

№ 2 (23) 2003



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Диакон ИГОРЬ ВЫЖАНОВ*
«ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ»
В РИМО-КАТАЛИЧЕСКОЙ
ЦЕРКВИ
- *М. М. ДУНАЕВ*
ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ
СКАНДАЛЫ
- *Священник АЛЕКСАНДР АБРАМОВ*
ОТНОШЕНИЕ К БОЛЕЗНИ И
СМЕРТИ В СРЕДНИЕ ВЕКА
И НОВОЕ ВРЕМЯ
- *Иеромонах ПЕТР (ЕРЕМЕЕВ)*
СОФИЙСКИЙ АРХИВ
Н. Н. ГЛУБОКОВСКОГО
- *Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ*
ИЗ НЕНАПЕЧАТАННОГО АРХИВА

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (23) 2003

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Священник Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:

Епископ Иларион (Алфеев)

Протопресвитер Виталий Боровой

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

Священник Александр Абрамов

А. С. Бувеский

С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

Диакон Илия Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-67-53

Телефакс +7-095-230-26-19

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
Мнения авторов помещенных в журнале статей
не всегда совпадают с мнением редакции

СОДЕРЖАНИЕ

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

<i>Диакон Игорь Выжанов</i> «Теология освобождения» в Римско-католической церкви.....	5
---	---

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Протоиерей Аркадий Шатов</i> Современные формы социального служения Церкви.....	80
<i>Писенко К. А.</i> Исторический обзор налогообложения церковных имуществ в истории России.....	90

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

<i>Дунаев М. М.</i> Постмодернистские скандалы.....	104
--	-----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Священник Александр Абрамов</i> Отношение к болезни и смерти в средние века и новое время.....	128
<i>Иеромонах Петр (Еремеев)</i> Софийский архив Н. Н. Глубоковского.....	140

Глубоковский Н. Н.

Из ненапечатанного архива: автобиографические
воспоминания.....157

АРХИВ

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) с митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви, архиепископом быв. Севастопольским Вениамином (Федченковым), клириками и мирянами Русской Православной Церкви во Франции. Документы из архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.....203

БИБЛИОГРАФИЯ

Епископ Иларион (Алфеев)

«Возделывание уксуса в багровых тонах»,
или Патрология «по наслышке»262

Диакон ИГОРЬ ВЫЖАНОВ

**«ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ»
В РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ**

Тема «теологии освобождения» — особого богословского и церковно-практического движения внутри Римско-католической церкви, имевшего широкое распространение преимущественно в странах Латинской Америки в 60-80-х годах XX столетия, — может показаться не очень актуальной в начале 2000-х годов в связи с тем, что за последнее десятилетие оно фактически исчезло из поля зрения как мировой религиозной и политической общест-венности, так и средств массовой информации. Однако по целому ряду причин эта тема, несомненно, заслуживает определенного внимания историков и богословов.

Прежде всего, это влияние, которое за почти тридцать лет своего активного существования «теология освобождения» оказывала на жизнь Римско-католической церкви и всего огромного латиноамериканского региона и отголоски которого продолжают явственно ощущаться во многих аспектах деятельности современного католицизма, особенно в том, что касается его социальной доктрины.

Во-вторых, это сохраняющийся «взрывной» потенциал «теологии освобождения» как радикального, про-марксистски настроенного, социально-религиозного течения, ибо продолжают оставаться весьма насущными проблемы, в свое время его породившие.

В последнее время во многих странах Латинской Америки наблюдается новый всплеск боевой активности

различных радикальных политических движений, что было более характерно для 1960-х годов — времени зарождения «теологии освобождения».

Многим памятно относительно недавние сообщения средств массовой информации о террористических актах маоистских организаций «Сендеро луминосо» и «Тупака Амару» в Перу, о войне, которую вела против государства так называемая «Сапатистская армия национального освобождения» в мексиканском штате Чиapas. И если последнее движение является скорее националистическим, то параллельно ему в 1996 году в Мексике возникла гораздо лучше оснащенная «Народная революционная армия», имеющая уже идеологические задачи.

С 1960-х годов в Колумбии не прекращается партизанская война так называемой «герильи». Однако именно в последние годы произошел ее особенно сильный всплеск: среди многих примеров чаще всего упоминается дерзкое нападение боевиков на военную базу в Лас-Делисиас на юго-западе страны в 1996 году. На сегодняшний день эти разрозненные, но довольно многочисленные (самая мощная — 15 тысяч человек) группировки различных левых толков контролируют около половины территории Колумбии, и правительство бессильно что-либо с ними сделать.

Кроме того, можно привести пример совсем недавних (конец апреля — начало мая 2000 года) беспорядков в Бразилии, вызванных столкновениями полиции с участниками так называемого «Движения безземельных», выступающего за аграрную реформу в стране.

Как видим, снова местом действия этих кровавых трагедий является латиноамериканский регион. В развитой, благополучной Западной Европе уже давно ничего не слышно о деятельности итальянских «Красных бригад» или немецкой «Фракции Красной армии». Дело в том, что причины, толкнувшие в начале 1960-х годов тысячи людей на вооруженную борьбу и породившие в недрах католицизма «теологию освобождения», продолжают существовать именно в Латинской Америке.

Прежде всего, это ужасающая бедность большинства населения, вызванная крайне неравномерным распределе-

нием материальных благ: есть сказочно богатая немногочисленная элита и миллионы, живущие на грани выживания, с ничтожной прослойкой «среднего класса».

К этому прибавляется неравномерное развитие различных регионов одной страны: как правило, периферия гораздо беднее центра и крупных городов. Такая ситуация влечет за собой новую проблему — образование так называемых «поясов бедности» вокруг мегаполисов, представляющих собой огромные районы трущоб, безработные жители которых, приехавшие из более бедных районов страны, промышляют всеми видами преступной деятельности.

К сожалению, в последнее время подобное рассмотрение реалий Латинской Америки перестает носить отвлеченный характер по отношению к нашей российской действительности. Слишком ясно просматриваются аналогии между ситуацией, сложившейся в России к концу 1990-х годов, и тем, чем живет далекий латиноамериканский регион уже в течение многих десятилетий.

Конечно, ситуация в нашей стране не достигла еще такой остроты, как в Латинской Америке, но мы уже следуем тем же тенденциям, главными из которых являются хронический экономический кризис и сильное социальное расслоение населения, вызванное крайне неравномерным распределением материального богатства страны.

Подобное сравнение с Латинской Америкой может показаться в принципе неприемлемым для российского массового сознания, привыкшего считать Россию могущественной сверхдержавой, а латиноамериканские страны чем-то безнадежно отсталым.

Но это не совсем так. Среди них есть, например, такие территориальные и индустриальные гиганты, как Бразилия, которая удерживает восьмое место в мире по уровню промышленного производства, выплавляет больше стали, чем Великобритания и запускает собственные спутники. При этом на северо-востоке страны сохраняется крайняя нищета. Население голодает из-за постоянных засух. Последний масштабный голод имел место не далее как в 1998 году.

События же последних лет прямо поражают своей аналогией с российскими. Летом 1997 года в столице

страны состоялись манифестации против экономической политики правительства, организованные Единым центром профсоюзов Бразилии. Прошли демонстрации студентов и преподавателей. А в штате Алагоас бастовали полицейские из-за 9-месячной задержки заработной платы. То есть огромный потенциал страны никак не гарантирует его успешную реализацию. Таким образом, есть весомые основания для достаточно пессимистического взгляда на развитие ситуации в России.

В связи с этим возникает вопрос о «теологии освобождения», как о своеобразной реакции определенных церковных кругов на происходящее в стране, с народом, который составляет их паству. Возможно ли ее зарождение и развитие в России, в среде Православной Церкви? Или же «теология освобождения» является исключительно католическим феноменом?

Подобные вопросы не ставились в работах отечественных исследователей этого движения, потому что писались они во времена его наивысшего подъема, когда в нашей стране еще не произошли столь кардинальные изменения.

Этим же объясняется и чрезвычайная идеологическая ангажированность писавших в то время о «теологии освобождения». Причем, не только светских исследователей-латиноамериканистов, таких как И. Р. Григулевич, но и церковных, как священник А. Жияев или выпускник Московской духовной академии А. П. Егоров, защитивший в 1984 году диссертацию на тему: «Римско-католическая церковь в Латинской Америке после Второго Ватиканского собора (1962-1965)».

Некоторая политическая необъективность в обоих случаях вполне объясняется и оправдывается тем жестким контролем, которое осуществляло крайне идеологизированное советское государство и над наукой, и над Церковью.

Возможно, отсутствие этого давления в настоящее время будет способствовать появлению новых ракурсов при рассмотрении явления «теологии освобождения».

Кроме того, важен чисто временной фактор. В начальный период своей истории «теология освобождения» мно-

гим казалась многообещающим движением с большим будущим. Оправдались ли эти надежды? Удалось ли «теологии освобождения» выполнить поставленные перед собой задачи? Что представляет собой это движение сегодня? Ответить на эти вопросы можно только сейчас, по прошествии времени.

Один из главных богословов «теологии освобождения» бывший францисканский монах и священник бразилец Леонардо Бофф в своей книге «Теология освобождения: баланс и перспективы» так образно писал о зарождении и развитии этого движения: «Теология освобождения — это дочь от брака Церкви с бедными. Как всякий брак, этот также начался с влюбленности, которая произошла в сакраментальном месте и в решающий момент. Это было в конце Второго Ватиканского собора (1962-1965) — встречи всех епископов с целью определить курс Католической Церкви в современном мире»¹. Соавтор этой книги, испанский богослов Хосе Рамос Рехидор, сравнивает период 1962-1968 годов, во временные рамки которого входит Второй Ватиканский собор, с вынашиванием плода во чреве матери². Оба эти образа подчеркивают ту огромную роль, которую сыграло в появлении «теологии освобождения» это важнейшее для жизни всей Римско-Католической Церкви событие.

Как известно, на Соборе победило модернистское, «обновленческое» направление в католицизме, выступавшее за максимальное приближение деятельности Церкви к реалиям современного мира и, помимо всего прочего, за ее более активное участие в решении социальных проблем и диалог с представителями иных идеологий, в том числе с неверующими и коммунистами. Все это было очень актуально для Латинской Америки.

Решения Собора охватывали следующие вопросы: реформирование католического богослужения, демократизация церковного управления и создание национальных иерархий в странах, вступивших на путь независимого развития, экуменизм, примирение с другими конфессиями и религиями, диалог с неверующими, отказ от отлучений и осуждений инакомыслящих.

Основные положения победившего на Соборе курса были сформулированы в энцикликах папы Иоанна XIII «Мать и наставница» (*Mater et magistra*) (1961) и «Мир на земле» (*Pacem in terris*) (1963), энцикликах папы Павла VI «Радость и надежда» (*Gaudium et spes*) (1966) и «Развитие народов» (*Populorum progressio*) (1967). Последняя из них («Популорум прогрессиио») по праву считается одной из самых радикальных энциклик Ватикана. После ее выхода в свет в Католической Церкви сложилась ситуация, которую можно охарактеризовать, перефразируя известное высказывание Вольтера: «Если бы «теологии освобождения» не существовало, ее следовало бы выдумать».

Благодатная почва для ее всходов давно уже имела в Латинской Америке. На самом соборе не было недостатка в смелых заявлениях латиноамериканских епископов. Так, чилийский епископ Пинера Карвальо сказал: «Нам следует соблюдать простоту. Иначе люди перестанут нам верить. Поставим все наши силы на службу справедливости. Немедленно! Наши богатства принадлежат бедным»³. Чилийский же кардинал Сильва Энрикес предложил «начать диалог с современным гуманизмом. Современный атеизм черпает свою силу в утверждении земных ценностей. Церковь также должна их утверждать»⁴. Панамский епископ Мак-Грас заявил: «Мы должны проявить себя в нашей светской деятельности такими же страстными борцами, как коммунисты, иначе никто не будет верить в Церковь»⁵.

Заключительная фаза Второго Ватиканского собора была весьма романтично описана уже упоминавшимся известным «теологом освобождения» Леонардо Боффом. По его словам, тогда произошла «помолвка Церкви с бедными».

Это имело место 16 ноября 1965 года в катакомбах Домицилы недалеко от Рима. Итак, «сорок епископов со всего мира, вдохновленных идеей «Церкви для бедных» папы Иоанна XXIII и подвижных пророческим духом донна Элдера Камары, собрались в катакомбах под Римом... Они заключили соглашение служащей и бедной Церкви, которое выразилось в явном предпочтении бедных. Они провозгласили Церковь бедных и с бедными. Они сфор-

мулировали обет: вернувшись в свои страны, отказаться от символов Священной власти, оставить свои епископские дворцы и жить бедно»⁶.

Как бы то ни было, получилось так, что сам Рим, в лице своих первосвященников Иоанна XXIII и Павла VI, бросил семена «теологии освобождения» в уже основательно удобренную латиноамериканскую церковную почву, что произвело на свет движение, которое впоследствии он сам же стал преследовать.

Следующим важнейшим этапом в процессе формирования движения «теологии освобождения» была Вторая конференция Совета латиноамериканских епископов (СЕЛАМ), проходившая 26 августа — 6 сентября 1968 года в колумбийском городе Медельине.

Это было очень представительное собрание, в котором принимало участие 130 делегатов с решающим голосом, а вместе с советниками, экспертами и гостями количество участников превышало 500 человек. Среди них были почти все латиноамериканские кардиналы, 41 епископ, 14 глав мужских и женских монашеских орденов, ватиканские прелаты. В качестве наблюдателей были приглашены папские нунции в Аргентине, Бразилии и Колумбии. Значение этого епископского форума было не в том, что латиноамериканские иерархи нашли какое-то техническое решение создавшейся социальной ситуации, а в том, что «в церковное сознание ворвалась центральная важность бедных и угнетенных и срочность их полного освобождения»⁷.

Кто же Церковь, вопрошает он, левит, спешащий мимо, или милосердный самарянин из евангельской притчи? На конференции, считает этот богослов, Церковь «бросила вызов самой себе, другим Церквам и всей вселенской Церкви: быть союзниками, защитниками, помощниками бедных и их освобождения как современной миссии Церкви — вот новый горизонт евангелизаторского действия»⁸.

В годы до и после этой конференции во всей Католической Церкви проходило горячее обсуждение этих тем, и в этом контексте родилась теология освобождения»⁹.

Предпосылки «теологии освобождения»

Если англо-саксонские богословы XX века в основном задавали себе вопрос: «Где истинный Бог в мире науки и технологии?», — то «теологи освобождения» начали вопрошать иначе: «Где праведный Бог в мире несправедливости?» Несправедливость имеется в виду социальная. Священник Густаво Гутierrez говорит: «Отправной точкой теологии освобождения является посвящение себя бедным, «не-людям». Ее идеи происходят от жертвенности»¹⁰. А братья-богословы Леонардо и Клодовис Бофф представляют это весьма лаконично, сравнивая весь процесс с химической реакцией:

«вера + угнетение —> теология освобождения»¹¹.

Итак, социальный вопрос, бедность являются не просто причиной, вызвавшей появление «теологии освобождения», а именно ее источником. Богослов Хон Собрино прямо говорит об этом: «Бедные являются подлинным богословским источником понимания христианской истины и практики»¹². «Теологи освобождения» понимают эти страдания людей как противоречие воле Божией и как нравственный императив христианской совести. Гутierrez говорит: «Мы на стороне бедных не потому, что они хороши, а потому что они бедны»¹³.

Бедные разделяются на два вида: «социально-экономические» и «евангельские». Бедные социально-экономические — это те вышеупомянутые миллионы и миллиарды людей, испытывающих подлинные социальные бедствия. Бедные евангельские — это те, которые оказываются солидарными с бедными и даже отождествляют себя с ними, «как это сделал исторический Иисус»¹⁴. И «теология освобождения» предлагает сделать из всех христиан, включая «социально-экономических бедных», «бедных евангельских»¹⁵.

Таким образом, понятие бедных в «теологии освобождения» существенно расширяется, и они становятся не только ее объектом, но и субъектом. Бедный — не только объект евангельского милосердия, но и созидатель нового человечества. Наверное, поэтому «теология освобождения» всегда претендовала на то, что выступает не только в

пользу бедных, но и от лица их, что она является как бы «взглядом снизу»¹⁶.

Насущная необходимость новой христологии

«Теологи освобождения» сразу отвергают традиционную церковную христологию, которая, по их мнению, связана с метафизической богословской мыслью и не может служить основой для социально-политического прочтения Евангелия. Кроме того, эта христология, по мнению Ж. Комблена, «искажает подлинную фигуру Иисуса Христа и превращает Его в икону»¹⁷. «Теологии освобождения» Христос нужен не как «проповедник вневременных посланий», а как деятель, вовлеченный во всю социальную проблематику Своей эпохи. При этом «теологи освобождения» пытаются легитимизировать такой подход, утверждая относительность всякой христологии, ибо «всякий язык и всякое богословие являются историческими реальностями... обусловленными контекстом, в котором они формулируются»¹⁸.

Допустив возможность наличия многих христологий, «теологи освобождения» начинают предъявлять претензии к... католическим миссионерам, проповедовавшим христианство во время Конкисты — завоевания Америки испанцами и португальцами в XV-XVI веках. Те якобы навязали местному населению свой тип христологии — западный и европейский, не дав развиваться собственному, индейскому пониманию Христа¹⁹. Так или иначе, получается, что и сегодняшней Латинской Америке нужна своя особая христология. По мнению Леонардо Боффа, она должна иметь следующие характеристики:

- примат антропологического элемента над экклезиологическим;
- примат утопического элемента над фактологическим;
- примат критического элемента над догматическим;
- примат социального над личным;
- примат «ортопраксии» над «ортодоксией»²⁰.

«Теолог освобождения» Хон Собрино разработал свою христологию, отправной точкой которой является «следование историческому Иисусу». Иисус, согласно его теории,

«творит историю», создает новую историческую реальность. История, творимая Иисусом, — это Его деятельность на пользу Царства Божия, которое является символом «проекта Бога Иисуса Христа». Это означает возможность для всех людей стать сынами Божиими («с достойной жизнью») и братьями между собой в любви, справедливости и свободе.

Это эсхатологический и исторический проект, который должен частично реализоваться в истории. Из-за Своей работы над этим проектом Бога исторический Иисус занимался отверженными, больными, грешниками, бедными и прочими «последними мира сего», представлявшими собой последствие несправедливости в системе. Исторический Иисус, таким образом, предпочитал именно бедных. Он возвестил о Боге, который не идентифицировал Себя ни с какой политической властью, угнетающей бедных. И крест Его — это разоблачение, критика, десакрализация всякой теократической политической власти, базирующейся на угнетении и эксплуатации бедных, — «власти религиозных властей Израиля, власти культа римского императора и власти зилотов». Вся деятельность «исторического Христа» — это призыв к глубокому обращению, выражающемуся в радикальном изменении реальности в пользу бедных и отверженных механизмами системы». Так становятся учениками Христа²¹.

Как видим, христология «теологии освобождения», представляющая Спасителя в основном как борца за «социально-экономическое освобождение», является предельно приземленной и политизированной. Но при этом «теологи освобождения» стараются избегать крайностей и не приемлют примитивный образ Христа как «революционера из Назарета». «Теология революции», как мы уже видели, была раскритикована ими, и сама революция допускается ими лишь как «конкретное действие в специфической ситуации», а не как лекарство от всех болезней. Поэтому их христология более сложна и неоднозначна, как, впрочем, и вся предлагаемая ими богословская система.

Экклезиология «теологии освобождения»

«Теология освобождения» сразу осудила и отвергла традиционные исторические формы, в которых Церковь

существовала как структура, как институт. Причем, критике подверглась не только западная традиция, а вся Церковь, включая и православный Восток. Хосе Рамос Рехидор писал: «Христианство стало официальной религией империи с эдиктом Константина в первой половине IV века. Начиная с того времени, его институциональное значение развилось образуя собственный характер, не столько в следовании за Иисусом Христом, сколько в отношении с сильными мира сего, со властью и доминирующими классами. Это произвело присвоение основы — мирян — народа Божия, которые стали как бы стадом под доминированием иерархии»²². Но больше всего критикуется, конечно же, «европейское римско-западное, иерархическое христианство», которое, которое, как считают «теологи освобождения», было навязано Латинской Америке испанскими и португальскими колонизаторами.

Что касается истории Церкви в Латинской Америке, историк и «теолог освобождения» Энрике Дуссель разделил ее на три части:

1. 1492-1808. «Режим колониального христианского мира». От открытия Америки и ее христианизации до начала движений за независимость латиноамериканских колоний.

2. 1808-1962. От начала борьбы за независимость до Второго Ватиканского собора. Причем, в период с 1930 по 1962 год появился «проект» под названием «нео-христианский мир». Он был основан на христианской доктрине Церкви и «еще не исчез окончательно».

3. Начиная со Второго Ватиканского собора (1962-1965) «Церковь христианского мира» должна была вступить в конфронтацию с «Церковью бедных», рожденной в Латинской Америке и потом распространившейся по Югу и по Северу для освобождения бедных»²³.

В этой схеме присутствуют две базовые категории, которыми «теология освобождения» оперирует в своей экклезиологии, — «Церковь христианского мира» и «Церковь бедных». Первая означает «Церковь как великий институт» с центрами в богатых странах или в доминирующих секторах бедных стран, вторая — Церковь, рождающуюся из народа, снизу, от основ, со своим социологи-

ческим и культурным центром в бедных странах или в бедных, угнетаемых секторах богатых стран. При этом подчеркивается, что речь идет не о двух разных Церквях, а о двух различных формах существования, двух возможных путях одной и той же Церкви. И два эти пути находятся между собой в непримиримом противоречии, сутью которого является отношение к бедным.

Если «Церковь христианского мира», более обеспокоенная, как считают «теологи освобождения» поддержанием добрых отношений с властью имущими, в своей благотворительности как бы нисходить до бедных, то в «Церкви бедных» они, бедные являются непосредственными участниками, субъектами церковной деятельности. В связи с этим «Церковь бедных» имеет и другую, отличную от традиционной, структуру. «Социальная база традиционной Церкви, — писал Л. Бофф, — с приходами, епископами — это не бедные, а средний класс. Потому что бедные стыдятся войти в церковь, ибо у них нет ботинок и лучшей одежды, чтобы одеться»²⁴. Таким образом, в «Церкви бедных» место традиционных приходов занимает сеть меньших по размеру «базовых христианских общин».

Еще одной характерной чертой экклезиологии «теологии освобождения» является противопоставление Церкви и Царства Божия. В своей работе «Происхождение Церкви» Л. Бофф приводит слова французского богослова-модерниста Альфреда Луази (1857-1940) из его книги «Евангелие и Церковь», опубликованной в Париже в 1922 году: «Христос проповедовал Царство Божие, а пришла Церковь»²⁵. И дальше уже заявляет он сам: «Иисус проповедал не Церковь, а Царство Божие»²⁶. Церковь, по его мнению, является «несовершенной и временной реализацией Царства»²⁷.

Это противопоставление проистекает из определенных представлений о Царстве Божием. Л. Бофф считает, что это — «великая Политика Бога, которая охватывает все человечество, даже космическое мироздание. Все принадлежит Царству Божию. Каждый раз, когда есть жизнь, справедливость, братские отношения, сопротивление, желание жить вопреки всем механизмам смерти, мы можем сказать: «Здесь присутствует Царство Божие». Но Цар-

ство Божие также проявляется в мире, который не говорит о Боге, но который живет божественными интересами — борьбы за жизнь, за справедливость. Все это Царство Божие»²⁸.

Исходя из этого, получается, что Церковь — в лучшем случае, инструмент для такого Царства Божия, каким его представляет «теология освобождения». Об этом говорит Пабло Ричард: «Теология освобождения заботится не только о том, чтобы привести людей в Церковь, но чтобы привести в Царство Божие... Церковь — нечто относительное, а реальность Царства Божия... — это то, что придает смысл Церкви... Без Церкви мы не были бы способны открыть присутствие Царства Божия в революционных процессах, процессах освобождения. Церковь необходима, но относительна... Наша забота — это постоянно работать для этого Царства и для Церкви как провозвестнице этого Царства»²⁹.

Итак, для «теологии освобождения» роль Церкви состоит в том, чтобы, выражаясь словами Л. Боффа, выполнять «Политику Бога» в истории — преобразовывать этот мир, «чтобы он тоже мог быть нашим миром и миром Бога»³⁰.

«Новая герменевтика»

«Новая герменевтика», в отличие от прежнего, традиционного подхода к истолкованию библейских текстов, допускала их индивидуальную интерпретацию в зависимости от ощущений и опыта каждого человека. Эрнст Фукс и Герард Эбелинг, следовавшие этому принципу, утверждали, что раз Слово Божие направлено к человеку в определенный исторический момент, то его истолкование должно представлять собой не простое объяснение текста, а взгляд на него из конкретной ситуации, в которой находится индивидуум³¹.

Под влиянием исключительной политизированности западного богословия 1970-х годов «новая герменевтика» эволюционировала в «политическую герменевтику», целью которой было установить связь между эсхатологическими обетованиями Евангелия и устройством лучшей жизни на земле «здесь и сейчас». Иными словами, если

где-либо в Библии говорится о свободе, задачей «политической герменевтики» является указание практических средств и методов для освобождения от каких бы то ни было земных проблем.

В основе методологии «политической герменевтики» лежит так называемый «герменевтический круг»: ответ, который ищется в Библии, определяется тем, как задается вопрос. Вопрос, в свою очередь, подтверждается, расширяется или исправляется ответом, что порождает новый вопрос, и так формируется круг или бесконечная спираль.

Специфика герменевтики «теологии освобождения» состоит, как это определил Леонардо Бофф, в «вопрошании всей полноты Писания с точки зрения угнетенных»³². Главными темами «вопрошания» являются: Бог — отец жизни и защитник угнетенных; освобождение из дома рабства; пророчество новом мире; Царство, дарованное бедным, Церковь всеобщего единения и др. Здесь играет роль не важность их как таковых, а значение для контекста «угнетение — освобождение». Основные черты герменевтики «теологии освобождения» Леонардо Бофф определил следующим образом:

1. Привилегия момента применения перед объяснением. Текстуальный смысл ищется в виде смысла актуального.
2. Попытка раскрыть преобразующую энергию библейского контекста. Его интерпретация должна приводить к изменению человека (обращение) и истории (революция). Как говорил Э. Блох: «Трудно делать революцию без Библии».
3. Выделение социального контекста послания, содержащегося в Библии. Каждый текст ставится в свой исторический контекст, чтобы получить не буквальное его толкование, а исходящее из нашего собственного исторического контекста. Так например, выделяется социальный контекст угнетения, в условиях которого жил Иисус, и явно политический контекст Его смерти на кресте³³.

Понятие греха

Тематика грехопадения практически никак не затрагивается богословской мыслью «теологии освобождения». Но сама реальность греха не отрицается. Напротив, суще-

ствует целая система своеобразных представлений о грехе. Их особенность вытекает из тех идей «теологии освобождения», которые можно кратко охарактеризовать так: «Царство Божие в истории».

Если смыслом истории человечества является построение идеального, справедливого общества, которое «теология освобождения» называет «утопией» и «началом Царства Божия в истории», то грех — это то, что препятствует этому, что против Царства Божия. А так как это Царство является для «теологии освобождения» прежде всего исторической категорией, то реальностью такого же плана становится и грех.

Густаво Гутьеррес так писал о грехе в своей «Теологии освобождения»: «Грех в освободительном понимании не принимается как индивидуальная, личностная или просто внутренняя реальность, утверждающая достаточность «духовного» примирения, которое не привлекает к ответственности порядок, в котором мы живем. Грех воспринимается как социальный, исторический факт, отсутствие братства и любви во взаимоотношениях между людьми, брешь в дружбе с Богом и другими людьми, и потому внутренний и личный разлом. Когда грех воспринимается таким образом, общие измерения греха открываются заново»³⁴.

В этом же ключе рассуждает и Хосе Рамос Рехидор, когда он говорит о безусловном «да» и «нет», между которыми должны жить верующие христиане, следующие «историческому Иисусу».

«Нет», конечно же, говорится греху, и вот как оно понимается: «Безусловное «нет» всему тому, что Библия антономастически называет «грехом», т.е. отрицанию реальности, отрицанию жизни. Таким образом, «нет» — всему тому, что обезчеловечивает женщин и мужчин и делает их обедневшими, угнетенными, эксплуатируемыми, маргинализированными, исключенными, отличающимися, больными из-за какого-либо увечья или вируса ВИЧ или по причине природных катаклизмов и т.д.»³⁵.

Таким образом, понятие греха в «теологии освобождения» основывается не на анализе человеческой природы, а рассматривается на основе анализа социальных взаимоотношений людей. И получается, что Гутьеррес из вто-

рого выводит первое: социальное определяет личное. Единственное резюме, которое здесь напрашивается: «Бытие определяет сознание». Хотя он не решается полностью отождествить грех с социально несправедливыми системами и вводит понятие «персональной или коллективной воли — согласия отрицать Бога и ближнего»³⁶. Что это такое, и какова природа этой воли, Густаво Гутьеррес не объясняет.

Новое понимание священства

Прежде всего «теология освобождения» делает центральным понятие «народ Божий», объемлющее всех верующих во Христа. Основопологающим принципом в этой связи становится равенство всех, кто составляет «народ Божий». «Сила Христа не только у некоторых, но у всей полноты народа Божия... Верой и крещением все прямо причастны Христу... В общине все являются посланными, а не только некоторые»³⁷.

Но тут же делается существенная оговорка: «Все равны, но все делают не одно и то же... Эта сила Христова различается, в зависимости от специализации функций»³⁸. При этом — ссылка на документы Второго Ватиканского собора: «Между членами Церкви действительно существует различие: или по положению... или по условиям и организации жизни» (*Lumen Gentium*, 13)³⁹. Далее делается следующий вывод: «В Церкви — Теле Христовом — существуют многочисленные харизмы. ... Каждый крещеный является харизматиком, ибо у каждого есть свое место и своя функция»⁴⁰. И среди прочих «функций» есть одна, без которой никак нельзя обойтись: нужен кто-то, кто бы «трудился над единством всех, над порядком и гармонией между харизмами». А это уже требует особой харизмы (и тут делается ссылка на 1 Кор. 12:28) — вспоможения и управления. Нетрудно увидеть, что здесь имеется в виду священство, за которым признается и особая благодать: «Характер служения ответственного за единство предполагает особую благодать — постоянное онтологическое свойство, потому что он отвечает постоянной необходимостью общины»⁴¹. Между тем, подчеркивается, что задача лидера общины — не властвовать в ней, а быть

как бы монитором, координатором ее. «Это харизма не извне, а изнутри общины»⁴².

Леонардо Бофф наносит удар по еще одной устоявшейся католической традиции — так называемым «абсолютным рукоположениям». «Служение единства, будь оно в роли монитора или даже Папы, не составляет самодержавной власти над Церковью, но власть внутри Церкви и на службе Церкви. Как говорил блаженный Августин: «Епископ для вас — я, христианин, с вами». Не существует абсолютного рукоположения для руководящей функции. Не существует монитора без общины, по этой причине Никейский (325) и Халкидонский (451) соборы считают недействительными абсолютные рукоположения, а сегодня все епископы еще носят, по крайней мере фиктивно, титулы определенных Церквей прошлого»⁴³.

Как видим, здесь «монитор» упоминается как абстрактная функция лидера общины, который, в традиционном понимании, должен быть рукоположенным священником. С большой долей вероятности можно предположить, что Л. Бофф имеет в виду лидера-мирянина, руководящего общиной. Скорее всего, по мысли этого богослова, эти «мониторы», «координаторы»-миряне становятся неким новым сословием, чуть ли не частью иерархической структуры Церкви.

Это можно заключить из следующих его слов: «Иисус создал структурированную общину, общину полностью святую, священническую, миссионерскую, апостольскую, имеющую в своем составе служителей: одних — свободно побуждаемых Духом, других — связанных возложением рук с церковной организацией и миссией Двенадцати»⁴⁴. Нерукоположенные служители уже выделяются особо, а их роль в общине вполне приравнивается к роли духовенства.

Возникает вопрос, а могут ли эти «свободно побуждаемые Духом» служители-миряне заменять, хотя бы в каких-то особых случаях, рукоположенное духовенство? Вопрос этот далеко не праздный, особенно для Бразилии: там всегда ощущалась нехватка священнослужителей. Еще в 1980-е годы говорилось, что в этой огромной стране «священников меньше, чем в Бельгии»⁴⁵. Эта нехватка стано-

вится закономерной при наличии большого количества «базовых церковных общин»: их сеть должна быть более густой, чем сеть традиционных приходов, и, естественно, что для всех них в любом случае не хватило бы священников. Вот как об этом говорит Леонардо Бофф: «Очевидно, все организованные общины будут иметь своих рукоположенных служителей. Но что делать общине, которая, без всякой вины со своей стороны, в течение долгого времени оказывается лишенной Евхаристии — таинства единения и спасения?»⁴⁶.

Именно этот вопрос — о совершении Евхаристии в «базовых церковных общинах» — дает новый ракурс в размышлениях «теологов освобождения» о священстве. Ибо в остальном проблема нехватки священников в общинах кажется решенной: «Базовые церковные общины показывают, что мирянин может делать все, что делает священник в пастырском плане. Просто он не может освящать и отпускать грехи»⁴⁷. Кроме того в Римско-католической церкви после Второго Ватиканского собора существует такая практика, что даже женщины, как правило, монахини, согласно особому благословению, могут, например, венчать, отпевать и раздавать Причастие.

Таким образом, именно Евхаристия становится главным камнем преткновения на пути «деклерикализации» «базовых церковных общин». Но «теологам освобождения» это препятствие кажется вполне преодолимым. Л. Бофф делает следующие заключения:

В силу всего этого община:

- уже имеет доступ к евхаристической благодати (*res*) посредством желания этого (*votum*);
- с помощью совершения Вечери, возглавляемой своим нерукоположенным координатором, она располагает знаками таинства (*res et sacramentum*);
- таким образом, она совершила бы Евхаристию, как нам кажется, подлинно, реально и сакраментально; Христос, присутствующий, но невидимый, сделался бы вмешательством нерукоположенного координатора сакраментально видимым;
- несмотря на это присутствие Первосвященника Христа, таинство является неполным, потому что совершите-

лю таинства, исполняющему священнические обязанности, не хватает рукоположения. Вселенская Церковь — таинство и источник всех других таинств — сделала бы, во имя «икономии», подлинным евхаристическое действие, совершенное в этой общине местном выражении вселенской Церкви.

- нерукоположенный совершитель таинства был бы чрезвычайным совершителем Евхаристии⁴⁸.

В последнем пункте Бофф проводит аналогию с таинством Крещения, которое в чрезвычайных случаях могут совершать и миряне, включая женщин.

Новое понимание литургии

Главным направлением усилий «теологии освобождения» в богослужбной сфере было стремление соединить литургию и политику, сделать литургию «политизирующей». Отправными точками этих усилий были следующие идеи. Во-первых, сама политика означает служение народа и должна существовать для народа, и литургия несет в себе идею служения, поэтому необходимо установить связь между ними⁴⁹. Во-вторых, «богослужение будет отчуждено, если искать общения только с Богом, а не общения с ближним»⁵⁰.

Основными «лабораториями» по выработке нового типа литургии стали, конечно же, «базовые церковные общины». Именно из их недр вышли так называемые «мессы оспаривания», распространившиеся по Латинской Америке. На них «оспаривалась», т.е. всячески обсуждалась ситуация угнетения, царившая на континенте. Причем, процесс этого обсуждения был вплетен в традиционное последование богослужения. В Германии, в г. Кельне «базовые общины» породили «политическую вечернюю молитву» (Politisches Nachtgebet) — богослужение, также сочетавшее рассуждения на политические темы с совершением литургии. В Никарагуа существовала «крестьянская месса», которая включала следующие начальные слова: «Ты — Бог бедных, человеческий, простой Бог, Бог, который покрывается потом на улице, Бог с загорелым лицом»⁵¹.

Таким образом, «политизирующая литургия» всегда существовала в самых разнообразных формах, но все эти нововведения, как правило, вызывали конфликты между официальными церковными властями и «базовыми церковными общинами», что, в свою очередь, вело к общественной полемике, где стороны обменивались своими аргументами.

Нынешнее состояние «теологии освобождения»

Сами «теологи освобождения» признают, что вот уже более десяти лет их движение находится не в лучшем состоянии. Конечно, это требует определенного мужества, но ситуация настолько явственна, что им более ничего не остается. Каковы же признаки, симптомы этого кризиса? Сами же «теологи освобождения» их и описывают. Например, Клодовис Бофф говорит:

Теология освобождения находится в кризисе? Признаки этого довольно ясны: она менее видна, не фигурирует в сводках новостей, меньше публикует и продает. В меньшей степени является темой для обсуждения. Для некоторых эта тема уже устарела. Спрашивают, что произошло с ней: впала в спячку или действительно умерла?

Без сомнения, существует некоторая потеря интереса к ее тематике: вовлечение в социальную деятельность, предпочтение бедных, базовые церковные общины, изменение системы, структурная несправедливость и т.д. Это темы, которые уже не имеют прежней аудитории. На них не возлагают такие надежды, как прежде. Сами передовые церковные деятели демонстрируют меньше убеждения и энтузиазма в том, что они думают и делают. Не говоря уже о тех, которые потеряли интерес к борьбе и к «следованию по пути»⁵².

Они же излагают свое видение причин подобного кризиса «теологии освобождения». Условно их можно разделить на причины внешние и внутренние. Конечно, в представлении самих «теологов освобождения» преобладают первые. И каждый из них представляет их по-своему.

Клодовис Бофф, например, выделяет три причины, или «обстоятельства», нынешнего печального положения «теологии освобождения»: «1) включение институциональной Церковью тематики теологии освобождения в список своих официальных тем; 2) доминирование неолиберальной идеологии в нынешней социальной тематике; 3) перенесение акцента с социальной области на сферу «священного»⁵³. Его брат Леонардо Бофф представляет эти причины следующим образом: «Мы не можем продолжать заниматься теологией освобождения таким же образом, как мы это делали в течение двух предшествующих десятилетий. Начиная с 80-х годов, в мире произошли столь решающие события (такие, как падение Берлинской стены, развал советской империи, гегемонизация национальных и региональных рынков в рамках одного мирового рынка, генерализация неолиберализма в качестве последнего этапа экономической, политической и культурной организации капиталистического порядка вместе с высочайшим уровнем маргинализации, который он включает), которые заставили богословие переработать свои аналитические категории, открыть горизонт своей перспективы освобождения и развить иные стратегии освободительного характера»⁵⁴.

Похожим образом, но и несколько иначе, их представляет Хосе Рамос Рехидор: «В последние годы произошли глубокие изменения в политических и социальных реалиях, подлинный переворот. В 1989 году произошло падение Берлинской стены, за которым последовало падение двухполярности, кризис реального социализма и марксизма в общем; в 1991 война в Персидском заливе означает навязывание нового международного политического и экономического порядка, основывающегося уже не на отношениях Восток-Запад, а на отношениях Север-Юг — новой стены, заменившей Берлинскую, — навязывание всем странам неолиберального капитализма и тотального рынка со своей универсальной логикой»⁵⁵.

Он выделяет и три события латиноамериканского уровня, также послуживших, по его мнению, причинами кризиса «теологии освобождения»: «поражение сандинистов на выборах в Никарагуа в феврале 1990; убийство шести иезуитов (среди которых был богослов Игнасио Эльяку-

рия) и их двух служанок 16/11/89 в Центральноамериканском университете г. Сан-Сальвадор (Сальвадор), ректором которого был Эльякурия; и Четвертая Епископская латиноамериканская конференция, проводившаяся в Санто-Доминго (Доминиканская республика) с 12 по 28/10/92»⁵⁶.

Таковы представления «теологов освобождения» о внешних причинах кризиса их движения. Причинами внутренними можно считать те ошибки, которые они сами признают. Клодовис Бофф, например, пишет следующее: «На уровне ее («теологии освобождения». — *И. В.*) средств многие ложные убеждения оказались несостоятельными. Они располагались на тройном уровне: 1) убеждения *анализа* того, чем была социальная система (капиталистическая); 2) убеждения относительно исторического *проекта* общества и того, какой должна быть альтернативная система (социалистическая); 3) убеждения о правильных *стратегиях* (революционных и классовых) для воплощения утопии. То есть, как видим, «теология освобождения» отказалась от многих своих постулатов, ранее казавшихся незыблемыми. Сделать это ее заставила сама жизнь, сам ход событий. На одном из них хочется остановиться особо.

Конференция СЕЛАМ в Санто-Доминго

Поскольку сами «теологи освобождения» привыкли проследивать историю своего движения по вехам конференций Совета епископов Латинской Америки (СЕЛАМ), главным образом, Второй и Третьей в Медельине и Пуэрто-Рико, — то и Четвертая конференция стала подобной вехой, однако с совсем иным значением.

Темой этой конференции была «Новая евангелизация», она была приурочена к 500-летию открытия Америки и ее евангелизации. В этом контексте ее итоговый документ затрагивал всю ту тематику, которая ранее считалась полем деятельности «теологии освобождения»: «воплоть бедных», солидарность, земля, занятость, новый экономический порядок (п. 157-209). Там также говорилось об индейской и афро-американской культурах (п. 243-251, 299) и даже роли женщин (п. 104-110). Все вместе это было названо «развитием человека» и провозглашено приоритетным направлением «новой евангелизации» Америки.

Между тем на конференции был практически отвергнут индуктивный метод «теологии освобождения» — «видеть-рассуждать-действовать», в итоговом документе мало используются термины «освобождение», «освободитель» и совсем не используются «угнетение», «угнетатель», «угнетенный». Дошло до того, что в документе по требованию делегации Ватикана сама «теология освобождения» даже не упоминалась, хотя и говорилось о «предпочтении бедных» и имелись ссылки на Медельин и Пуэблу. Конечно, все эти факты глубоко возмутили «теологов освобождения» и они подвергли суровой критике решения конференции, даже несмотря на наличие в них традиционной прогрессистской тематики.

Прежде всего они не одобрили пунктов итогового документа, касающихся христологии (1-21) и экклезиологии (23-156), которые, по мнению «теолога освобождения» Пабло Ричарда, «не соответствуют освободительной практике латиноамериканской Церкви, но более связаны с богословским течением фундаменталистского толка, близкого к сектам»⁵⁷. Самым же распространенным обвинением была «спиритуалистичность», т.е. излишняя (с их точки зрения) духовность, возвышенность. Так они говорили про те немногие случаи употребления в итоговом документе терминов «освобождение» и «освободитель», об этом они беспокоились и в отношении всех направлений «новой евангелизации»: «Есть риск свести эти предложения на спиритуалистический, моралистский уровень, неспособный к эффективной солидарности, находящийся в более или менее сознательном сообщничестве со сферами власти»⁵⁸. Были обвинения и еще серьезнее: «В любом случае, новая евангелизация, представленная документом, — это всегда *европейская* евангелизация. В образе действий Ватикана и в итоговом документе присутствует евроцентризм и *романоцентризм*»⁵⁹.

Подобные обвинения «теологами освобождения» самого Ватикана отнюдь не случайны, ибо подготовка и проведение Четвертой конференции СЕЛАМ велись под строгим контролем Рима. В принципе, можно сказать, что это был удар по «теологии освобождения». Он был хорошо спланирован, подготовлен и в результате оказался реша-

ющим. Прогрессисты были лишены своей традиционной тематики, она была у них фактически украдена и, что самое главное, переименована, истолкована в русле «генеральной линии» Ватикана. Все это наложилось на известные события мировой политической жизни и усугубило кризис «теологии освобождения». Прогрессистам, чтобы не «потерять лицо», пришлось срочно искать новые направления и методы действия.

Новые перспективы «теологии освобождения»

Как мы уже видели, сами «теологи освобождения» отнюдь не считают, что их движение прекратило свое существование, но полагают, что оно находится в кризисе. А кризис, как известно, может быть и временным.

Прогрессисты уверены в некоей непотопляемости «теологии освобождения», основываясь на нескольких факторах. Первый из них тот, что социально-экономическая ситуация, вызвавшая в свое время к жизни это богословие, с тех пор не изменилась к лучшему. По крайней мере, в Латинской Америке. «Поднятые исторические вопросы не были никоим образом решены. Как раз наоборот. Они скорее преобразовались и усугубились: нищета выросла и приняла форму исключения масс»⁶⁰. Поэтому они считают, что «теология освобождения — это необходимое богословие», что «народ живет и страдает и не имеет иной богословской альтернативы»⁶¹.

Кроме того, прогрессисты полагают что «теология освобождения» уже стала «привычным методом богословствования» Латинской Америки, т.е. прочно вошла в латиноамериканский менталитет. Ибо, по их мнению, она представляет собой определенный способ смотреть на вещи, а не определенную тематику. Таким образом, она должна быть чрезвычайно гибкой, восприимчивой к любой злободневной тематике.

Между тем «теология освобождения» пытается «диалектически расширить» свои интуиции, в соответствии с изменившимися политическими реалиями. В изложении Клодовиса Боффа это выглядит следующим образом:

На *методологическом* уровне она принимает более плюралистический социально-аналитический метод, хотя марксизм остается важным ориентиром.

На *экклезиологическом* уровне она работает, в соответствии с проблематикой «базовых церковных общин» и «новым способом быть Церковью», над следующими вопросами: народная религия, социальная и религиозная роль масс, городская реальность, инкультурация веры, важность средств массовой информации, различие новых религиозных движений.

На *политическом* уровне переоценивает в новых терминах прямые и непосредственные отношения оставшиеся «за чертой» (благотворительность, помощь), допускает стратегические альянсы с левыми и тактические соглашения с правыми.

На уровне *духовности* вновь открывает доступность созерцания, решительно полагая *мистику Бога* в качестве отправной точки, диалектического пространства и центра для *мистики борьбы*⁶².

Вся эта деятельность, в частности, выразилась в том, что на рубеже 25 летия своей истории «теология освобождения» организовала в 1993-1995 годах серию публикаций и международных встреч с выступлениями многих латиноамериканских богословов. На этих встречах главным поворотным пунктом в истории «теологии освобождения» считался 1989 год и говорилось о необходимости поиска некой новой альтернативы. Под 1989 годом имеется в виду падение Берлинской стены, последовавший за этим распад мировой социалистической системы, Советского Союза и начавшийся кризис марксистской идеологии. В этой связи интересно отношение «теологов освобождения» к марксизму, в одночасье ставшему столь непопулярным.

Теперь, как пишет Хосе Рамос Рехидор, «теологи освобождения» заявляют следующее: «Что касается развала социализма... марксизм никогда не был центром их богословия. Центром всегда были бедные»⁶³. Справедливости ради надо отметить, что центром марксизма (по крайней мере, формальным) тоже были бедные. Тут никакого противоречия нет. Может, марксистская идеология и не была центральной в «теологии освобождения», на то, что их связь была тесной, показывает сам факт их одновременного угасания. И естественно, что прогрессисты покидают

марксизм, как пассажиры тонущий корабль. Но полностью от марксизма они все-таки не отказываются: «Марксистский анализ и сегодня служит для того, чтобы познавать некоторые аспекты реальности — социально-экономические. Однако эти богословы признают, что был сильный кризис, потому что стало не хватать такого ориентира, как советский социализм, который, как представлялось, был подлинной альтернативой капитализму. Некоторые добавляют, что поскольку этот опыт был осужден, можно говорить об идеальном социализме, альтернативном как капитализму, так и советскому воплощению социализма»⁶⁴.

Подобные же мотивы звучали в беседе автора данной работы со священником-доминиканцем Джорджио Каллегари в бразильском городе Сан-Паулу зимой 1999 года. Итальянец по национальности, все свое священническое служение он провел в Бразилии, подвизаясь на ниве «теологии освобождения» столь активно, что в 1969 году был даже арестован властями военной диктатуры.

Посетовав на то, что «падение коммунизма дало более аргументов угнетателям для поддержания статуса-кво», отец Джорджио сказал, что «коммунизм советского образца также был угнетением, со стороны номенклатуры».

Таким образом, в своем нынешнем отношении к марксизму и коммунизму «теологи освобождения» следуют в русле западных коммунистических партий, оставшихся без видимого идеала в лице Советского Союза, но сохраняющих верность духовному идеалу марксизма. Как бы то ни было, их менталитет продолжает оставаться марксистским. Об этом говорит употребление в описании их нынешних действий таких терминов, как «массы» и «борьба». Они и сами причисляют себя к левым: «Верно то, что кризис, поразивший теологию освобождения не является исключительно ее кризисом. Это кризис, который охватывает все левые силы (профсоюзные, партийные, народные и т.д.)»⁶⁵.

Но и здесь им присущ некоторый оптимизм: «Нельзя сказать, что левые находятся в застое или идут назад. Нет. Они идут вперед. Но это продвижение более медленное, чем в недавнем прошлом... Пламень не погас,

только газ, конечно уменьшился... Падение социализма и кризис капитализма не являются последним словом в истории. Если верно то, что социализм потерпел поражение в Европе, также верно и то, что капитализм терпит поражение не только на Юге...»⁶⁶.

Надо сказать, что у «теологов освобождения» есть причины проявлять оптимизм, ибо их положение в определенном смысле более выгодно, чем у политических левых движений: в их теоретической базе есть еще и религиозная составляющая, значение которой за последнее время не только не снизилось, но и существенно выросло. Следующим выгодным условием для «теологии освобождения» является покровительство, каким бы оно ни было, такого могущественного института, как Католическая Церковь, которая, восприняв, как мы уже видели, всю тематику «теологии освобождения», практически поглотила ее.

Итак, «теология освобождения» утверждает, что за последнее время она стала более «смирненной, восприимчивой, плюралистической, открытой ко всем формам диалога», и одновременно она борется с «крайними искушениями, вызываемыми кризисом: догматизмом и релятивизмом»⁶⁷.

Конечно, вернее было бы сказать, что прежние враги «теологии освобождения» приняли новые очертания. Раньше это были «капитализм», «несправедливая система», «социальный грех», теперь у них появились новые имена — «глобализация» и «неолиберализм». Это немного напоминает отношение прогрессистов к коммунизму: если там они отрицают определенный его вид — советский, — продолжая оставаться верными идее как таковой, то в данном случае они как бы в принципе приемлют капитализм, протестуя лишь против двух его особенно уродливых форм. Безусловно, это огромное теоретическое новшество в «теологии освобождения».

По-новому звучат и слова Клодовиса Боффа, описывающего симптомы зла последнего времени: «Нынешние тенденции развиваются не в направлении поляризованного мира, по диалектике “господин-раб”, а в направлении мира, разделенного напополам, по диалектике включенных и исключенных. Мир глобализируется, но это извращен-

ная глобализация: для нее характерно “отделение” огромного большинства»⁶⁸. Есть и более конкретное описание второго постигшего человечество бедствия — неолиберализма: «Как еще слышатся голоса и призывы исключенных среди подлинных рыночных воплей, до которых опустились разговоры о рынке? Актуальными сегодня являются следующие темы: технология, модернизация, планетаризация, включение в мировой рынок, отсутствие регулирования, приватизация, структурные изменения, мобильность капитала, конкуренция, гибкость рынка и т.д.»⁶⁹.

Понятно, что «теологам освобождения» должно быть очень нелегко идти против столь мощных современных тенденций. Они сами это понимают, но иначе поступить не могут, ибо того, по их мнению, требует сама жизнь: положение народа становится еще тяжелее. «Действительно, происходящие процессы: первенство рынка, глобализация, технический прогресс — представляются неизбежными: ничего не остается сделать, как только адаптироваться. Это фатализм «единого мышления». Эта идеология, крайне не действенная для неолиберального капитализма, является доктриной отказа. А для последних это идеология отчаяния»⁷⁰. У выбора «теологией освобождения» этого направления борьбы есть еще и другие — духовные — причины: «Особенно нынешнему неолиберальному процессу дает привилегию идола денег, «Мамону», Церковь Христа не может не быть в оппозиции, пророчествуя против этой культуры»⁷¹.

Однако в том, что касается нынешней Римско-католической Церкви, никак нельзя сказать, что она «пророчествует» против этой культуры, она скорее выступает за глобализацию «с человеческим лицом». «Глобализация будет иметь очень позитивные эффекты, — сказал Папа Иоанн Павел II в своей речи, обращенной к участникам фонда «*Centesimus Annus — Pro Pontefice*» на встрече с ними, состоявшейся в Ватикане 11 сентября 1999 года, — если сможет быть поддержанной сильным чувством абсолютности и достоинства всех людей и тем принципом, что богатства земли предназначены всем»⁷².

Между тем, у «теологии освобождения» есть не только объекты для критики и бескомпромиссной борьбы, но

и направления, так сказать, позитивного плана, где она предлагает осуществить какие-то конкретные идеи.

Главным позитивным направлением «теологии освобождения» безусловно является ее *экологизм*. Это новое учение в ее традиции. Оно стало ее частью с конца 80-х годов, когда «теология освобождения» «расширяла свои горизонты», ища чего-то нового, чтобы всплыть на поверхность общественного внимания, в то время как камень кризиса неудержимо влек ее на дно людского забвения. И прогрессистам удалось найти для себя идеальную тематику: не столь политизированную, но также важную и болезненную. Прежде всего «теологи освобождения» связали экологию со своей извечной тематикой: теперь им уже стал слышаться не только «воплъ бедных», но и «воплъ Земли».

В принципе, можно сказать, что здесь присутствует и новые враги «теологии освобождения». Хосе Рамос Рехидор представляет их так:

В контексте обсуждений 500-летия Завоевания Америки (1992) констатировалось, что, кроме материального и духовного завоевания, также имело место завоевание и *колонизация природы*. Геноцид сопровождался экоцидом (разрушением экосистемы), который выразился в трех формах:

1) хищническое отношение к земным богатствам со стороны колониализма, сопровождавшееся насилием завоевания этих народов и их лесов;

2) экологический империализм, то есть биологические последствия 1492 года: был нанесен удар балансу экосистем и демографическому балансу, вызванному растениями и животными, завезенными колонизаторами, как и вирусы, принесенные европейцами;

3) нынешний экологический кризис, начавшийся около 150 лет назад и сопровождавшийся насильственными формами расхищения природы транснациональными корпорациями и макропроектами, спонсируемыми Всемирным банком⁷³.

Х. Р. Рехидор участвовал в двух латиноамериканских экологических конгрессах: в Первом, который проходил

в г. Монтевидео (Уругвай) 10-17 декабря 1989 года и был организован «Францисканским и экологическим центром информации и развития» (CIPFE), и во Втором, посвященном теме «Кризис, экология и социальная справедливость», проходившем 2-5 декабря 1990 года в г. Буэнос-Айресе (Аргентина) и также организованном CIPFE совместно с неким аргентинским «Фондом Юга». Начиная с этих двух мероприятий, «теология освобождения» стала работать в экологическом направлении.

Во втором из них участвовал и Энрике Дуссель, который предложил на нем «богословие и этику экологического освобождения» с марксистских позиций.

Другие «теологи освобождения» начали в то время разрабатывать «богословие Земли», заключавшееся в двух точках зрения: уважение и сохранение природы и необходимость борьбы, чтобы земля была отдана миллионам «безземельных» — бразильскому политическому движению, о котором будет сказано ниже.

Еще одной вехой на экологическом поприще «теологии освобождения» было заявление 25 бразильских епископов из Амазонии, собравшихся 23 мая 1990 года в итальянском городе Ассизи. Они, с одобрения Национальной конференции епископов Бразилии (CNBB), призвали весь мир «защитить Амазонию». Сама CNBB выпустила в мае 1992 года документ «Церковь и экологический вопрос», где также говорилось об Амазонии. В 1994-1995 годах «теолог освобождения» Джулио Джирарди занимался «экологией с точки зрения освободительной практики индейских народов».

Активнейшим участником экологического движения «теологии освобождения» стал один из ее «столпов» — Леонардо Бофф. Выступая в июне 1992 года на Глобальном форуме в г. Рио-де-Жанейро, он заявил, что необходимо перейти от экологии живых существ, не относящихся к людям, к другой экологии, которая занималась бы всеми существами, живыми и неживыми, относящимися и не относящимися к человеческому роду. На основе этого он анализирует формы взаимоотношений между социальной и экологической справедливостью. Это называется «социальной экологией». «Бедный и угнетенный являются

частью природы, и их положение объективно представляет экологическую агрессию... В этом контексте самыми незащищенными существами являются не киты, а бедные, обреченные на преждевременную смерть», — пишет Л. Бофф⁷⁴. На основе этой парадигмы Бофф с 1993 года разрабатывает темы экотехнологии, экополитики, экологической этики, ментальной экологии и отношениями между экологией, духовностью и космической мистикой. Далее он пришел к идее «экологически-социальной демократии» как альтернативы нынешней модели цивилизации, антропоцентризм которой он отвергает. Так, найдя себе удобную нишу, «теологи освобождения» из «красных» стали «зелеными».

Сами они возводят свои экологические интуиции к некоторым идеям святого Франциска Ассизского, который, как известно, очень любил природу. Он, например, говорил «Брат Солнце», «Сестра Луна», «Брат Волк» и «Сестра Земля». Возможно, так он выражал свою любовь ко всякой твари, но у «теологов освобождения» любовь оказывается более избирательной — всегда находится кто-то, кто виноват более других: «Что касается социально-экологического кризиса, ответственность Юга гораздо меньше ответственности Севера»⁷⁵.

Либерализм нынешней «теологии освобождения»

Осуждая неолиберализм в экономике, в своем нынешнем морально-этическом учении «теология освобождения» следует в русле именно либеральных идей. В принципе, примером либерального мышления является и то, что на основе изобретенной Л. Боффом «экологически-социальной демократии» Хосе Рамос Рехидор хотел бы построить «новую плюралистическую, мультиэтническую, мультикультурную и мультирелигиозную цивилизацию»⁷⁶.

А Клодовис Бофф в своей книге «Церковь для третьего тысячелетия» в очередной раз в истории «теологии освобождения» расширяет рамки понятия «бедных», постоянно находящихся в центре ее богословствования. Он пишет о том, как он хочет, чтобы поступала Церковь:

«Милосердие распространяется также на всех тех, которых осуждают все моральные и религиозные системы

и которые называются “грешниками”, изгоями, пропавшими, несчастными. Список здесь длинный, разделенный на традиционные и другие, новые, категории: проститутки, матери-одиночки, разведенные и вновь женатые, священники и монахи, которые “оставили”, гомосексуалисты, вовлеченные в торговлю наркотиками, жертвы СПИДа и т.д... Церковь Распятого не должна знать никакого вида исключений... Независимо от ярлыков, будь они культурными, политическими, моральными или религиозными, каждого человека нужно уважать, принимать и любить»⁷⁷.

Конечно, в таком подходе многое требует разъяснения. К. Бофф перечисляет категории лиц, подпадающих под определенные прещения в Римско-Католической Церкви. Вызвана ли его забота, например, о гомосексуалистах стремлением помочь людям избавиться от этого греха или это просто попытка «демократизировать» мышление Церкви, сделать его более «толерантным»?

Далее К. Бофф пишет: «Церковь должна помочь всем этим «пропавшим» переделать свое существование, начать путь воскресения и новой жизни. Ибо любовь всегда приглашает к освобождению и свободе, к возрастанию и преодолению себя»⁷⁸. Что, опять же, здесь имеется в виду под «новой жизнью» — избавление от греха или от дискриминации за него? Кто должен преодолевать себя — человек, страдающий определенным грехом, или те, которые, по мнению К. Боффа, должны научиться этот грех терпеть? К сожалению, будучи уже знакомыми с общими настроениями «теологии освобождения», мы имеем все основания предполагать, что в обоих случаях в виду имеется второе.

Новая духовность «теологии освобождения»

К сожалению, далеко не на первом месте в нынешней повестке дня «теологии освобождения» стоит вопрос о ее духовности и мистике. Для этого даже приходится делать специальную оговорку: «Перед богословием стоит не только вопрос материальной нищеты, но также и экзистенциальной и духовной нищеты современного мира... Это означает, что богословие призвано быть не только освободительным, но и заявлять о своей особой богословности»⁷⁹.

Но так или иначе, этот вопрос присутствует. Ставить его заставляет сама жизнь: «То, что происходит — это смещение исторической проблематики. Акцент переходит от социального освобождения к духовному смыслу жизни таким образом, что он становится жизненным и приоритетным вопросом... Так, святыня сегодня стала проблемой общества, хотя она и не является собственно социальной проблемой (если рассуждать с помощью прежних категорий)»⁸⁰.

Тут прогрессистам есть о чем посетовать на самих себя: «Проблематика духовного обеднения, порожденного «разочарованием в мире» посредством научно-технической рациональности, не была предупреждена теологией освобождения с такой быстротой и точностью, как это сделала институциональная Церковь и движения мирян»⁸¹. Иначе, собственно говоря, и не могло быть, потому что в течение всей своей истории «теология освобождения» смотрела совсем в ином направлении — материальном, политическом — каком угодно, только не «спиритуалистическом». Теперь же прогрессисты вспомнили, что «керигматическое сияние Церкви не появляется и не поддерживается иначе, как только от пламени духовного опыта», и что «источник миссии — внутренний»⁸².

По мнению К. Боффа, Церковь «третьего тысячелетия» должна быть «пропитанной сиянием Духа... преобразованной фаворским светом»⁸³. Мистика, сверхъестественность должны стать ее неотъемлемыми частями. Мистичность Церкви он представляет следующим образом:

1) Церковь духоносная. Церковь Духа Святого, а не Христа «по плоти». 2) Церковь созерцательная... Церковь, кто знает, неомонашеская, в смысле умения быть одному, перед Богом, в «анакорезе»... Поэтому это также должна быть Церковь бескорыстная, без функционализаций какого-либо рода, даже освободительных. 3) Мистагогическая, которая умеет посвящать в опыт Духа, в божественные таинства... Поэтому это также должна быть Церковь, которая сохраняет «стыдливость таинств», которая «не мечет бисера перед свиньями» (Мф. 7:6)⁸⁴.

Вот такой сдвиг в сознании у «теологов освобождения». Хотя возможно, что только у К. Боффа. Его брат

Леонардо, например, продолжает писать о Христе как о политическом узнике⁸⁵. Да и у самого Клодовиса говорится о духовной составляющей церковной жизни как о хорошем подспорье для ее социальной деятельности, которая явно ставится на первое место⁸⁶. Где же тогда бескорыстность его «мистической» Церкви?

Но, как бы то ни было, отрадно, что в среде «теологов освобождения» все же раздаются подобные голоса, призывающие в трудную минуту кризиса их движения обратиться, наконец, не к словам о Боге, а к живому общению с Ним.

«Теология освобождения» и человеческий фактор

Речь пойдет как об отдельных случаях и тенденциях, демонстрирующих остаточное влияние «теологии освобождения» на жизнь общества, в основном латиноамериканского, так и о своеобразных конкурентах этого движения, занявших его место в сводках новостей, богословских дискуссиях и, главное, в умах и сердцах людей. И те и другие случаи опираются на человеческий фактор: если о «теологии освобождения» еще где-то говорят, то это происходит благодаря людям, оставшимся ей верным, ибо сама она как идейное течение практически ушла в историю; а богословские течения, пришедшие ей на смену, опираются лишь на большое количество своих последователей, в идейном плане мало чего представляя из себя.

В апреле 1997 года Бразилию всколыхнуло событие, которое многие в этой стране восприняли как новый всплеск активности прогрессистов. На первый взгляд, событие было не очень значительным, но оно могло с таким же успехом являться и верхушкой некоего очень опасного айсберга. Оно состояло в том, что на 35-й генеральной ассамблее бразильских епископов, состоявшейся в городе Итаити (штат Сан-Паулу) был зачитан документ, весьма жестко критикующий политику президента Фернандо Энрике Кардозо. Там содержалось серьезное обвинение в коррумпированности правительства и парламента и, кстати, критиковался неолиберализм экономической политики президента. Это вызвало бурный протест последнего, он назвал заявления документа «ложными, дискре-

дитирующими Конгресс и оскорбляющими правительство»⁸⁷. Сам президент, между прочим, является социал-демократом и во времена военной диктатуры придерживался левых взглядов, т.е. идейно был близок прогрессистам.

При первых же признаках недовольства главы государства Национальная конференция бразильских епископов (CNBB) принесла ему свои извинения. Вещь немыслимая каких-нибудь 20 лет назад, когда CNBB была передовым отрядом католического прогрессизма. Тем более что обвинения, представленные в документе, скорее всего, являются правдой: коррупция в бразильских коридорах власти ни для кого не является секретом: вот уже сто с лишним лет она стала «доброй» традицией этой страны. Но политика Ватикана, который, как мы уже знаем, упорно, год за годом увеличивал количество консерваторов среди латиноамериканского епископата, замещая ими вакантные кафедры, дала о себе знать, и епископы извинились.

Потому, собственно говоря, и всколыхнулась бразильская общественность, узнав о грозном документе епископата, что уже привыкли за последние годы к покладистости CNBB, и нынешние смелые обвинения показались им чуть ли не возвратом назад, к боевым прогрессистским временам. Оправдываясь перед президентом страны, представители Епископской конференции сообщили, что документ был подготовлен Бразильским институтом развития (Ibrades), органом, связанным с CNBB, но что он «не выражает мнение епископата»⁸⁸. Таким образом, стало ясно, что дух прогрессизма, «теологии освобождения» все еще гнездится даже в учреждениях бразильского епископата, несмотря на присутствующее среди него консервативное большинство. Потом оказалось, что Ibrades организовывал семинары с участием того же Клодовиса Боффа. Еще одним органом CNBB с остающейся прогрессистской направленностью является Пастырская земельная комиссия. И это, как мы сейчас увидим, не случайно.

Еще один феномен современной латиноамериканской жизни. Бразильское политическое движение сельскохозяйственных рабочих, выступающих за аграрную реформу. Так как их главным требованием является справедливое распределение пустующих земель среди тех, кто желает

на этих землях работать и таким образом спастись от нищеты, то их объединение называется просто: «Движение безземельных», а сами они — «безземельными». В Бразилии оно известно по своей португальской аббревиатуре MST (Movimento Sem Terra).

Идея этого движения зародилась в 1982 году на встрече представителей различных Пастырских земельных комиссий Католической Церкви с представителями Центрального совета бразильских профсоюзов (CUT), Трабалистской (Трудовой) партии Бразилии и еще нескольких профсоюзных движений. Далее оно стало развиваться почему-то на юге страны, хотя все бесхозные земли находятся в основном на севере. Но дело в том, что развивалось оно на основе «базовых церковных общин» «теологии освобождения», которых на юге, в родных местах братьев Бофф, наверное, было больше. Этот религиозный аспект своей деятельности «безземельные» сохранили надолго. «Мы дети Церкви, — говорит один из лидеров MST Жилберто Портес де Оливейра, — 90% наших людей начали свою борьбу в пастырских комиссиях»⁸⁹.

По крайней мере, сначала это была действительно борьба, в буквальном смысле, потому что «безземельные» начали выступать за аграрную реформу с помощью довольно агрессивных методов. Они захватывали пустующие сельскохозяйственные угодья — фазенды — и организовывали там свои общины. Владельцам фазенд это не очень нравилось, и они всеми способами противились намерениям безземельных. Дело часто доходило до того, что фазендейро — владельцы фазенд — с оружием в руках и с помощью наемных охранников защищали свою собственность. Многие «безземельные» сложили свои головы в боях с ними. Но немало было и потерь со стороны землевладельцев. Надо сказать, что MST объединяет в своих рядах очень большое количество людей: в 1997 году в Бразилии их насчитывалось 29,5 тысяч человек. Это немало для организации, члены которой ведут полукочевой образ жизни, передвигаясь по стране большими группами — по несколько сот человек — наподобие цыганских таборов, с семьями и всем необходимым для жизни, разбивая лагерь на местах своих временных пристанищ, в поисках земель-

ных участков, где можно было бы остаться навсегда. Они постоянно демонстративно носят с собой сельскохозяйственные орудия, являющиеся их символами, — серпы и мачете — и в крайнем случае представляют собой внушительную боевую силу. А крайних случаев в жизни «безземельных» случается довольно много. Бывало, в отдельных городках они устраивали погромы супермаркетов. Правда, если в деятельность «безземельных» вмешивается полиция, они, как правило, терпят поражение за счет преимущества у стражей порядка в огневой мощи, которую те не задумываясь применяют против владельцев серпов и мачете. В результате все выливается в убийства «безземельных», самое крупное из которых произошло в апреле 1996 года в бразильском штате Пара: тогда погибло 19 борцов за аграрную реформу.

Пик деятельности «Движения безземельных» пришелся на конец 1990-х годов. В 1997 «безземельные» предприняли грандиозный 60-дневный марш на столицу, где им была предоставлена возможность высказать свои требования правительству, а их лидеры были приняты президентом страны Фернандо Энрике Кардозо. Видимо, узнав из результатов опросов общественного мнения, что 94% бразильцев считают, что «безземельные» должны бороться за аграрную реформу, 88% выступают за то, чтобы правительство конфисковало все пустующие, некультивируемые земли и распределило их среди «безземельных», а 85 % считают захваты собственности важным оружием борьбы, власти решили расправиться с MST не кнутом, а пряником⁹⁰. И им это удалось. Они начали разлагать верхушку движения, сделав из ее лидера, когда-то непримиримого Жозе Раиньи, своего агента, который стал докладывать в определенные правительственные инстанции о готовящихся захватах и прочих решительных действиях, лишая тем самым внезапного действия свое же движение. Делал он это в обмен на помощь правительства в деятельности организованного им из «безземельных» кооператива, фактическим владельцем которого он стал и на махинации внутри которого чиновники закрывали глаза.

Но помимо таких неблагоприятных действий правительство действительно всерьез занялось проблемой «беззе-

мельных». Им стали мало-помалу давать землю, всячески способствовать законной сельскохозяйственной деятельности их кооперативов, постепенно превращая их, таким образом, из социально опасных бродяг в фермерский класс. Как бы то ни было, «Движение безземельных» до сих пор остается в силе и переживает пик популярности. Парадокс состоит в том, что «теологи освобождения», будучи, собственно говоря, его зачинателями, никак себя в связи с ним не проявили.

Во время многих своих крупных мероприятий, кроме, разумеется, штурмов супермаркетов, «безземельные» были опекаемы Церковью. Например, в ходе марша на столицу в каждом городке их встречали священники, приносили пищу, одежду, предоставляли ночлег в своих приходах, служили мессы. Были отдельные священнослужители-энтузиасты и среди самих «безземельных». Грандиозная месса под открытым небом была отслужена ими для всех участников марша уже в столице. Во всей этой опеке, правда, тоже есть один парадокс: Католическая Церковь является одним из крупнейших землевладельцев в Бразилии. Конечно, есть такой пример, как епископ города Волта Редонда (штат Рио-де-Жанейро) Валдир Калейрос, устроивший на землях своей епархии 200 семей «безземельных», но далеко не все в Церкви следуют его примеру.

Несмотря на это, главной политикой Национальной конференции бразильских епископов является поддержка и опека MST. Этим и объясняется та трогательная забота, которой духовенство окружило «безземельных». При свойственной Католической Церкви жесткой централизации и иерархической дисциплине распоряжения начальства быстро распространяются по всем инстанциям и затем старательно выполняются.

Возможно, подобная симпатия к «безземельным» зиждется на прогрессистских настроениях, все еще остающихся среди бразильского епископата, но собственно «теология освобождения» не имеет к этому отношения. Вместо того чтобы стать идейным, богословским знаменем и фундаментом движения, которое, по сути дела, выражает все их идеалы — «воплъ бедных», борьбу с «социальным грехом» — «теологи освобождения», в лучшем случае, ограничивают-

ся выражением своего сочувствия «безземельным». В чем причина этого? Неужели кризис настолько надломил их, что не хватает сил сконцентрироваться для решающего удара? А ведь тесное сотрудничество «теологии освобождения» с MST могло бы вывести ее из забвения и тем самым из кризиса. Но причина также может быть скрытой и весьма деликатной. Например, такой непростой вопрос, как финансирование. Здесь кроется еще один, уже третий, парадокс: оказывается, все проекты «теологии освобождения» финансировались Католической Церковью Германии. Это при том, что немецкие католики — и епископская конференция и отдельные богословы, вроде кардиналов Допфнера и Ратцингера, — всегда были главными ее критиками.

Все происходило следующим образом. Германия как богатейшая из стран с католическим населением имела семь агентств для филантропической помощи братьям-католикам за рубежом, одно из которых, «Мисереор», предназначалось для поддержки проектов католического развития во всей Латинской Америке. Бразильская же Католическая Церковь всегда была единственным самым большим получателем братской помощи единоверцев со всего мира. Вот так, приходя в Бразилию, деньги доходили до различных «базовых общин». Но в 1993 году было создано восьмое агентство — «Реновабис», целью которого стала помощь католикам Восточной Европы. Вслед за немцами, все остальные западные католические финансовые доноры бросились восстанавливать структуры РКЦ на освободившихся от коммунизма пространствах. Денежный поток в Латинскую Америку поиссяк. Это усугубило кризис «теологии освобождения». Между тем, как ни странно, «Движение безземельных» продолжает получать огромную помощь из-за рубежа. Может быть, в основе нынешнего отношения «теологии освобождения» к MST лежит скрытое чувство соперничества? Так или иначе, факт остается фактом: возможность «всплытия» на волне популярности «безземельных» была «теологами освобождения» безнадежно упущена. А тем временем на латиноамериканской общественно-религиозной сцене появляются новые действующие лица — на этот раз, прямые соперники и конкуренты прогрессистов.

Подобно тому как в бразильской политической жизни главным феноменом, приковывающим к себе внимание общества, является «Движение безземельных», так в религиозной жизни этой страны аналогичным явлением, безусловно, является движение «Католическое харизматическое обновление».

Заметим, что, описывая нынешнее состояние «теологии освобождения», речь приходится в основном вести о Бразилии, потому что эта страна, будучи в свое время, как мы уже говорили, главным «полигоном» этого богословского течения, и сегодня продолжает демонстрировать наибольшие его остаточные явления. Кроме того, являясь крупнейшей по территории латиноамериканской страной и несомненным лидером региона по большинству показателей, как положительных (довольно развитая экономика), так и отрицательных (социальное расслоение), Бразилия, что называется, «задает тон» во многих тенденциях политической, культурной и религиозной жизни Латинской Америки.

Итак, о популярности католических харизматиков в Бразилии свидетельствует само количество людей, собирающихся на их богослужения. Например, 18 октября 1999 года более 160 тыс. человек собралось на харизматическую мессу, проходившую на знаменитом стадионе «Маракана» в Рио-де-Жанейро. В ноябре того же года месса, проводившаяся харизматиками на открытом воздухе в Сан-Паулу, объединила уже 600 тыс. человек. Давно превзойден рекорд посещаемости концертов знаменитых певцов Фрэнка Синатры и Пола Маккартни, выступавших на «Маракана» соответственно в 1981 и 1991 годах⁹¹. Невзятой остается лишь, выражаясь спортивным языком, «отметка» Папы Иоанна Павла II: во время своего посещения Бразилии в 1997 году он собрал на открытую мессу в Рио 2 млн. Но, судя по темпам, с которыми растет количество последователей «Харизматического обновления», рекорд понтифика продержится недолго.

Чем же привлекает это движение такое огромное число людей? Теми же факторами, что влекут в свои ряды многочисленные, особенно в Латинской Америке, пятидесятнические секты — протестантские харизмати-

ки: живость, эмоциональность богослужений, их бешеный, доводящий до исступления, до транса ритм, и, кроме того, чудеса, исцеления, «изгнания бесов» и «говорение на языках» — словом, то, что называется в подобной среде «присутствием Духа». Весь этот набор присутствует в практике молодых бразильских католических священников, становящихся буквально «звездами» телеэкранов и радиоволн, любимцами многомиллионной публики.

Кто же они такие, эти нынешние герои, подвигающиеся на бразильской духовной ниве? Безусловно, «звездой» первой величины является 33-летний священник Марсело Росси, бывший учитель физкультуры, однажды почувствовавший пастырское призвание. Это он собрал на уже упоминавшуюся мессу в Сан-Паулу 600 тыс. человек. Это у него есть все шансы обогнать Папу Римского: если в 1997 году он собирал на свои богослужения 5-6 тыс. молящихся, то на отслуженной им в конце 1998 года рождественской мессе было уже 50 тыс. человек⁹². Прогресс налицо.

Кроме того, у отца Марсело есть одно неоспоримое преимущество перед Папой — он поет. И как поет! В 1998 году он продал 2,7 млн. экземпляров своего компакт-диска «Песни хвалы Господу» и стал вторым по раскупаемости певцом Бразилии, уступив лишь одной рок-группе⁹³. Можно предположить, что с этим творческим коллективом отец Марсело конкурировал вполне на равных, ибо в его песнях духовное лишь содержание, а стиль, как и всех его богослужебных песнопений, тот же — «поп» и «рок». Его песня «Возденьте руки ко Господу» стала популярной на всех бразильских дискотеках. Исполняется она тоже соответствующим образом: отец Марсело изобрел так называемую «аэробiku для Бога» (пригодился-таки опыт учителя физкультуры) — вполне дискотечный танец. Молодежи эта «духовность», конечно, очень нравится, в чем и залог успеха отца Марсело у этой аудитории.

Не забыл сей ревностный пастырь и о родителях своих юных поклонников. Почитатели отца Марсело рассказывают о многих чудесах — исцелениях, совершившихся по его молитвам. Сам он это скромно отрицает,

утверждая, что «исцеление — это естественный процесс восстановления гармонии силой Божией»⁹⁴. Тем не менее, на своих богослужениях он освящает воду, которой затем окропляет больных людей или их фотографии и одежду, принесенные родственниками. Окроплению также подвергаются ключи от машин и домов, для их сохранности. По фотографиям же отец Марсело изгоняет бесов. Освящает он и соль, которую его паства потом уносит домой и благоговейно употребляет в пищу, добавляя понемногу к обычной соли. Некоторые почитатели отца Марсело слушают его радиопередачи с руками, возложенными на приемник. А его ежедневная радиоаудитория исчисляется 800 тыс. человек. Были у него на мессах и случаи «глоссолалии»⁹⁵. Об отце Марсело еще пойдет речь ниже, ибо он, опять же, является центральной фигурой в харизматическом движении бразильских католиков, но далеко не единственной.

Ближайшими его соратниками являются также молодые священники, служащие в Рио-де-Жанейро — отцы Зека и Жоржао. Они известны широкой публике именно под этими кличками, произведенными из их имен — соответственно Жозе (Иосиф) и Жорже (Георгий). Прозвища эти как нельзя лучше соответствуют образу их служения: батюшки работают в основном с молодежью. Методы их пастырской работы с подрастающим поколением такие же, как и у отца Марсело — песни и танцы. Как и отец Марсело со своей аэробикой, оба эти священника отдают дань физическому воспитанию: падре Зека, например, занимается виндсерфингом на пляжах Рио-де-Жанейро, где заодно и проповедует, а падре Жоржао любит волейбол⁹⁶. Кроме того, у падре Зеки есть еще одно увлечение — он рок-гитарист и также выпустил свой компакт-диск, в одинаковом стиле с отцом Марсело, но с загадочным названием «Бог — это десять». Хотя, возможно, в этом названии нет ничего загадочного, ведь падре Зека мастерски владеет молодежным жаргоном, на котором данное изречение может иметь какой-то глубокий духовный смысл.

Итак, эти три священника являются главными действующими лицами того взрыва интереса к католическо-

му харизматическому движению, который проявился в Бразилии за последние шесть лет. Мы говорим именно о появлении интереса, а не о появлении самого движения, потому что оно существует в этой стране уже давно, более 30 лет, но такая невиданная популярность к нему пришла только сейчас.

Само харизматическое движение в лоне Католической Церкви зародилось в 1963 году в США в качестве сознательного подражания практике пятидесятнических сект с целью улучшения «товарного вида» католической веры. Именно такой терминологией оперируют адепты этого течения. Один из его отцов-основателей, американский священник-иезуит Эдвард Доуэтри говорит, что Католическая Церковь должна «очаровывать своих клиентов»⁹⁷. «У нас, — утверждает он, — есть самый лучший продукт, какой только может быть, — Бог»⁹⁸. Именно Эдвард Доуэтри вместе с другим американским священником-иезуитом, Харольдом Хэмом, принес харизматическое движение в Бразилию в 1969 году. В 1980 он основал харизматическую «Ассоциацию Господа Иисуса».

В этом движении всегда были свои «поющие священники», некоторые из которых поют все эти 30 лет. Как, например, падре Зезиньо (еще одна кличка вместо имени), который записал 98 дисков и продал 5 млн. их экземпляров. Отцам Марсело и Зеке до него далеко, но он в течение всего этого времени и мечтать не мог о таком успехе, как у них.

Харизматическое движение было не очень заметным на общем религиозном фоне Бразилии. Достаточно сказать, что бразильская иерархия никак не реагировала на деятельность «поющих священников»: тогда, до 90-х годов, были свои «герои дня» — борцы за счастье народное, «теологи освобождения». Между тем к 1994 году отец Эдвард Доуэтри имел уже 4 млн. последователей. То есть его движение, несмотря на незаметность, было довольно стабильным.

В чем же секрет того, что к 1997 году, всего за три года, их количество удвоилось — стало 8 млн.? Конечно, эпицентром этого взрыва был отец Марсело Росси. Но чем смог он привлечь такие массы людей? Как отмечает

бразильская пресса, оратор он неважный, в епархиальной семинарии Сан-Паулу, где он учился, оценки у него тоже были средненькие⁹⁹. Эта же пресса — влиятельная газета «Эстадо де Сан-Паулу» («Штат Сан-Паулу») — дает свое объяснение данного феномена. Оно, так же, как и сами идеи харизматического движения, выдержано в маркетинговом, рыночном духе. Просто отец Марсело «всегда демонстрировал чувствительность к нуждам верующих»¹⁰⁰. Кроме того, у него есть бесспорная харизма, молодость, привлекательность. В песнях его «музыка имеет мало значения, важен ее заразительный эффект, ее первобытный ритмический характер (который почти заставляет выполнять движения такого же первобытного танца...)»¹⁰¹.

И всем этим воспользовалась индустрия развлечений. Так как свой круг поклонников у отца Марсело уже был, звукозаписывающие фирмы «расширили круг охвата поющего священника, вытащили его из религиозного гетто на алчные электронные подмостки, создающие изменчивые потребности бездумного потребления»¹⁰².

Доля истины в этих утверждениях газеты, безусловно, есть. Коммерческая составляющая деятельности отца Марсело Росси очень велика. Ярчайшим примером этого является фирма с любопытным названием «Византийские четки», которая организует производство и продажу всей религиозно-сувенирной продукции, сопутствующей служению «звездного» священника: свечей, медальонов, компакт-дисков, видеокассет и, конечно же, самих четок. Последние называются византийскими не потому, что отец Марсело решил обучить свою паству практике Иисусовой молитвы, а из-за своей формы, действительно напоминающей не традиционные католические, а православные четки. В кругу же его последователей они выполняют, как кажется, скорее чисто декоративные функции.

Фирма оформлена на имя самого отца Марсело, управляет же ею его мать, Вилма Росси. Предприятие небольшое, но приносит владельцам неплохую прибыль: только на четках они зарабатывают около 60 тыс. долларов США в месяц¹⁰³. Продукцию распространяют 350 киосков, расположенных около нынешнего места служения отца Марсело — бывшей фабрики, цеха которой, общей площадью

20 тысяч квадратных метров были превращены в храм, чтобы вмещать многие тысячи его почитателей.

Правда, этот бизнес принес отцу Марсело и некоторые неприятности: фирмой заинтересовались налоговые органы, заподозрившие в ней что-то неладное, и церковное начальство, ведь по католическому каноническому кодексу приходской священник не должен быть вовлечен ни в какую коммерческую деятельность.

В пользу рыночной версии объяснения столь небывалого успеха движения «Католическое харизматическое обновление» говорит и тот факт, что в Бразилии был недавно создан «Бразильский институт католического маркетинга», проводящий исследования в этой области и регулярно созывающий различные конференции с участием важных чинов Ватикана¹⁰⁴. То есть сама идея религиозного маркетинга воспринимается как нечто само собой разумеющееся.

Между тем, католическое харизматическое движение в Бразилии является именно религиозным феноменом, ибо демонстрирует ту жажду духовную, которая скопилась у миллионов простых людей за время господства в латиноамериканском католицизме крайне политизированных течений, в частности, «теологии освобождения». Предположим, что фигуру отца Марсело России открыла и создала индустрия развлечений, но она сделала это, чутко уловив религиозные чаяния и настроения большинства народа.

Можно смело сказать, что нынешний успех бразильского «Католического харизматического обновления» — это стихийная ответная реакция на «теологию освобождения». Стихийная — потому что она не была специально организована Ватиканом, который, как мы увидим ниже, опять же, сумел успешно ею воспользоваться.

О религиозной стихийности этого действительно полукommerческого явления говорит неоднозначность реакции на него со всех сторон: официального Рима, бразильской иерархии, консервативного и прогрессистского крыла Бразильской Церкви. Ватикан, в лице своего главы, Папы Иоанна Павла II, одобрил бразильское харизматическое движение. В Бразилии это озвучил его друг, консерватив-

ный кардинал Эуженио Араужо Салес, архиепископ Рио-де-Жанейро, заявивший об «интегральной поддержке» католических харизматиков¹⁰⁵. В этом нет ничего удивительного, ибо при радикальности методов их проповеди ее содержание в плане вопросов морали остается сугубо консервативным: отцы Марсело, Зека и Жоржао как один осуждают аборты, внебрачный секс, гомосексуализм и прочие подобные явления, волнующие современное человечество¹⁰⁶. А радикализм методов проповеди уже давно, по крайней мере, со Второго Ватиканского собора, не смущает Рим, он вполне вписывается в рамки предложенной Папой «новой евангелизации».

Правда, отец Марсело претерпел со стороны Ватикана нечто вроде «обязательства молчания», наложенного в свое время на Леонардо Боффа. Из Рима в адрес нескольких бразильских епископов пришли циркуляры, рекомендовавшие им «контролировать деятельность священников, которые в последнее время уделяют больше внимания мирским делам, чем церковным»¹⁰⁷. Этот контроль выразился в том, что в середине 1998 года начальство посоветовало отцу Марсело, по возможности, воздерживаться от интервью в течение определенного времени, что и было им исполнено. Отец Зека в Рио-де-Жанейро прекратил давать интервью, не дожидаясь «советов» начальства¹⁰⁸. Эти меры Ватикана носили, однако, скорее превентивный характер, чем были каким-то серьезным прещением.

Еще более осторожной была реакция на харизматиков со стороны CNBB, Национальной конференции бразильских епископов. В 1994 году она подготовила документ, предупреждающий их о том, чтобы, «совершая исцеления, они не показывали себя некими чудотворцами и волшебниками»¹⁰⁹. «Главное, чтобы харизматики не забывали, что они являются не отдельной Церковью и были вовлечены в социальную доктрину Церкви», — сказал генеральный секретарь CNBB, дон Раймундо Дамашсено¹¹⁰. Не будем между тем забывать, что CNBB является органом, деятельность которого просто обязана основываться на осторожности и компромиссе, ибо она объединяет в своих рядах представителей двух непримиримых направлений — консерваторов и прогрессистов.

Реакцию же на харизматиков консервативного крыла бразильской иерархии и духовенства можно кратко выразить так: общая поддержка, но с некоторой опаской. Ярким примером этого является отношение, высказанное архиепископом Диамантины Пауло Лопесом де Фариасом, известным консерватором. «Новая евангелизация, предложенная Папой Иоанном Павлом II, — говорит он, — должна происходить зажигательно, с помощью новых методов, и эти священники проповедуют там, куда раньше благовествование не доходило»¹¹¹. (Наверное, имеются в виду пляжи и дискотеки.) Но при этом он добавляет: «Церковные власти должны пристально наблюдать за действиями харизматиков. Это не богословские ограничения, а координационные, ибо такие движения всегда рискуют обесценить то хорошее, что имеют»¹¹². Поддерживает отца Марсело и его епархиальный архиерей, епископ Санто-Амаро, пригорода Сан-Паулу, Фернандо Фигейредо. В общем, поддержки со стороны консерваторов харизматическое движение получает все-таки гораздо больше, чем критики. И этому есть свои весомые причины.

Социолог Педро Ассис де Оливейра из Католического университета бразильской столицы, г. Бразилиа, считает, что многие епископы поддерживают харизматическое движение, потому что оно «ставит заслон распространению пятидесятнических сект в Бразилии»¹¹³. А это распространение, как мы уже видели, представляет собой большую угрозу для бразильского католицизма. В январе 1999 года газета «Эстадо де Сан-Паулу» писала: «Последние данные Фонда Жетулио Варгаса и Института изучения религии показывают, что что практикующие члены евангелических сект составляют 20,2% населения Большого Рио, в то время как практикующие католики, разрушая образ Бразилии как «католической страны», не превышают 14,5%»¹¹⁴. Уже цитировавшийся нами консервативный архиепископ Диамантины Пауло Лопес де Фариас говорит: «Люди, крещенные в Католической Церкви, но не участвующие в ее жизни, становятся уязвимыми для сект»¹¹⁵. Поэтому главная заслуга католических харизматиков, по мнению священника Фернандо Алтмейера, бывшего в 1997 году советником тогдашнего архиепископа

Сан-Паулу, кардинала Пауло Эваристо Арнса, состоит в том, что они «приводят людей в лоно Церкви»¹¹⁶.

Также бесспорно привлекательным для консерваторов моментом является сильный акцент харизматиков на своей принадлежности именно к Католической Церкви. Темой собрания, организованного отцом Марсело на сан-паульском стадионе «Морумби», в котором принимали участие 70 тыс. верующих (только на стадионе, еще 30 тыс. стояли снаружи), было: «Я счастлив быть католиком»¹¹⁷.

Фактором, наверное, очень сильно импонирующим консерваторам, является тот окончательный разгром «теологии освобождения», который в настоящее время, вольно или невольно, совершают харизматики. Они не опровергают ее идейно, не выступают против нее публично. Напротив, отец Марсело Росси говорит, что не встречает никакого сопротивления со стороны прогрессистски настроенных епископов: «Мы все члены Апостольской Римско-Католической Церкви. Как пальцы одной руки»¹¹⁸. Но они отнимают у прогрессистов главное — людей, человеческий фактор. Причем, за харизматиками, конечно, вместе и со «средним классом», идут те, кто раньше шли за «теологами освобождения», — бедные. Все эти многотысячные толпы на их богослужениях состоят в основном не из богатых. В Бразилии не так много богатых. Газеты пишут, что среди предметов, выставляемых прихожанами отца Марсело для окропления святой водой, наиболее распространенным является регистрационная карточка безработного¹¹⁹. Так, с помощью чуда, люди надеются получить работу. А их духовный отец поддерживает эту надежду: на уже упоминавшейся рождественской мессе в конце 1998 года он заявил, что самым большим сражением 1999 года будет борьба с безработицей¹²⁰. Кстати, эти экзальтированные многолюдные богослужения отца Марсело называются им самим не иначе как «мессы освобождения»¹²¹. Таким образом, получается, что в какой-то мере харизматики бьют «теологию освобождения» ее же оружием.

На базовом, низовом уровне движение «Католическое харизматическое обновление» имеет такую же структуру,

как и «теология освобождения» — небольшие «группы молитвы», которые в настоящее время успешно подменяют собой «базовые церковные общины». Группы эти существовали во время всего 30-летнего присутствия харизматического движения католиков на бразильской земле. В одну из них входила мать будущего священника Марсело Росси. Однажды она привела туда сына, ему понравилось, и он стал тем, кем стал. Сейчас в Бразилии 60 тыс. «групп молитвы», но их отец-основатель Эдвард Дуэтри, при наличии такого успеха у его движения, планирует в скором времени довести их число до 180 тыс.¹²².

Не менее страшным, чем все вышеперечисленное, для «теологов освобождения» должен быть тот факт, что харизматики отнимают у них и семинарии, т.е. все больше распространяют свое влияние на умы и сердца учащихся. Влиятельный бразильский журнал «Исту э» («Это есть») опубликовал следующие данные, предоставленные Национальной конференцией бразильских епископов, об эволюции взглядов семинаристов за более чем 10 лет (в процентах)¹²³:

Планируемые направления деятельности	1982	1993
Базовые церковные общины	29,7	15,8
Земельная пастырская деятельность	16,5	7,3
Права человека	11,2	5,9
Личные консультации	7,2	9,4
Преподавание в школе	6,2	9,5

Как видим, традиционные направления деятельности «теологии освобождения» теряют свою популярность среди будущих пастырей. В связи со всем этим не удивительно, что «теологи освобождения», прогрессисты являются главными критиками католического харизматического движения в Бразилии. И именно по этой причине они вновь хоть как-то стали заметны на бразильской общественно-религиозной сцене. Как это ни парадоксально, не близкое им по духу «Движение безземельных», а их соперники, конкуренты — харизматическое движение — снова вывели имена и мнения «теологов освобождения» на страницы прессы. Имена — те же, что звучали и в эпоху расцвета прогрессистского движения, а мнения, как правило довольно предсказуемы.

Начнем с представителей иерархии. Известный бразильский прогрессист, кардинал Алоизио Лоршейдер выражает свои пожелания харизматическим «группам молитвы»: «Пусть это будет не отчуждающая молитва, лишенная какой-либо связи с социальными проблемами. Нельзя отделять любовь к Богу от любви к ближнему»¹²⁴. Понятно, что дипломатичный кардинал указывает на то, что, по его мнению уже имеет место в молитвенной практике харизматиков. Не менее дипломатично он рассуждает об отношениях между «группами молитвы» и «базовыми общинами»: «Это не должны быть конфликтные отношения, хотя бы потому что базовые общины затрагивают самую суть Церкви, они являются Церковью в самом маленьком измерении. Обновление (харизматическое. — *И. В.*) характеризуется прежде всего тем, что оно является движением духовности, и оно не должно терять эту характерную черту. И не следует думать, как некоторые уже это делают, что базовые общины — это коммунистические ячейки внутри Церкви. Это большая ошибка»¹²⁵.

Интересный ход мысли у кардинала: политизированные «базовые общины» являются крохотной моделью Церкви и поэтому достойны уважения. Получается, что «группы *МОЛИТВЫ*» с их «духовностью» таковой моделью не считаются. В чем же тогда, по мнению Лоршейдера, смысл церковной жизни — в политике или в духовности и молитве?

В таком же ключе мыслит и другой известный епископ-прогрессист, Педро Казалдалига: «Я не против музыки и танцев, но боюсь, что это превратится в шоу для средств массовой информации, полное эмоций и «аллилуиа», но без какого-либо отношения к истинной вере и замыслу Божию. Как милосердный самарянин, нельзя забывать о социальной и экономической деятельности (Церкви. — *И. В.*)»¹²⁶.

Опять же, какую веру Казалдалига считает истинной? Сам же он и отвечает, говоря о социальной и экономической деятельности. Это дает ответ на многие вопросы о судьбе «теологии освобождения»: становится ясно, что с такой узостью мышления ее адептов и покровителей она была обречена на богословское банкротство и только

ожидала своего «палача», которым стало движение харизматиков.

В своей критике харизматического движения один из главных деятелей «теологии освобождения», доминиканский монах Фрей Бетто все-таки сначала указывает на более фундаментальные вещи, чем социальный вопрос: «Все внимание средств массовой информации проецируется на его (отца Марсело. — *И. В.*) фигуру, а не на Христа. Таким образом, он не делает следующего шага. Недостаточно привести людей в храм. Нет смысла в том, что католики получают наслаждение от отца Марсело, но не живут Евангелием и не распространяют его»¹²⁷.

Это утверждает основной координатор «базовых церковных общин», и создается впечатление, что они занимаются не чем иным, как проповедью Евангелия. На самом деле это, в лучшем случае, их истолкование Слова Божия — традиционно узкое и одностороннее, где, как мы уже знаем, центром является никак не Христос, а собирательные «бедные». «Я не вижу отца Марсело с бедными. Он годится лишь для того, чтобы украшать стол элиты», — говорит Фрей Бетто¹²⁸. Мы, однако, уже видели, что толпы на богослужениях харизматиков состоят отнюдь не из богатых.

Не очень отличается от прочих и критика харизматического движения со стороны Леонардо Боффа, преподающего ныне этику и философию религии в Университете штата Рио-де-Жанейро. Он обвиняет харизматиков в том, что их речи «неопределенны и смутны»¹²⁹. Какой же философско-этической четкости ожидает от них «столп» «теологии освобождения»? Все той же — социально-экономической. Бофф желал бы, чтобы у харизматиков «веселость шла бок о бок с заботой о самых слабых»¹³⁰. Но разве «самые сильные» дают отцу Марсело свои карточки безработных, чтобы он их окропил святой водой?

Есть, правда, среди «теологов освобождения» мнения, которые позволяют говорить о неоднозначности их реакции на харизматическое движение. Это, прежде всего, мысли Клодовиса Боффа, ставшего профессором богословия Понтификального университета в Рио-де-Жанейро и университета «Марианум» в Риме. Они, в частности, были высказаны на конгрессе, организованном бразильским «Об-

ществом богословия и изучения религии» в июле 1998 года в г. Белу-Оризонти. Темой встречи было: «Религиозный опыт: риск или приключение?» Во встрече принимали участие такие известные представители «теологии освобождения», как сам Клодовис Бофф, Карлос Местерс, Марсио Фаббри, Марсело Баррос и др.

Выступая на этом конгрессе, К. Бофф высказал мысль, что харизматическое движение и «базовые общины» «дополняют друг друга», ибо «представляют собой два больших процесса духовной мобилизации внутри всей Церкви». По этой причине он «находит положительным наступление харизматиков, которые могут стать ответом Католической Церкви на различные вопросы постмодернистского общества». «Одним из них является поиск религиозного опыта, другим — принадлежность к общине и к институту». В этом смысле важно и то, что до харизматиков «у Католической Церкви не было значительного публичного присутствия в обществе»¹³¹. Но Клодовис Бофф также и критикует харизматическое движение: «Это движение, которое делает больший акцент на католической идентификации, чем на открытости к миру и на межрелигиозном диалоге... Эмоциональность часто низводит духовность на уровень телевизионного сериала... Духовность хвалы и «аллилуйя», которая имеет тенденции почти исключительно поднимать моральный дух верующих, не очень реалистична. Не принимается во внимание конфликтная сторона жизни. Иисус, напротив, был очень реалистичным. Он всегда предупреждал апостолов о преследованиях и о противоречиях мира»¹³². Он затрагивает, конечно, и социальный вопрос, но в несколько другом, чем некоторые, ключе — не в столь безнадежном по отношению к харизматикам: «Харизматики уже развиваются в этом смысле, хотя пока в направлении скорее ассистенциализма, чем подлинной солидарности»¹³³.

Что имеется в виду под «подлинной солидарностью», можно догадаться, но в целом нужно отметить, что, в отличие от других «теологов освобождения», позиция Клодовиса Боффа по отношению к харизматическому движению выгодно отличается своей широтой, конструктивностью и, используя его же выражение, реалистичностью. Она

отражает особенности его видения — соответственно более широкого — самой «теологии освобождения». В этом мы уже успели убедиться, рассматривая начертанные им ее перспективы, представляющие собой попытку вывести это движение из затяжного кризиса, в котором оно оказалось.

Но, судя по всему, подобные взгляды принадлежат идейному меньшинству в нынешней прогрессистской мысли, представители которой уверенно идут по пути самоизоляции, выделяя себя в некую секту внутри Католической Церкви. Наверное, поэтому в последнее время появились такие перебежчики из прогрессистского лагеря в консерваторский, как нынешний архиепископ Сан-Паулу Клаудио Уммес, который в эпоху расцвета «теологии освобождения» активно сотрудничал с «базовыми церковными общинами» и участвовал в пастырской деятельности среди рабочих, а сегодня так же активно поддерживает движение «харизматического обновления»¹³⁴. Как бы то ни было, нам представляется, что нынешний небывалый успех движения «Католическое харизматическое обновление» в Бразилии, стране некогда безраздельного господства «теологии освобождения», делает маловероятным какое-либо возрождение последнего течения, по крайней мере, в ближайшее время. Именно из-за человеческого фактора: после шоу отца Марсело люди вряд ли захотят идти на партсобрания «базовых церковных общин».

Конечно, и успех харизматиков не вечен, как и любая мода: в конце концов, от них устанут и люди, и, самое главное в данном случае, средства массовой информации. Да и им самим тяжело будет выдержать бешеный ритм своей деятельности. Для тех, кто, как автор этих строк, видел своими глазами богослужения бразильских харизматиков и попытался объективно проанализировать это явление, становится ясно, что их, выражаясь словами Леонардо Боффа, «веселость» имеет под собой явно нервно-эмоциональную основу, а никак не действие благодати Святого Духа. Так вот, когда-нибудь у того же отца Марсело России наступит предел хотя бы физических сил, и на его место придут другие религиозные течения, но уже точно не «прогоревшие» на марксизме «теологи освобождения».

Во всей этой истории искреннее сожаление вызывает лишь бразильский, латиноамериканский народ, как всегда, оказавшийся в проигрыше. В своей жажде духовной миллионы простых людей перешли от одного религиозного суррогата к другому — от политизированного (ничего, кстати, не давшего для реального улучшения их материальной жизни) к псевдодуховному.

Нам кажется, что подобное впадение в крайности не является чертой латиноамериканского характера. Скорее всего, это тенденция, свойственная современному послесоборному католицизму.

Некоторые выводы

«Теология освобождения» в контексте послесоборного католицизма

Продолжая тему отношений между католическим харизматическим движением и «теологией освобождения», необходимо отметить, что это противоположные звенья одной и той же цепи или, чтобы быть еще точнее, две крайние точки амплитуды одного движущегося маятника.

Относительно начала движения сомнений быть не может — это Второй Ватиканский собор, на котором Католической Церковью был сделан слишком резкий сдвиг влево: за какие-то три-четыре года она из излишне консервативной стала излишне толерантной практически во всех аспектах, кроме, разве что, морали и власти Папы. Такое маятниковобразное движение всей Церкви положило начало впадению в крайности в каждом конкретном случае. Смена «теологии освобождения» харизматиками — наглядный тому пример.

Как мы уже говорили, «теология освобождения» является прямым порождением Второго Ватиканского собора. Главной характерной чертой происшедшего на нем «преображения» Католической Церкви является сильный гуманистический аспект, «более близкий к рациональному, чем к иррациональной вере»¹³⁵. Именно на этой почве в 60-70-х годах произросла «теология освобождения», «рас-

пространение которой означало большее влияние рационализма и, снова в истории, упущение эмоциональных и народных аспектов веры»¹³⁶. Всем этим и воспользовались впоследствии харизматики.

Помимо всего прочего, с рационализмом Второго Ватиканского собора Католической Церковью был упущен самый важный аспект — духовный, зиждящийся на этой самой «иррациональной вере». Поэтому в контексте послесоборного католицизма вначале появилась политизированная «теология освобождения», сознательно снизившая свой богословский «потолок» до этого земного мира и его социальных проблем (очень важных, конечно, но все-таки...) и в результате приобретшая целый букет настоящих ересей самого разного (христологического, экклезиологического, эсхатологического и проч.) плана, а потом, как реакция на нее, возшла звезда харизматического движения со своей пародией на мистику и духовность.

Заметим, что оба движения начали развиваться одновременно — в начале-середине 1960-х годов, во время или сразу после Второго Ватиканского собора. Являясь точками экстремума, как бы противореча друг другу, они, тем не менее, имеют общую основу. Отчего так приземлена «теология освобождения»? Из-за рационализма идей собора. Почему так уродлива «духовность» харизматиков? По той же самой причине: отцам собора было не до духовности, и никто не стал останавливать американских иезуитов, взявшихся копировать пятидесятников, а потом, за тридцать лет, само понятие о духовности в католицизме так изменилось, что многое стало приниматься за чистую монету. И одобряться Ватиканом!

Однако вернемся непосредственно к «теологии освобождения».

Бразильский социолог и специалист по религиозным вопросам из Университета Сан-Паулу Рикардо Мариано говоря об упадке «базовых церковных общин» «теологии освобождения», отмечает их следующие ошибки. Прежде всего, исключительный акцент на коллективном аспекте. «Эти общины предлагают экономическое и политическое преобразование общества, но они забывают о личных, семейных проблемах, т.е. им нечего сказать отдельным людям»¹³⁷.

Следующей ошибкой, по мнению ученого, является отсутствие эмоций. «В базовых общинах доминирует эрудированный католицизм»¹³⁸. Последнее утверждение представляет для нас особый интерес. С ним согласуется и одно довольно оригинальное мнение хорошо известного нам кардинала Иосифа Ратцингера.

В 1985 году вышла книга известного итальянского католического журналиста Витторио Мессори под названием «Вера в кризисе? Кардинал Ратцингер отвечает на вопросы». Она из ее глав называется «Некое “освобождение”». В ней кардинал повторяет, правда, в углубленном виде и более эмоционально, аргументы из своей первой «Инструкции», и представляет некоторые новые идеи. Вот одна из них: «Теология освобождения в своих формах, вдохновляющихся марксизмом, никоим образом не является автохтонным, натуральным продуктом Латинской Америки или других развивающихся регионов, где она бы спонтанно выросла и развилась, как произведение народа. На самом деле, по крайней мере в самых корнях, речь идет о творении интеллектуалов, и интеллектуалов, родившихся или получивших образование на изобильном Западе: европейцами являются богословы, которые ее начали, европейцами или обученными в европейских университетах являются богословы, которые возвращают ее в Южной Америке. За испанским и португальским языками этой проповеди на самом деле прослушиваются немецкий, французский и англо-американский»¹³⁹. Ратцингер называет это «новой формой культурного империализма» Запада в отношении развивающихся стран¹⁴⁰.

Неожиданно слышать это от человека с Запада (Ратцингер — немец) и к тому же официального лица Ватикана, который всегда поддерживает с Западом самые теплые отношения.

Но, как бы то ни было, если повнимательнее присмотреться к персоналиям «теологов освобождения», можно убедиться, что в общем, несмотря на некоторое преувеличение, кардинал прав. Среди «теологов освобождения», действующих в Латинской Америке, на самом деле много выходцев из Европы: Жозе Комблен, Виктор Кодина, Карлос Местерс, Хосе Рамос Рехидор, Джорджо Каллегари,

Педро Казалдалига, Хон Собрино — все европейцы. Покойный Игнасио Эльякуррия также был из Испании. Этот список можно продолжать и продолжать. В подавляющем большинстве все эти «колонизаторы» — высокообразованные люди, богословы-теоретики с несколькими учеными степенями.

Не отстают от них и «теологи освобождения» латиноамериканского происхождения: практически все они, как справедливо отмечает Ратцингер, учились в Европе. И, наверное, неплохо учились, ибо учеными степенями они также не обделены. Например, отец-основатель «теологии освобождения» Густаво Гуттиеррес имеет университетские степени по философии (Лувен, Бельгия) и богословию (Григорианский университет, Рим) и докторскую также по богословию (Лион, Франция). Леонардо Бофф получил докторскую степень по богословию в Мюнхене (Германия), а его брат Клодовис — в Лувене (Бельгия). И этот список также можно продолжать довольно долго. Практически все «теологи освобождения», и европейцы и латиноамериканцы, имеющие и не имеющие священного сана, преподавали и преподают в различных университетах. Словом, наиболее часто встречающимся в их биографиях, является «профессор». Этот род занятий должен быть особенно актуальным для них сегодня. Потерпев фиаско со своей «теологией», они остались на своих кафедрах просвещать молодежь о неудавшемся великом эксперименте.

Мы уже видели, что преподавателями в настоящее время являются братья Бофф. Преподают в Католическом университете Лимы (Перу) и Густаво Гуттиеррес. В Национальном университете Коста-Рики преподают сейчас Пабло Ричард, в Центральноамериканском университете Сальвадора профессорствует Хон Собрино. Список этот тоже немалый. От народных масс, увлеченных ныне харизматиками, «теологи освобождения» вернулись в тишь кабинетов и в научные дискуссии аудиторий, откуда и вышли в свое время их идеи о «народном богословии».

Есть одна черта, которая очень роднит «теологов освобождения» и марксистов: будучи представителями в основе своей профессорских, интеллигентских идеологий,

они удивительным образом уверены, что говорят *от лица* народа. В этом фатальное заблуждение и тех и других. Ведь сочувствие тяжелому положению народа, искренняя забота о его благе еще не гарантируют знания того, чем этот народ на самом деле живет и что ему на самом деле нужно.

А нужны ему оказались, песни и чудеса отца Марсело, а не политинформации «базовых церковных общин». Сей факт отмечает и бразильская пресса: «Ирония этой истории состоит в том, — пишет газета “Эстадо де Сан-Пауло”, — что такие священники, как Росси, Макарио (еще один “поющий”. — *И. В.*), Зека и другие, количество которых увеличивается по всей стране, имеют прямое общение с народом, затрагивая и очень бедных, неграмотных людей, и представителей среднего класса в широком движении масс. На самом деле это то, к чему всегда стремилась теология освобождения, но без особого успеха»¹⁴¹.

Насколько же опасен социальный романтизм интеллигентов, осмеливающихся говорить и действовать от имени некоего «народа», неких «масс» (являющихся понятиями весьма отвлеченными), мы можем видеть из прошлого и из настоящего. Из прошлого в случае марксизма: в какие моря крови обратились их благородные идеи. И из настоящего в случае «теологии освобождения»: бразильские «безземельные», вооруженные своими серпами и мачете, готовые расправиться с любым, кто попытается защитить свою собственность, являются ее идейным порождением. Им когда-то внушили, что «бедным» (а это звучит гордо) все позволено, что для них есть только один грех, с которым надо бороться, — «социальный».

Наверное, потому уважаемые профессора из католических университетов и не спешат сейчас ассоциироваться с воинственными поборниками аграрной реформы, что чувствуют, какого джина они выпустили из бутылки. Таким образом, «теология освобождения» была и остается достаточно инородным телом в той среде, от имени и во благо которой она привыкла выступать — «бедных» и «народа». При этом она также была и остается естественным, логичным порождением того нового течения католи-

ческой мысли, которое развилось после II Ватиканского собора с его социальными документами.

«Теология освобождения» и Православие

Но является ли «теология освобождения» богословским направлением, присущим именно современному католицизму и в какой-то мере, как мы уже видели, протестантизму? Не может ли подобная попытка соединения христианства с радикальной социально-политической мыслью иметь место и в рамках Православия?

Подобные вопросы представляются в настоящее время особенно насущными именно в России, где за последние десять лет понятия бедности, неравномерного распределения материальных богатств среди населения стали чрезвычайно актуальными, и, соответственно, именно в контексте русского Православия. О справедливости последнего свидетельствует та полемика, которая развернулась в конце 1990-х годов на страницах православных и «сочувствующих» Церкви изданий (См. «Православная беседа», 1998, № 5 и 1999, № 2; «Радонеж», 1998, № 9; «Русь православная», 1999, № 4 (22); «Русский дом», 1998, № 10; «Русь державная», 1999, № 1; «Завтра», 1999, № 2). Главной темой этой полемики является взаимоотношения между Православием (или христианской идеей как таковой) с коммунизмом (марксистской идеей как таковой) и коммунистами (ныне, как правило, с так называемыми «национал-патриотами»).

Заслуживающими наибольшего интереса в плане сравнения с идеями «теологии освобождения» являются взгляды современных российских коммунистов и сочувствующих им представителей православного духовенства и мирян. Причем последние могут отвергать коммунизм, марксизм, говоря что «это опаснейшее лжеучение, противоречащее и прямо враждебное христианству, ответственное за многолетнее издевательство над Церковью и Родиной»¹⁴², но, тем не менее, призывать к политическому сотрудничеству с новыми, «перестроившимися» коммунистами:

...Очень многие православные люди это хорошо понимают, но их смущает сотрудничество с оппозицией, возглавляемой коммунистами. Но ведь сейчас оппозицион-

ные русофобскому режиму силы, объединенные в Народно-Патриотический Союз России, провозгласили руководящими принципами Духовность, Справедливость, Державность, Народовластие и Патриотизм.

Надеюсь, что мне удалось показать крайнюю желательность для Церкви недвусмысленно поддержать наиболее, так сказать, специфический коммунистический лозунг социальной справедливости. Но обоснование в вечной Истине Христовой имеют и остальные руководящие идеи союза...

Духовно, православно осмыслить ведущуюся против нынешнего антинародного режима борьбу, вывести ее из сферы чисто материальных интересов — такова сегодня одна из важнейших задач православных христиан. А возможно это только при самом тесном сотрудничестве, позволяющем слышать друг друга, нынешней политической оппозиции и православных христиан¹⁴³.

Если посмотреть на это «духовное, православное осмысление», то кажется, что оно целиком списано из книг Леонардо БOFFA:

Да, главное для нас — духовное окормление людей, открывающее Царство Небесное и помогающее встать на путь спасения. Но вот вопрос: услышат ли люди безучастных к их нуждам пастырей? Не покажутся ли им в таком случае наши проповеди о Царстве Небесном убавляющей сказкой для бедных?¹⁴⁴

Далее следуют «православные» рассуждения о том, что в «теологии освобождения» именуется «социальным грехом» или «греховой системой»:

Конечно, истинный христианин ищет справедливости для других и охотно жертвует ею в отношении себя самого, отдавая сверх всякой справедливости. Но все же мы, православные христиане, на каждой литургии молимся «о богохранимой стране нашей, властей и воинстве ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте». Власти и воинство, с нашей точки зрения, призваны создать условия Христову стаду для тихого и безмолвного жития во благочестии и чистоте.

Такое житие может быть обеспечено только устранением воздействия на общество раздражителей, способных

вызвать взрыв страстей, являющихся, как известно, главным барьером на пути к вечному блаженству, связывающих наши созидательные и творческие силы. Понятно, что насилие одних людей над другими, лишение людей средств поддержания жизни никак не способствует тихому и безмолвному житию. Условием такого жития является соблюдения принципа справедливости, в том числе социальной — между классами и группами людей.

Поскольку Церковь призвана к спасению душ человеческих, она не может быть равнодушной к тому, в каких условиях проживают люди: в условиях, спасению содействующих, или прямо ему противодействующих. Поэтому Церковь, а точнее, православный народ, не может безучастно относиться к тому, в чьих руках находится государственная власть — важнейший инструмент создания таких условий. Полная аполитичность Церкви просто невозможна.

Власть, покровительствующая нравственному растлению людей, сделавшая государство не гарантом справедливости, а поставившая его на службу невиданным в истории лжи и обману (вспомним хотя бы приватизацию) есть власть противохристианская¹⁴⁵.

«Православно-патриотические» взгляды нынешних российских коммунистов представляют собой причудливую смесь элементов «теологии освобождения» с «доктриной национальной безопасности» латиноамериканских военных хунт. С первыми их роднит чисто утилитарный подход к христианству. Это прежде всего христианство без Христа. В лучшем случае, как в «теологии освобождения», Он является примером борьбы за освобождение бедных, «политического заключенного» и т.д. — т.е. кем и чем угодно, только не центром, не основой этого своеобразного христианства, где место Спасителя занимает некая «высокая идея». Есть она сейчас и у коммунистов, правда, несколько отличающаяся от прежней.

«Мы совершенно искренни в своем признании Православия многовековой духовной основой русской жизни, — говорит лидер Коммунистической партии Российской Федерации (КПРФ) Г.А. Зюганов. — И разве возрождение могучего государства, которое готово взять на себя

функции «внешней ограды» Православной Церкви, готово защитить ее от той беспрецедентной духовной агрессии, которая сейчас обрушилась на голову русского человека, — не является в понимании верующих богоугодной целью?»¹⁴⁶

Коммунисты берут на себя функции византийского императора, «внешней ограды» Церкви! Все это гораздо более напоминает концепцию «Москва — третий Рим», чем, к примеру, «Манифест Коммунистической партии» Карла Маркса. Следует отметить, что подобный «православно-патриотический» коммунизм, противоречащий и Марксу, и Ленину своим национализмом и лояльным отношением к религии, столь же абсурден, как и фактически проповедуемое его адептами христианство без Христа.

Фактором же, уподобляющим нынешних православных коммунистов идеологам военных диктатур Латинской Америки, является их попытка персонифицировать, точно указать некое «мировое зло» и его носителей. Причем, в этом нет ничего религиозного: речь идет не об извечном враге рода человеческого, а о конкретных политических силах, от которых якобы все зло и происходит.

«Вот почему, — говорит тот же Зюганов, — мировая закулиса так боится подъема православно-патриотического движения, его объединения с национально мыслящими политическими лидерами и в результате — прочного стратегического союза российского Государства и русской Церкви!..

Слишком могущественным силам, рвущимся сегодня к мировому господству, мешает Россия, русский народ и, между прочим, Православная Церковь тоже...

Скажу больше: патриоты России давно знают, как называется та «общемировая система зла», о которой упомянул патриарх. Ее имя — «новый мировой порядок», который международная финансовая олигархия усиленно навязывает всей планете посредством американских авианосцев и НАТОвских танков!»¹⁴⁷

Все это поразительно напоминает речи «патриотически настроенных» военных в той же Чили, только у них «мировой закулисой», от которой нужно было защищать страну, считался именно коммунизм¹⁴⁸.

Таким образом, социально-религиозные интуиции, сходные с идеями «теологии освобождения», могут обретаться и среди чад Православной Церкви, ее духовенства и мирян.

Заметим, что нынешняя социальная доктрина Русской Православной Церкви основывается на Священном Писании и Священном Предании. В связи с этим, хотелось бы остановиться на втором из них, Предании, включающем в себя и толкования Священного Писания. Ибо, как мы успели убедиться, «теология освобождения» также пыталась воздвигать свои идеи на библейском фундаменте, но по-своему понятом и интерпретированном.

Первое, на что нужно обратить внимание, — это социальное учение Святых Отцов, ибо на него также существует множество ссылок и разнообразных интерпретаций.

Учение Святых Отцов по социальным вопросам

«Не следует искать в трудах Отцов Церкви точных, научных определений социальных вопросов. Ибо труды их имеют преимущественно гомилетический характер. Однако в них много высказываний на социальные темы. Высказывания эти затрагивают чаще всего такие вопросы, как богатство и нищета, обязанности собственника, раздача милостыни, проявление милосердия, рабство, ростоичество и т. п.»¹⁴⁹, — так писал в своей справке «Социальное учение Отцов Церкви», подготовленной к заседанию Синодальной рабочей группы 24 января 1997 года священник Георгий Зяблицев. Однако, при желании, различные воззрения Отцов Церкви по социальным вопросам могут послужить основанием для построения определенных религиозно-идеологических концепций.

Так например, один из немногих выступающих ныне в печати защитников «теологии освобождения» профессор-историк из Сан-Паулу Маурисио Лойаконо, являющийся, кстати, православным по вероисповеданию (в Бразилии много православных арабского, греческого и русского происхождения), в одной из своих статей представляет Святителя Иоанна Златоуста неким «теологом освобождения». При этом он приводит слова из его про-

поведи: «Сегодня я иду к вам как представитель бедных нашего города. Я не опираюсь на решения и речи. Достаточно видеть эту нищету»¹⁵⁰.

На основе этих и других подобных слов Святителя профессор Лойаконо делает следующий вывод: «Новыми Иоаннами Златоустами являются, в числе многих, дон Пауло Арнс, Кардинал Надежды, дон Педро Казалдалига и дон Элдер Камара, объявленный Иоанном Павлом II «братом бедных»»¹⁵¹.

В писаниях святителя Иоанна Златоуста и некоторых других Святых Отцов действительно можно найти места, на основании которых можно прийти к заключению, что «Святые Отцы выводят прочную обратную зависимость между собственностью и любовью», что они «видели причину права собственности в страсти к стяжанию»¹⁵².

«Невозможно разбогатеть тому, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — кто не делает несправедливости... Начало и корень его (имущества. — *И. В.*) непременно должны скрываться в какой-нибудь несправедливости. Почему так? Потому, что Бог не сделал одного богатым, а другого бедным»¹⁵³.

«Поэтому, чем больше у тебя богатства, тем меньше в тебе любви», — писал святитель Василий Великий¹⁵⁴.

Блаженный Феодорит Кирский: «Обилие денег и преизбыточество преуспеваний в добродетели прямо между собой противоположны»¹⁵⁵.

Однако часто они сами «уравновешивали» радикальность некоторых своих высказываний. Как например, святитель Иоанн Златоуст в своей 15-й проповеди на Первое послание к Коринфянам: «Но не знаю, как я мог впасть в такую крайность, обращаясь к людям с тем, чтобы они отдали хотя бы частицу своего имущества. Так пусть же мои слова относятся лишь к лучшим из них. А менее совершенным мы скажем: “Дайте бедным от того, что имеете, ибо кто подает бедному, дает Господу, что окупится ему с лихвой”»¹⁵⁶.

Милостыня не вписывается в рамки «теологии освобождения», а однозначно квалифицируется как «ассистенциализм» — грех, пожалуй, пострашнее «социального». Но дело не в этом, а в том общем подходе, который и разнит «теологов освобождения» со Святými Отцами.

Здесь уместно привести следующие слова одного современного православного богослова: «Мы не должны дать место соблазну (интеллектуальному или практическому) играть на чужой территории и пользоваться чужими терминами. Не социализм и капитализм, не богатство и бедность как таковые, не те или иные социально-политические и социальные институты, но душа человека — человека, имеющего или не имеющего веру. Вот то действительное средоточие христианского социального учения»¹⁵⁷.

Посмотрим, что противопоставляет святитель Иоанн Златоуст земному богатству: «Немалый для тебя вред будет заключаться в том, что ты будешь прилеплен к земному, будешь рабом вместо свободного, отпадеши от небесного, не в состоянии будешь помыслить о горнем...»¹⁵⁸.

Именно это — стремление к горнему, а не к какому-то земному, хилиастическому Царствию — является стрежнем святоотеческого богословия. И таким образом, забота о бедных, нуждающихся, законное с любой точки зрения желание социальной справедливости становится лишь необходимой ступенью к этой высшей цели, но никак не самой целью. Каков же путь, ведущий к этой цели? По учению Святых Отцов, это внутреннее совершенствование каждого отдельного человека. Роль же внешних условий — социального строя, государства — должна рассматриваться лишь в свете своего содействия или противодействия выполнению этой задачи.

Блаженный Августин, например, в своем произведении «О граде Божием» писал, что государство не господствует над религией и что оно своими требованиями и запретами не может сделать человека совершенным или повысить общественную нравственность¹⁵⁹. Но в то же время он признавал и положительную роль государства. Считая, что подавание или дача денег займа способны в какой-то мере противостоять социальному злу, он все же в первую очередь настаивал на нравственном обновлении как богатых, так и бедных, и видел в этом также одну из задач государства¹⁶⁰.

Исходя из всего этого, можно сказать, что тема о соотношении внешних условий и внутреннего совер-

шенствования в религиозно-нравственном решении социального вопроса был раскрыт русской религиозной философией конца XIX — начала XX века в святоотеческом духе.

Социальная тема в русской религиозной философии

Вот что писал об этом в своем произведении «Задачи и существо христианской политики» Семен Людвигович Франк:

Вера, что жизнь совершенствуется проще и легче всего улучшением внешних ее порядков и устройства, — есть предрассудок, который, однако, особенно распространился и усилился за последние века в связи с основным заблуждением, — можно сказать, основной ересью нового времени, согласно которой человеческая природа сама по себе совсем не нуждается в улучшении, будучи по существу разумной и благой. Зло в жизни, согласно этому представлению, может проистекать вообще только из одного источника — из неправильного порядка или устройства человеческой жизни (хотя здесь и остается непонятным, как совершенный человек мог доселе иметь столь несовершенный, дурной и нецелесообразный порядок жизни). Современный человек, начиная по крайней мере со второй половины XVIII века, твердо верует, что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием ее политического и социального устройства, с социально-политическими реформами. Напротив, задача внутреннего нравственного и духовного исправления и улучшения людей по сравнению с этим отступает на задний план, считается по меньшей мере задачей второстепенной, менее существенной, и на нее не возлагается больших надежд в деле общего улучшения жизни...

Путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть путь изнутри наружу, от личной жизни к общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности...

Подлинное, сущностное совершенствование мира осуществими именно только с помощью этих сверхмирных сил, т.е. идет из духовной глубины, в котором человек укоренен в Царстве Божием...

Нравственное совершенствование мира в качестве христианской политики — стремление к христианизации общих условий и порядков жизни — есть проникновение благодатной силы любви, через человеческую активность, в общий строй человеческой жизни. Это есть — в отличие от технически-организационного совершенствования — не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс»¹⁶¹.

Если С. Л. Франк говорит об общем христианском подходе к решению, казалось бы, чисто земных проблем — социальных, политических, то у протоиерея Сергия Булгакова можно найти изложение его видения роли Церкви, Православия в этом процессе:

В области распределения Церковь призвана быть социальной совестью, которая должна поднимать свой голос в сердцах людей и в их общественной жизни. В современном социальном разброде Церковь поддерживает общественную солидарность, которую сохраняется общество от разрушительного действия центробежных сил классовой борьбы.

Достоевский говорил иногда: «Православие есть наш русский социализм». Он хотел этим сказать, что в нем содержится вдохновение любви и социального равенства, которое отсутствует в безбожном социализме. Это есть искушение хлебами, ради которых человечество отказывается от Христа и исповедует, что единым хлебом живет человек (экономический материализм). Для христианства, конечно, недостаточно только приспособляться к происшедшим в жизни независимо от него изменениям и притом не всегда свободно и невынужденно, как это было и есть до сего времени. Оно призвано вести народы, пробуждать их совесть и напрягать их волю к новым целям, которые объемлются в его безмерности. Иными словами, мы чаем пробуждения нового пророчесственного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века, и на его дальнейшее возгревание уповаем в после-большевистской России...

Есть одна высшая ценность, при свете которой и нужно давать сравнительную оценку разных хозяйственных форм. Это есть свобода личности, правовая и хозяйствен-

ная. И наилучшей из хозяйственных форм, как бы она ни называлась и какую бы комбинацию капитализма и социализма, частной и общественной собственности она ни представляла, является та, которая наиболее обеспечивает для данного состояния личную свободу как от природной бедности, так и от социальной неволи. Поэтому в своих суждениях о хозяйственных формах и отношении к ним православие исторично. Это есть область релятивизма средств при неизменности цели¹⁶².

Созвучны двум предыдущим высказываниям и слова Льва Платоновича Карсавина:

Церковь не чертит политической программы и не дает конкретных указаний: какой политический и социальный строй нужен, как кто должен поступить в данном случае. Это все — дело человеческой свободы. Церковь лишь воспитывает и просветляет совесть для того, чтобы человек мог воспользоваться своею свободой по-христиански¹⁶³.

То, что все эти воззрения, и Святых Отцов, и философов, являются не абстрактными интуициями, а выражают основу христианского, православного подхода к социальным вопросам, свидетельствуют и мысли, высказанные Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II на страницах газеты «НГ-религии», где 23 июня 1999 года была опубликована его статья «Мир на перепутье: глобальные общественные процессы перед лицом новых нравственных вызовов».

В своей статье Патриарх Алексий II пишет:

Думается, что в этом клубке нерешенных вопросов можно выделить две проблемы. Первая — соотношение справедливости и милосердия, мира и истины. ... Второй сегодняшний раскол пролегает между сугубо гуманистическим сознанием, полагающим высшей ценностью индивидуума особенно его материальное существование, и сознанием религиозным, которое настаивает на относительной ценности земной жизни, подлинная цель которой — достижение вечного блаженства и приготовление к нему...

Бесспорно, трудно отрицать необходимость материального устройства жизни людей, обеспечения их прав и свобод. Забота о достойном пропитании для ближнего и

для себя, охрана человека от насилия и прочих посягательств со стороны государства, создание максимально благоприятных условий для экономического, политического, культурного, духовного самовыражения личности — задачи достойнейшие и нравственно оправданные. Но исчерпывается ли ими содержание нашего бытия? В них ли только заключается смысл существования индивидуума и общества?..

Сегодня также принято говорить об абсолютной, высшей ценности земной человеческой жизни. В то же время очевидно, что многие люди готовы отдать жизнь ради священных для себя понятий, символов и представлений. Попытка же силой утвердить приоритет рационально понятых интересов над духовным бытием нации на деле подчас приводит к большим человеческим жертвам.

Таким образом, этот основной, базовый подход Православия (даже в лице ее одной Поместной Церкви — Русской) к социальным вопросам прямо противоположен фундаментальным идеям «теологии освобождения» с их упором на экономический, исторический и идеологический аспекты этой проблематики. Между тем схожий подход просматривается в первоначальных, еще докомпромиссных католических документах, критикующих «теологию освобождения». В этом смысле первая «Инструкция» кардинала Ратцингера и «Андский манифест» в тех своих местах, где они критикуют непосредственно богословские взгляды «теологов освобождения», могут, как нам представляется, быть приняты и православными богословами.

Подход, подобный православному, «теологи освобождения» клеймят как «спиритуалистический». Мы же считаем, что исконный «спиритуализм» Православия, то есть направленность на горнее, духовное, а не на приземленное (именно приземленное, ибо земное, насущное Церковь никак не может сбрасывать со счетов), является своеобразным иммунитетом против появления в его недрах своей «теологии освобождения» в том виде, как она развилась в недрах католицизма.

По крайней мере, хочется надеяться, что тенденции, схожие по своим идеям с «теологией освобождения», уже

существующие, как мы видели, в Православии российском, всегда будут оставаться богословскими маргиналами, не имеющими поддержки ни со стороны священноначалия, ни большинства духовенства и верующих.

Заключение

«Теология освобождения» в виде довольно стройной богословской системы, отличающейся крайней обмирщенностью и политизированностью своих воззрений, является непосредственным порождением католицизма, реформированного Вторым Ватиканским собором, решения которого сделали нормой предельно секуляризированный подход Римско-католической церкви к решению практически всех возникающих перед нею вопросов, включая социальные.

Об этом свидетельствует и та относительная легкость, с которой «теология освобождения» была воспринята, абсорбирована Католической церковью, несмотря на те свои идеи, которые с полным правом можно назвать извращениями христианского учения. В конечном итоге, главным условием компромисса Ватикана с «теологией освобождения» было смягчение последней своего промарксистского идеологического акцента.

Участие в «теологии освобождения» латиноамериканских протестантов, лютеран и методистов — представителей тех традиционных конфессий, которые давно уже не отличаются особым фундаментализмом и «спиритуализмом», — и наличие определенных протестантских тенденций и симпатий у самих «теологов освобождения» лишь демонстрируют уровень перспектив, открытых для Католической церкви Вторым Ватиканским собором.

Возможность же укрепления и развития собственной «теологии освобождения» в рамках Православной Церкви не будет представлять серьезной опасности по мере того, как она будет следовать свойственному ей стремлению жить по словам Спасителя: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33).

Примечания

- ¹ Boff L., Boff C., Regidor J. R. A Teologia da Libertacao: Balanco e Perspetivas. Sao Paulo, 1996. P. 9.
- ² Ibid. P. 18.
- ³ Григулевич И. Р. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1974. С. 124.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 125.
- ⁶ Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 9.
- ⁷ Ibid. P. 10.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid. P. 18-19.
- ¹⁰ New Dictionary of Theology. Illinois, 1988. P. 388.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² Ibid. P. 389.
- ¹³ Ibid. P. 388.
- ¹⁴ Ibid. P. 71.
- ¹⁵ Ibid. P. 72.
- ¹⁶ Ibid. P. 389.
- ¹⁷ Ibid. P. 212.
- ¹⁸ Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 32-33.
- ¹⁹ Cf. Ibid.
- ²⁰ Cf. Paulo de Goes. Hermeneutica Politica e Praxis Libertadora. In: Simposio. № 20. 1979. P. 212.
- ²¹ Cf. Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 33-35.
- ²² Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 36-37.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ F. L. C. Teixeira. Teologia da Libertacao. Sao Paulo. 1991. P. 31.
- ²⁵ Boff L. Eglise en Genese. Paris, 1978. P. 69.
- ²⁶ Ibid. P. 79.
- ²⁷ Ibid. P. 84.
- ²⁸ F.L.C.Teixeira. Op. cit. P. 38.
- ²⁹ Ibid. P. 40.
- ³⁰ Ibid. P. 25.
- ³¹ Ibid. P. 194.
- ³² Boff L., Boff C. Como Fazer a Teologia da Libertacao. Petropolis, 1986. P. 51.
- ³³ Ibid. P. 53-54.
- ³⁴ Цит. по: Жиляев А., свящ. Справка о богословии освобождения. Машинопись. Архив католического сектора ОВЦС: папка «Богословие освобождения». С. 11.

- ³⁵ Boff L., Boff C., Regidor J. R.. Op. cit. P. 43.
³⁶ Жиляев А., свящ. Указ. соч. С. 11.
³⁷ Ibid. P. 50-51.
³⁸ Ibid.
³⁹ Cit. Ibid.
⁴⁰ Ibid.
⁴¹ Ibid. P. 53.
⁴² Ibid.
⁴³ Ibid.
⁴⁴ Ibid. P. 55.
⁴⁵ Григулевич И. Р. Латинская Америка: Церковь и революционное движение. М., 1988. С. 116.
⁴⁶ Boff L. Eglise en Genese. P. 91.
⁴⁷ Ibid.
⁴⁸ Ibid.
⁴⁹ Cf. Ibid.
⁵⁰ Ibid. P. 216.
⁵¹ Modern Catholicism: Vatican II and After. Edited by Adrian Hastings. N.Y., 1991. P. 265.
⁵² Boff L., Boff C., Regidor J. R.. Op. cit. P. 98.
⁵³ Ibid. P. 103.
⁵⁴ Ibid. P. 115.
⁵⁵ Ibid. P. 21.
⁵⁶ Ibid.
⁵⁷ Ibid. P. 22.
⁵⁸ Ibid. P. 23.
⁵⁹ Ibid.
⁶⁰ Ibid. P. 101.
⁶¹ Ibid. P. 99-100.
⁶² Ibid. P. 100-101.
⁶³ Ibid. P. 24.
⁶⁴ Ibid.
⁶⁵ Ibid. P. 107.
⁶⁶ Ibid. P. 27, 107.
⁶⁷ Ibid. P. 102, 112.
⁶⁸ Boff C. Uma Igreja para o Prossimo Milenio. Sao Paulo. 1998. P. 26.
⁶⁹ Boff L., Boff C., Regidor J. R.. Op. cit. P. 106.
⁷⁰ Boff C. Op. cit. P. 31.
⁷¹ Ibid. P. 32.
⁷² Il discorso di Giovanni Paolo II alla Fondazione «Centesimus Annus Pro Pontefice». In: L'Osservatore Romano, № 37, 17 Settembre 1999. P. 4.
⁷³ Boff L., Boff C., Regidor J. R.. Op. cit. P. 58.

- ⁷⁴ Ibid. P. 120.
⁷⁵ Ibid. P. 64.
⁷⁶ Ibid. P. 62.
⁷⁷ Boff C. Op. cit. P. 28.
⁷⁸ Ibid. P. 29.
⁷⁹ Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 108.
⁸⁰ Ibid. P. 109.
⁸¹ Ibid. P. 110.
⁸² Boff C. Op. cit. P. 14.
⁸³ Ibid. P. 8.
⁸⁴ Ibid. P. 10.
⁸⁵ Boff L., Boff C., Regidor J. R. Op. cit. P. 123.
⁸⁶ Boff C. Op. cit. P. 9.
⁸⁷ Gilberto Nascimento. De volta ao passado. In: Isto E'. 23.04.97. P. 28.
⁸⁸ Ibid.
⁸⁹ Ibid. P. 26.
⁹⁰ Cf. Ibid.
⁹¹ См.: Благовест-Инфо. № 41 (210). 12-18 октября 1999. C. 21.
⁹² Cf. Arnaldo Galvao e Ligia Formenti. Padre Marcelo Rossi reúne 50 mil em SP. In: O Estado de S. Paulo. 26.12.98. P. 8.
⁹³ Angela Klinke, Luisa Alcalde e Mario Simas Filho. Ele comec,a a incomodar. In: Isto E'. 16.12.98. P. 120.
⁹⁴ Mario Simas Filho... Milagres. In: Isto E'. 24.12.97. P. 97.
⁹⁵ Roldao Arruda. Padre Marcelo: A renovac,ao conservadora. In: O Estado de S. Paulo. 24.01.99. P. D1-2.
⁹⁶ Ana Carolina Soares, Barbara Ceotto. O fenomeno da fe'. In: Ana Maria, janeiro, 1999. P. 14.
⁹⁷ Paulo Lima. Vera fede o telenovela? In: JESUS, marzo 1999. P. 15.
⁹⁸ Ibid.
⁹⁹ Roldao Arruda. Op. cit. P. D2.
¹⁰⁰ Ibid.
¹⁰¹ Mauro Dias. E' so' negocio a historia dos padres cantores. In: O Estado de S. Paulo. 24.01.99. P. D3.
¹⁰² Ibid.
¹⁰³ A.Klinke, L. Alcalde e M. Simas Filho. Op. cit.P. 122.
¹⁰⁴ Roldao Arruda. Op. cit. P. D14
¹⁰⁵ Paulo Lima. Op. cit. P. 13.
¹⁰⁶ A. C.Souares, B.Ceotto. Op. cit. P. 16.
¹⁰⁷ A.Klinke, L.Alcalde e M.Simas Filho. Op. cit. P. 124.
¹⁰⁸ Ibid.
¹⁰⁹ M.Simas Filho. Op. cit. P. 98.

- ¹¹⁰ Ibid.
- ¹¹¹ *Eliane Azevedo*. Uso de musica do padre Marcelo causa polemica. In: O Estado de S. Paulo. 3.02.99. P. A13.
- ¹¹² Ibid.
- ¹¹³ *Paulo Lima*. Op. cit. P. 15.
- ¹¹⁴ *Mauro Dias*. Op. cit. P. D3.
- ¹¹⁵ *Eliane Azevedo*. Op. cit. P. A13.
- ¹¹⁶ *Mario Simas Filho*. Op. cit. P. 97.
- ¹¹⁷ *Paulo Lima*. Op. cit. P. 14.
- ¹¹⁸ *Mario Simas Filho*. Op. cit. P. 97.
- ¹¹⁹ *Roldao Arruda*. Op. cit. P. D2.
- ¹²⁰ *A.Galvao e L.Formenti*. Op. cit. P. A8.
- ¹²¹ *Mario Simas Filho*. Op. cit. P. 95.
- ¹²² *Paulo Lima*. Op. cit. P. 15.
- ¹²³ *Mario Simas Filho*. Op. cit. P. 96.
- ¹²⁴ *Cit. Paulo Lima*. Op. cit. P. 17.
- ¹²⁵ Ibid.
- ¹²⁶ *Roldao Arruda*. Op. cit. P. D2.
- ¹²⁷ *A.Klinke, L.Alcalde e M.Simas Filho*. Op. cit. P. 126.
- ¹²⁸ Ibid.
- ¹²⁹ Ibid.
- ¹³⁰ Ibid. P. 127.
- ¹³¹ *Paulo Lima*. Op. cit. P. 14.
- ¹³² Ibid.
- ¹³³ Ibid.
- ¹³⁴ Ibid. P.15.
- ¹³⁵ *Roldao Arruda*. Op. cit. P. D2.
- ¹³⁶ Ibid.
- ¹³⁷ Ibid.
- ¹³⁸ Ibid.
- ¹³⁹ *J. Ratzinger, V. Messori*. A Fe' em Crise? O Cardeal Ratzinger Se Interroga. Sao Paulo, 1985. P. 145-146.
- ¹⁴⁰ Ibid.
- ¹⁴¹ *Roldao Arruda*. Op. cit. P. D2.
- ¹⁴² *Титов Г., свящ.* Аполитичность Церкви невозможна. В: Русь православная. 1999. № 4 (22). С. 2.
- ¹⁴³ Там же.
- ¹⁴⁴ Там же.
- ¹⁴⁵ Там же.
- ¹⁴⁶ Воля к борьбе. Беседа игумена Алексия (Просвирнина) с лидером Народно-Патриотического Союза России Г.А. Зюгановым. В: Русь православная. 1999. № 4 (22). С. 3.
- ¹⁴⁷ Там же.
- ¹⁴⁸ *Григулевич И. Р.* Латинская Америка... С. 38-41.

¹⁴⁹ Зяблицев Г., свящ. Социальное учение Отцов Церкви: Справка к заседанию Синодальной рабочей группы 24 января 1997 года. Машинопись. С. 1.

¹⁵⁰ *Maurício Loiasopo*. Homilias para hoje. In: *Reves do Avesso*. Maio. 1998. P. 40.

¹⁵¹ Ibid. P. 41.

¹⁵² *Сомин Н.* «Любовь не ищет своего...»: Святые отцы о праве собственности. В: Православная беседа. 1999. № 2. С. 42-43.

¹⁵³ Толкование на 1 Тим. Б. 12. Цит. по: *Сомин Н.* Указ раб.

¹⁵⁴ *Василий Великий*. К обогащающимся. Творения. Ч. IV. М. 1993. С. 101. Цит. по: *Сомин Н.* Указ раб.

¹⁵⁵ *Блаженный Феодорит*. Десять слов о промысле. Сергиев Посад. 1907. С. 85. Цит. по: *Сомин Н.* Указ раб.

¹⁵⁶ Цит. по: *Зяблицев Г., свящ.* Указ. раб. С. 5.

¹⁵⁷ Цит. по: *Анищенко Г.* Соблазн «православного сталинизма». В: Православная беседа. 1999. № 2. С. 41.

¹⁵⁸ *Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Толкования на святого Матфея евангелиста. Т. 1, 2. М. 1993. С. 236. Цит. по: *Сомин Н.* Указ раб. С. 44.

¹⁵⁹ См. *Зяблицев Г., свящ.* Указ. раб. С. 8.

¹⁶⁰ Там же. С. 10.

¹⁶¹ Цит. по: *Зяблицев Г., свящ.* Социальная доктрина в русской религиозной философии. Машинопись. Архив католического сектора ОВЦС. С. 1-5.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Там же.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

*Протоиерей АРКАДИЙ ШАТОВ**

СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ

Страдание есть страшная реальность мира, в котором мы живем, реальность, которая по своей убедительности может быть превосходит все другие реалии этого мира. Мы знаем первопричину страдания — это грех. Страдание попущено Богом как следствие греха. В то же самое время Господь не хочет, чтобы страдали существа, созданные для радости, для общения с Ним. Господь заповедует Своим ученика сострадать, милосердствовать, сожалеть, любить всех тех, кто находится в страдании. Евангелие показывает нам множество таких примеров. Сам Господь никогда не оставался безучастным к просьбам, с которыми обращались к Нему несчастные люди, и Своим ученикам заповедал любить людей, живущих рядом с ними, и помогать им в нуждах.

Сострадание чужому горю, чужому несчастью — дело каждого христианина. Но, кроме того, в Церкви всегда было особое служение, были люди, которые занимались организацией этого служения. Когда в первой христианской общине выходцы из эллинистических стран стали роптать, что вдовицы их в пренебрежении при раздаче потребностей (Деян. 6:1-7), тогда были выбраны семь

* Протоиерей Аркадий Шатов — настоятель храма Святого благоверного царевича Димитрия при Первой градской больнице им. И. Н. Пирогова, председатель епархиальной комиссии по церковной социальной деятельности Московской Патриархии, духовник и преподаватель Святодимитриевского училища сестер милосердия.

диаконов, чтобы «пещись о столах». Это было особое социальное служение, как мы сейчас бы сказали.

Это служение продолжалось в Церкви и в дальнейшем. Им занимались не только мужчины, не только диаконы, но и женщины — диакониссы, причем специально поставленные, рукоположенные для этого. Они помогали священнику при совершении треб и, кроме того, занимались социальным служением...

К сожалению, в XX веке в России это делание милосердия, которое всегда было присуще Православной Церкви, прервалось, и не по внутренним причинам, а вследствие тяжкого внешнего гонения. Но вот уже более 15 лет Церковь свободна и имеет возможность возобновить свое социальное служение.

Прежде чем говорить о современных формах социального служения в Церкви, следует сказать о том, что мы с вами должны прежде всего пробуждать и укреплять во всех членах Церкви желание служить ближнему. Нужно не только заботиться об организации этого служения, но и обязательно стараться пробудить в людях чувства сострадания и жалости. Оно не так легко появляется, особенно у молодых людей. На примере нашего училища мы видим, что 14-15-летние девочки не всегда легко располагаются к состраданию. Сами они не страдали может быть никогда, не переживали трудных жизненных ситуаций и не всегда могут откликнуться на чужое страдание. Бывает и наоборот — перенесенные страшные испытания наших детей-сирот ожесточают их сердца и мешают им стать такими, какими мы бы хотели их видеть.

Случается, что человек, начав служение ближнему из добрых, хороших побуждений, впоследствии теряет это чувство любви и сострадания, потому ли, что делает это неверно или не совсем верно, или потому, что чрезмерно занимает этим, берет на себя крест не по силам. Хорошее, доброе начало оказывается с плохим концом — человек превращается в обычного администратора, организатора. Когда это служение становится просто работой, за которую платят деньги, первоначальный импульс любви и жалости в человеке теряется, иссякает.

Вся наша работа должна проистекать из желания послужить ближнему, из желания быть сострадательным,

милосердным. К сожалению, иногда бывает так, что сестры, окончившие училище и проработавшие в больнице несколько лет, теряют свое первоначальное устройство, с которым они пришли к нам. Придешь к ним в отделение, спросишь: «Как тут у вас дела?» И слышишь в ответ: «Слава Богу, сегодня отдыхаем, ни одного больного не привезли». Так обычно говорят сестры, работающие за деньги: хочется поменьше сделать и побольше заработать. Если так говорит сестра, которая пришла сюда для того, чтобы послужить спасению своей души, чтобы этим служением смягчить свою душу, то делается очень и очень горько.

Чтобы этого не случилось, мы должны — начиная ли это дело, находясь ли в середине, или, если Господь даст нам возможность прожить в этом служении всю нашу жизнь, в конце этого пути — всегда быть внимательными к себе и следить за собой, чтобы не потерять эту цель, ради которой мы с вами это дело начали. Это, мне кажется, может быть самое главное.

Сейчас мы будем говорить об организации социального служения, о вещах важных, конечно, в практическом смысле. Но все-таки нужно помнить, что если есть милосердие, если есть любовь, то сам Дух Святой будет организовывать, будет направлять, и Господь будет устраивать, помогать. Если мы создадим какую-нибудь организацию, подобную государственной, наладим работу, может быть сделаем лучше, чем сделано сейчас в стране, но забудем о цели, вместо служения любви образуется неживая структура.

Как же можно укрепиться и удержаться на этом пути, как можно остаться верным тому призыву, который каждый из нас услышал в своей душе? Мне кажется, для этого необходимо помнить о Боге, иметь перед глазами образ Христа, участвовать в церковных таинствах, читать Евангелие, Святых Отцов, молиться и быть внимательным к тому, что происходит в душе. Если там появляются какие-то нехорошие чувства, если сердце начинает каменеть, ожесточаться, появляется равнодушие, надо в этом каяться и просить Бога, чтобы Он Своей благодатью смягчил ожесточающееся сердце.

Неправильно выполняемое дело не помогает приобрести благодать — дар Святого Духа; наоборот, бывает, теряется и то, что было. Усталость и чрезмерные труды разрушают душевное устройство, человек отходит от Церкви и начинает гордиться, тщеславиться своим служением, выставляя его напоказ, забывая о том, что Господь заповедал всякую милостыню творить втайне. Результат бывает и иногда страшный и печальный. Надо стараться всеми силами сохранить тот маленький огонек любви и сострадания, который горит в сердце.

Если говорить об организации социального служения, то можно эту работу условно подразделить на следующие формы. Первое — это служение, которое Церковь совершает внутри себя самой как церковной общины. Это помощь тем людям, которые работают в общине: больным, престарелым, одиноким, неполным и многодетным семьям внутри самой церковной общины. Об этом ни в коем случае нельзя забывать. Очень часто наша социальная активность оказывается обращенной вовне, а в это время в самих приходах остаются люди, которые нуждаются в помощи. У нас даже бывают сестры, которые, чрезмерно усердствуя, забывают своих детей, мужей, родителей. Забывают их, начиная ухаживать за другими, посещая больницы, а собственные дети остаются сиротами, мужья — вдовцами при живых женах, матери и отцы оказываются лишенными дочерней и сыновней ласки и утешения.

Работу внутри церковной общины надо обязательно организовывать. Внутри каждой общины кто-то должен заниматься этим специально. Конечно, священник должен этой работой руководить, но он не может целиком посвятить себя этому служению, у него есть другие обязанности. Диаконское служение тоже несколько изменилось. Сейчас диакон помогает священнику во время богослужения в храме. Кроме священника и диакона должны быть еще какие-то люди, которые могут и должны знать нужды прихожан и помогать им. Мы должны быть очень внимательны друг к другу, потому что это и есть проявление нашей любви, к которой нас призывает Господь. А то бывает даже, что какие-нибудь другие структуры в нашем обществе проявляют большее милосердие к своим

членам, чем православные христиане друг ко другу. Бывая в больницах, вы, наверное, видели, как заботятся о каком-нибудь подстреленном члене мафиозной группировки его товарищи. Друзья по банде приезжают в огромных количествах, врачам, сестрам делают дорогие подарки, спрашивают, какие необходимы лекарства, продукты... А когда кто-то из наших общин, наших приходов попадает в больницу, то мы не всегда и знаем об этом. Мне кажется, что первая наша задача — это работа внутри прихода. Мы должны быть заботливы, внимательны друг ко другу и учить этому наших прихожан и членов наших сестричеств.

Следующая важная форма работы — социальное служение, обращенное вовне, — участие в работе государственных структур и создание собственных, для помощи всем нуждающимся. Эта работа тоже очень трудная. Если мы организуем какую-то структуру, в которую попадают и неверующие, нецерковные люди, то возникает опасность, с одной стороны, навязывания им своих взглядов, с другой — полного невнимания к их духовным нуждам.

У нас в больнице есть такие отделения, где большинство больных — тяжелые. Наши сестры милосердия, работая в государственной больнице, не всегда могут преодолеть сложившиеся стереотипы и спросить даже у умирающего, верит ли он в Бога, не нужно ли позвать к нему священника для напутствия. Мне кажется, что занимаясь социальной работой в больнице, мы должны думать не только о медицинской помощи, но и о душах людей. Здесь нужно найти золотую середину. Православная сестра не должна допустить, чтобы находящиеся на нашем попечении люди оставляли этот мир без исповеди и причастия. Более того, нужно уметь сделать так, чтобы всякая болезнь (ведь болезнь — это посещение Божие) не только была бы исцелена, но и послужила человеку поводом вспомнить о своих грехах и обратиться к Богу. Конечно, делать это нужно тактично, под руководством священника.

Есть еще одна трудность — взаимодействие с разными государственными структурами. Оно не всегда бывает легким. Приходится балансировать между двумя крайностями: либо совершенно раствориться в государственной

структуре и уподобиться тем людям, которые в ней работают, либо этой структуре себя противопоставить и в конце концов быть отторгнутыми ею. Если мы не будем в чем-то едины с людьми, которые с нами работают, то они нас принимать не будут и останутся недовольными нашей работой. Конфликты с ними, постоянное противостояние, конечно, недопустимы.

Внешнее направление социальной работы может и иметь разные формы. Это и создание своих собственных структур — приютов, богаделен, и сотрудничество с государственными органами, и организация внутри них каких-то своих учреждений — вариантов здесь может быть очень много. В нашей общине мы создали училище сестер милосердия с помощью государства, в нем работают православные люди, и директор у нас — православный. Есть сейчас и приюты — детские дома, где директорами являются священники. Там тоже возникают разные трудности, но зато эти дома имеют государственное финансирование, дети по достижении совершеннолетия обеспечиваются жильем с помощью государства.

Кому мы можем помочь в современном обществе, и кто больше всего нуждается в нашей помощи? Поле для деятельности достаточно широкое, потому что сейчас государственная социальная работа практически не устроена. Социализм кончился, состоялся переход к какому-то другому типу общества. Те формы заботы о человеке, которыми мы гордились при социализме, разрушены. Это время прошло. В наше время Церкви предоставлено огромное поле для социальной деятельности.

В храме во имя святого благоверного царевича Димитрия, как и во многих храмах Москвы, мы помогаем тем людям, которые к нам обращаются за помощью. Для этого у нас есть специальная дежурная сестра, которая занимается всякими нуждами и просьбами всех приходящих. Просьбы бывают самыми разными — кому-то нужны деньги на проезд или одежда, кого-то нужно устроить в больницу, у других есть еще какие-то вопросы. Было бы очень хорошо, если бы такие службы были при каждом храме.

В основном в храм приходят бомжи — за едой. Среди них мало таких, кто нуждается в помощи по насто-

ящему. Они просто не хотят работать и ведут жизнь невероятно тяжелую. Если их только кормить, то есть поощрять тот образ жизни, который они ведут, это будет для них губительно. Надо помочь им из этого положения выбраться. Нужны дома трудолюбия, куда им следует помочь устроиться.

Церковь занимается раздачей гуманитарной помощи. Правда, сейчас ее поток сильно сократился. Первый опыт раздачи гуманитарной помощи у нас был неудачный — с давкой в очереди, взаимными обидами. Теперь мы оказываем помощь определенным категориям нуждающихся, например, всем прихожанам, если в больницу — то во все отделения.

Я уже говорил о необходимости помощи многодетным, больным и престарелым внутри самого прихода. У православных христиан, в отличие от неверующих, часто бывают большие семьи, но они не всегда справляются с воспитанием детей. Мужчины в XX веке, к сожалению, стали менее мужественными, менее активными, что ослабляет семьи, особенно многодетные. Поэтому помощь таким семьям должна быть нашей задачей. Этой помощью могут заниматься незамужние молодые девушки. В многодетных семьях они приобретут опыт ухода за детьми.

Специфические проблемы возникают в больницах, например, при организации работы добровольных помощников. Нужно очень внимательно смотреть за тем, чтобы в больницы не попали люди, могущие причинить вред больным и дискредитировать Церковь. Так, например, в Англии таких людей отбирают очень тщательно. С ними обязательно беседуют, выясняют причину, по которой они решили помогать больным. Если причина — личное горе, то их не всегда допускают к этому служению. Работа с помощниками должна проводиться очень серьезно. Если мы хотим, чтобы штат добровольных помощников не сокращался, а увеличивался, то с этими людьми нужно обязательно работать. Их нужно учить, организовывать, при необходимости оказывать психологическую помощь и при возможности — поощрять.

Кроме того, в больницах у нас есть сестры, которые помогают священнику при совершении треб. Работа тоже

очень сложная, потому что больные часто потребительски, несерьезно относятся к таинствам. Будучи здоровыми, они не находили времени посетить храм. Здесь же, в больнице, священник приходит к ним сам с предложением исповедаться и причаститься. Больной спрашивает: «Сколько стоит?» — «Нисколько» — «Очень хорошо, я исповедаюсь, причащусь, вреда-то от этого не будет, может, поможет». Священник для них является кем-то вроде экстрасенса, целителя. Такое отношение к таинству и его совершителю поощрять, конечно, нельзя. Поэтому мы исповедуем, как правило, всех, кто хочет, а причащаем только тех, что тяжело болен; если же человек собирается выписываться из больницы через день — два, если он ранее никогда не причащался, мы его, исповедовав, обязательно стараемся направить в храм. То, что легко дается, мало ценится. Нужно, чтобы человек относился к таинству благоговейно.

Работа требных сестер особая, для нее нужно подбирать людей общительных, могущих рассказать о вере, о Церкви, о таинствах.

Очень важной стороной деятельности Церкви является работа с бездомными детьми — их сейчас очень много. Эти дети очень сложные. У них, как правило, извращенные представления о цели и смысле жизни. В современных интернатах концепция воспитания таких детей отсутствует — старая система нравственных ценностей разрушена, новой не создано. Мы должны дать детям-сиротам понимание того, что и у них есть Отец Небесный, Который может восполнить их сиротство.

Важной и специфической формой социального служения является патронаж на дому. Патронажная сестра чаще всего работает с больным один на один. Эту работу необходимо тщательно контролировать, сестер надо учить особым навыкам, регулярно проводить с ними занятия, беседы.

Отдельный разговор — о наркоманах и алкоголиках. Даже не знаю, какую часть из них можно вернуть к нормальной жизни. Эта задача стоит перед Церковью, но должным образом пока не решается. Снять физическую зависимость от алкоголя, наркотиков не так трудно. Но

зависимость психологическая гораздо сильнее, преодолеть ее очень трудно. Мне представляется, что Церковь могла бы помочь этим людям, организовывая для них какие-то приходы, общины, вырывающие их из прежнего круга общения.

Работа с заключенными — также форма социальной активности Церкви. Об этой работе, наверное, нужно говорить особо. Многие приходы сейчас ведут переписку с заключенными, отправляют им книги, посылки. К сожалению, эта работа не координируется.

В своей краткой статье я перечислил основные формы социального служения Церкви. Остается только подчеркнуть, что в наше время в нашей стране, в отсутствие налаженной системы социального обеспечения социальная работа Церкви очень важна. Она является не только помощью государству, но и проповедью христианской любви. Проповедью не словесной — сегодня хорошие слова умеют говорить все, и им уже не верят. Помогая нуждающимся, мы показываем нашу веру из наших дел (Иак. 2: 18), что является самой лучшей проповедью. Многие люди, которым мы помогаем, в конце концов говорят, что в лице наших сестер они увидели образ совсем других людей, совсем другой жизни, они поняли, что и в нашем жестоком, бездуховном мире можно жить совершенно иначе. Многие из этих людей становятся членами Церкви.

Последнее, о чем я хочу сказать, это о цели всей нашей работы. Как вы знаете, целью всякого служения в Церкви, всякого доброделания является стяжание даров Духа Святого. Очень важно, чтобы, занимаясь многочисленными делами христианского милосердия, мы не забыли, что самое главное для нас — стяжание Духа Святого. Важно, чтобы эта работа делала нас лучше, учила любви, укрепляла веру.

По словам аввы Дорофея, разумно помогает больному тот, кто занимается этим для того, чтобы смягчить свое сердце, приобрести милосердие. Не для наград, не для выгоды, не для денег и не для славы, не для того, чтобы устроить рай на земле — вы сами знаете, как бы мы ни старались, нам не удастся отереть слезы всех тех, кто

страдает в этой жизни. Наша задача — стяжать благодатные дары Духа, сделать наше сердце другим, наполнить его христианской любовью ко всем тем, кто нас окружает. И чем больше будет в нас этой любви, тем больше благодать Божия будет содействовать нашему делу.

ПИСЕНКО К. А.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР НАЛОГООБЛОЖЕНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ИМУЩЕСТВ В ИСТОРИИ РОССИИ

С принятием в 2001 году части второй Налогового кодекса Российской Федерации, которая содержит перечень отдельных видов налогов и излагает порядок их уплаты, возникли новые трудности для религиозных организаций, поскольку первоначальный вариант части второй Налогового кодекса не содержал тех льгот, которые имели место в прежнем российском законодательстве. Религиозные организации обязаны были уплачивать налог на прибыль, причем обложению подвергалась и культовая деятельность. Позднее, в 2002 году, в результате длительных собеседований с представителями религиозных объединений государство признало необходимым изменить ряд положений Налогового кодекса. Налоговое бремя для религиозных организаций было значительно снижено с помощью введения льгот по основным государственным налогам. Однако проблема осталась. Государство должно было осмыслить возможности обложения культовой деятельности религиозных объединений. Представители Церкви неоднократно говорили, что хозяйственные общества, образованные религиозными объединениями, готовы уплачивать необходимые налоги. При осуществлении религиозными объединениями деятельности, не связанной с богослужением и религиозным просвещением, они также готовы выполнять налоговые обязательства, например, уплачивать налог от сдачи в аренду принадлежащих религиозному объединению помещений и др. В данной

статье на примере истории налогообложения церковных имуществ нам хотелось показать то разделение, которое существовало в России при обложении церковных имуществ на доходы, получаемые от богослужебной деятельности, которые традиционно не облагались налогом, и доходы от церковных недвижимых имуществ, прежде всего церковных земель, крестьяне которых исправно несли государственное тягло, и сами земли были обложены государственным налогом.

История налогообложения Церкви в дореволюционный период

В первые века своего существования Церковь на Руси нуждалась в государственной поддержке, поэтому государство не только не взимало с Церкви никаких податей, но наоборот, финансировало ее. Однако постепенное приобретение Церковью земельных угодий вводило и крестьян церковных земель, и церковно- и священнослужителей в круг лиц, подвергаемых налоговому бремени.

Со временем Церковь была обложена разного рода государственными податями. «Все земли, как митрополита и прочих архиереев, так и монастырей и прочих церквей, положены были правительством в сохи или в пожни, за исключением только небольших собственно церковных и иногда монастырских пашней. Поэтому и все духовные землевладельцы наравне с прочими обязаны были платить в казну разные ежегодные дани и пошлины соответственно количеству своих сох или пожней. Равно и все священно- и церковнослужители, которые, хотя не имели у себя другой земли, кроме церковной пашни, но имели свои дома не на церковной, а на “черной” земле, должны были тянуть всякое тягло вместе с черными людьми. К числу государственных повинностей — и самых важных — принадлежали “ратная” и так называвшееся городское дело, состоявшее в том, чтобы делать в местных городах валы, ограды, кремли, возить для того камни, песок, известь, и не подлежит сомнению, что если не всегда, то по временам наше духовенство участвовало в этих повинностях. Владельцы духовного звания должны были в случае войны

выставлять из своих сел и деревень “даточных людей” наравне со всеми другими вотчинниками и содержать на собственный счет, а архиереи обязывались посылать тогда на царскую службу и своих боярских детей, и, например, владыка Новгородский выставлял из своих вотчин особый полк, называвшийся “владычным стягом” и находившийся под началом владычного воеводы»¹.

Как видим, изначально налогообложению подлежала сельскохозяйственная деятельность Церкви. Речь об обложении культовой деятельности не шла. Облагались земля, крестьяне и сами церковно- или священнослужители только в том случае, если они имели свои дома на «черной» земле.

Что касается податей государству, то они представляли собой ко времени принятия Соборного уложения 1649 следующую картину. «Крестьяне церковных вотчин, патриарших, митрополичьих и прочих, отбывали, подобно крестьянам других земель, все государственные подати и повинности и при этом не только не пользовались какими-либо льготами, напротив, обложены были даже больше, чем другие крестьяне... с церковных земель положено было собирать подать более против других земель, в пропорции 4:3. Патриарх и прочие архиереи, монастыри и церкви должны были собирать с своих вотчин и доставлять правительству: а) стрелецкие деньги и стрелецкий хлеб на содержание стрельцов — постоянного войска, б) ямские деньги на содержание почт в государстве, в) полоняничные деньги на выкуп пленных, г) деньги и хлеб на жалование ратным людям и содержание их в военное время, д) даточных людей на ратную службу с полной обмундировкою. Иногда духовные вотчинники вместо даточных людей, пеших и конных, по требованию правительства платили ему деньгами, иногда отдавали ему на время войны всю ратную сбрую, какая у них имелась, иногда поставляли подводы со съестными припасами для ратных людей и т.п. В чрезвычайных случаях, кроме сборов с церковных крестьян, на жалование ратным людям правительство приглашало самих архиереев и монастырские власти делать для той же цели добровольные приношения “неоскудно”, как из архиерейской и монастырской казны,

так и из своих келейных денег, и собирать такие же приношения со всех архиерейских приказных людей и боярских детей и со всех иноков и монастырских служек. А иногда прямо брало из монастырей на военные издержки определенную сумму по своему усмотрению... Делались также сборы с монастырских и церковных земель и на другие случайные государственные нужды, например для построения городков и острогов на Украине против набегов крымских татар. Некоторые монастыри должны были еще по временам давать приют пленным татарам, кормить их и одевать на свой счет»².

Как видим, и в XVII веке ситуация мало изменилась в том плане, что по-прежнему налог с Церкви представлял собой налог с церковных земель. Дополнительные сборы архиереи делали лишь добровольно. Цель обложить налогом культовую деятельность не ставилась.

Подати в пользу казны собирались в XVII веке силами церковных учреждений, но ситуация изменилась с воцарением Петра.

В 1701 году в ведении Монастырского приказа состояло 137 823 крестьянских двора, находящихся на церковных землях. При Петре взимать подати с этих дворов было поручено уже не церковным учреждениям, как это было в предыдущем веке, а офицерам государства. «Монастыри должны были поставлять продовольствие для драгун, фураж для лошадей и помещения для иностранцев, поступивших на царскую службу. Вместе с увеличением прежних налогов вводились новые: на судостроение, больницы, содержание драгунских полков, постройку каналов и пр. Результатом таких часто произвольных и непродуманных мер стало то, что имения приходили в упадок, снижалась их доходность и, наконец, начались побеги крестьян. «До 1721 года бывало, что Монастырский приказ сдавал монастырям в аренду их же собственные вотчины с условием выплаты с них определенных доходов»³. При Петре, даже учитывая его многочисленные преобразования, также вопрос об обложении культовой деятельности не ставился, объектом обложения по-прежнему была церковная земля, точнее, крестьянские дворы на церковных землях. Монастыри именно потому и под-

вергались дополнительной обязанности поставлять фураж, что являлись земельными собственниками.

С учреждением Святейшего Синода Монастырский приказ стал Синодальным учреждением и был переименован в Камер-контору. Ей было поручено взимать государственные подати с церковных имений и передавать их вместе с отчетами Камер-коллегии и Штатс-конторе. Штатс-контора была государственным органом, следившим за государственными расходами, Камер-коллегия контролировала государственные доходы. Оба эти государственных учреждения были вышестоящими по отношению к синодальной Камер-конторе.

Уже в 1721-1722 годах при сборе налогов с церковных имений по новой системе образовались значительные недоимки, в связи с чем Петр распорядился понизить оклады членам Синода, синодальным чиновникам и сократить содержание монастырей, распорядившись выдавать монастырям содержание зерном. И. К. Смолич одной из причин недоимок видит в слишком громоздкой системе сбора налогов и сложной отчетности, а также в незаинтересованности епархиального духовенства в сборе налогов⁴.

Система сбора налогов с «определенных» вотчин была сложной, в результате чего налоговый гнет ужесточался. Коллегия экономии Синода требовала налоги в виде подушной подати, а на местах их собирали с дворов. «Как следствие, возникали ни с чем не сообразные и непосильные поборы»⁵.

В результате увеличивалась сумма недоимок, которая так возросла при Анне Иоанновне, что по указу последней было решено создать Доимочную канцелярию, которая самым нещадным образом «добирала» недостающие суммы как со светских, так и с церковных имений. В объекты сборов включалась зачастую даже церковная утварь, что вызывало протест русских архиереев.

Что касается налогообложения церковных имений при Елизавете Петровне, то можно отметить следующее. На расходы церковных учреждений устанавливались «штаты», т.е. определенные суммы денег, поступающие от доходов с церковных имений. Средства должны были расхо-

доваться на церковные нужды, а также на содержание инвалидов, в связи с чем Церковью должны были возводиться инвалидные дома. Все излишки денежных средств, остававшиеся от этих расходов, должны были поступать в государственную казну.

Начиная с Петра III, уже не Церковь платила налоги со своих имуществ в государственную казну, а государство, присвоив себе церковные имения, получала с них доход и из этих средств выплачивало содержание духовенству. Однако с возвращением Церкви прав на приобретение земельной собственности с крестьянами, естественно, эти земли стали облагаться налогом. Нам, однако, известно, что, согласно указам Александра I 1808, 1811 и 1821 годов, церковное землевладение пользовалось налоговыми привилегиями и освобождалось от военного постоя.

К концу XIX века ситуация с налогообложением Церкви и других религиозных организаций выглядела следующим образом. «Налог с недвижимого имущества, принадлежавшего духовным ведомствам как христианских, так и нехристианских вероисповеданий, взыскивался частично — только с того имущества, которое приносило доход «посредством от дачи в наем». Духовные учреждения всех вероисповеданий, включая православное, освобождались от уплаты подымной подати, поземельного налога, а в губерниях Привисленского края — налога со всего недвижимого городского имущества. Православная Церковь — ее подворья и строения архиерейских домов и монастырей, в том числе сдаваемые в наем, а также строения и лавки, принадлежащие церквам, освобождались от городского поземельного налога и от прочих городских повинностей. Обложению государственным промысловым налогом, которым облагались все торговые, промышленные предприятия и так называемые личные промышленные занятия, не подлежали заведения духовного ведомства, печатающие и продающие книги и пособия учебного и духовно-нравственного содержания, изготавливающие и продающие необходимые для богослужения предметы, а также предприятия, торгующие лампадным маслом и ладаном. Имущество, поступавшее в пользу церквей, монасты-

рей и церковных причтов в силу закона, духовного завещания, по царскому пожалованию, дарению и другим безвозмездным актам, освобождались от уплаты государственной пошлины»⁶.

Церковь пользовалась устройством доходных домов с целью получения выгоды для обеспечения своей основной деятельности. Естественно, эта коммерческая деятельность Церкви облагалась государственным налогом. Однако в то же время производство предметов культа и религиозной литературы освобождалось от налогообложения.

С приходом к власти Временного правительства из владения Православной Церкви начали изыматься типографии, земли, дома, некоторые монастыри. Процесс изъятия у Церкви недвижимости был начат, таким образом, еще Временным правительством, но ужасающие размеры приобрел в советское время, наряду с террором и лишением прочих прав.

Говоря об общих принципах налогообложения Церкви в дореволюционный период, можно прийти к следующим выводам. На протяжении всей досоветской истории культовая деятельность как таковая была освобождена от каких-либо обложений. Напротив, государство брало на себя функцию обеспечения необходимых материальных нужд Церкви преимущественно путем предоставления сельскохозяйственных земель. По мере роста церковного землевладения увеличивались объемы податей в казну с крестьянских дворов, расположенных на церковных землях. Кроме того, любые хозяйственные субъекты, созданные по инициативе Церкви в более поздний период, ее коммерческие проекты, не связанные с культовой деятельностью, облагались на общих основаниях. Во многом эта ситуация повторяется и в действующем российском законодательстве, когда хозяйственные общества, созданные религиозными организациями, облагаются налогами на общих основаниях, однако были попытки обложить культовую деятельность религиозных объединений налогом на прибыль. Об этом речь пойдет в соответствующей главе, посвященной современному налоговому законодательству, а пока обратимся к практике советского времени касательно обложения религиозных организаций.

Налогообложение Церкви в советский период

В налоговой, как и в других сферах, в отношении религиозных организаций в первые десятилетия советской власти творилась неразбериха. После образования СССР это было вызвано отсутствием единого союзного закона о религиозных организациях. В результате вопросы, касающиеся религиозных организаций, разрешались не только разными ведомствами, но и по-разному⁷. В 1929 году государством проводилась кампания против частного предпринимательства. В связи с этим под «горячую руку» попали и религиозные организации. Антирелигиозная направленность политической власти проявилась во всей полноте и в налоговой сфере. «Религиозные объединения рассматривались как «доходные» частные предприятия, что привело к обложению их налогами наравне с последними. Сборы налогов и иных обязательных платежей с религиозных общин, сопровождавшиеся откровенными издевательствами, приобрели такие масштабы, что государство через некоторое время было вынуждено само прекратить такую порочную практику»⁸. Иллюстрацией нелепости таких обложений могут послужить материалы, содержащиеся в меморандуме Местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергея (Страгородского) к председателю Комиссии ВЦИК по вопросам культов Смидовичу 1930 года. В нем, в частности, говорилось: «Страховое обложение церквей, особенно в сельских местностях, иногда достигает таких размеров, что лишает общину возможности пользоваться церковным зданием. Необходимо снизить как оценку церковных зданий (отнюдь не приравнивая их к зданиям доходным), так и самый тариф страхового обложения. Сбор авторского гонорара в пользу драмсоюза необходимо поставить в строго законные рамки, т.е. чтобы сбор производился только за исполнение в церкви тех музыкальных произведений, которые или национализированы, или же по авторскому праву принадлежат какому-либо лицу, а не вообще за пение в церкви чего бы то ни было при богослужении, в частности, чтобы исполнение служителем культа своих богослужебных обязанностей не рассматривалось как

исполнение артистами музыкальных произведений, и потому церкви не привлекались бы к уплате 5% сбора со всего дохода, получаемого духовенством храма, т.е. и дохода с треб, совершаемых даже вне храма. Необходимо отменить обложение церквей различными сельскохозяйственными и другими продуктами (например, зерновым или печеным хлебом, шерстью и под.), а также специальными хозяйственными сборами, например на тракторизацию, индустриализацию, на покупку облигаций госзаймов и под., в принудительном порядке. За неимением у церквей хозяйства налог, естественно, падает на членов религиозной общины, является, таким образом, как бы особым налогом на веру, сверх других налогов, уплачиваемых верующими наравне с прочими гражданами. Необходимо разъяснить, чтобы члены приходсоветов, церковные старосты и сторожа и другие лица, обслуживающие местный храм, не приравнивались за это к кулакам и не облагались усиленными налогами. Необходимо разъяснить, чтобы представители прокуратуры на местах в случае обращения к ним православных общин или духовенства с жалобами не отказывали им в защите их законных прав при нарушении местными органами власти или какими-либо организациями. Пожелания духовенства: чтобы служители культа как не пользующиеся при извлечении дохода наемным трудом приравнены были по-прежнему к лицам свободных профессий, а не к нетрудовому элементу, тем более не к кулакам; чтобы при обложении подоходным налогом сумма доходов не назначалась произвольно, иногда вне всяких возможностей, и чтобы обложение приравнено было к лицам свободных профессий; чтобы при назначении трудовой повинности принимались во внимание как сообразный со здравым разумом размер налагаемой повинности (например, на священника села Люк Вятской области наложено срубить, распилить и расколоть 200 кубов дров), так и возраст и состояние здоровья подвергаемых повинности; чтобы служители культа не лишались права иметь квартиру в пределах своего прихода и около храма в сельских местностях, хотя бы и в селениях, перешедших на колхоз, и чтобы лица, предоставляющие служителям культа такую квартиру, не облагались за это

налогами в усиленной степени»⁹. В результате государство было вынуждено отменить эту порочную практику, и 19 февраля 1931 года был принят циркуляр НКЮ, который определял точный перечень обязательных платежей и их размеры, а также условия, «при которых религиозным общинам возвращались излишне начисленные ранее суммы платежей, а также налагался запрет на опечатывание культовых зданий, наложение штрафов и ареста имущества до особого решения исполкома местного Совета»¹⁰.

Что касается налогообложения священнослужителей и церковной деятельности в военное время, то нужно отметить следующее. Согласно Постановлению СНК СССР от 29 августа 1945 года, Наркомфину СССР было разрешено привлекать к обложению подоходным налогом доходы монастырей от имеющихся у них сельскохозяйственных и иных источников, а также доходы от свечных заводов и других предприятий при епархиальных управлениях в порядке ст. 19-й Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения». В данной статье была приведена таблица, соотносящая размер годового дохода и соответствующую ему сумму налога. А согласно Постановлению 1945 года, черное православное духовенство и духовные лица других исповеданий, принявших обет безбрачия, освобождались от обложения налогом на холостяков, одиноких и малосемейных граждан СССР¹¹.

Гонения на Церковь усилились в годы правления Н. С. Хрущева. Они выразились в конкретных действиях советского руководства, в принятии правовых актов, направленных на ослабление духовного влияния и материального состояния Русской Православной Церкви. Так, 4 октября 1958 года ЦК принял секретное постановление под названием «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды», которое обязывало партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» советских людей. Государственным учреждениям предписывалось осуществить мероприятия административного характера, направленные на ужесточение усло-

вий существования религиозных общин. И первыми в этом ряду были два постановления Совета министров СССР от 16 октября 1958 года: «О монастырях в СССР» и «О повышении налогов на доходы епархиальных предприятий и монастырей». В первом поручалось Советам министров союзных республик, Совету по делам Русской Православной Церкви и Совету по делам религиозных культов в шестимесячный срок изучить вопрос о сокращении количества монастырей и скитов и внести в Совет министров СССР предложения по этому вопросу. Предписывалось сократить размеры земельных угодий, находившихся в пользовании монастырей. Национализированными и муниципализированными строениями, находившимися на территориях монастырей, последние могли пользоваться на основании арендных договоров, заключаемых с исполкомами районных и городских Советов депутатов трудящихся¹². Постановлением о налогах церквям запрещалось продавать свечи по ценам более высоким, чем они приобретались в свечных мастерских. Это было серьезным ударом по доходам и бюджету церковных приходов, потому что теперь приобретение свечей в мастерских стало убыточным для храмов, и оно, естественно, сократилось, что, в свою очередь, привело к закрытию свечных мастерских. Из-за снизившихся доходов храмов распускались платные церковные хоры. Вследствие draconianских постановлений Совмина финансовое положение епархий пришло в крайне расстроенное состояние. Епископ Ивановский и Кинешемский Роман (Танг) писал в Патриархию о катастрофическом состоянии его епархии и просил Патриарха о денежной ссуде. Патриарх Алексей I распорядился переводить в епархии средства со счета Патриархии. Исполняя постановление Совмина о монастырях, советские власти отнимали у обитателей земельные угодья, оставляя им неудобные, малопригодные для обработки наделы. Но монастырям было крайне трудно использовать и эти земельные участки, потому что привлекать для обработки земли наемную рабочую силу или добровольный и безвозмездный труд паломников было запрещено, это квалифицировалось как «эксплуатация трудящихся». В монастырях же преобладали пожилые и

нетрудоспособные насельники и насельницы, потому что принимать туда лиц моложе 30 лет тоже запрещалось¹³. Постановлением Совета министров СССР «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» от 16 октября 1958 года, №1160, там Министрам союзных республик, в соответствии с предоставленным им правом дифференциации ставок сельскохозяйственного налога между районными и отдельными селениями, предписывалось «установить повышенные ставки налога с земельных участков, находящихся в пользовании монастырей»¹⁴.

В постановлении Совета Министров СССР от 16 марта 1961 года «Об усилении контроля за выполнением законодательства о храмах» предусматривалось ужесточение налогов на религиозные общины; не только приходские священники, как это было прежде, но и все церковнослужители должны были облагаться налогом по драконовской 19-й статье указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения»¹⁵. Согласно Постановлению Совета министров СССР «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов» от 3 декабря 1943 года, №2584 (в редакции постановления Совета Министров СССР от 13 марта 1963 года №284), служители религиозных культов по доходам от совершения религиозных обрядов, получаемых от епархии, прихода или непосредственно от верующих как в денежной, так и в натуральной форме, а также по доходам от строений и сельского хозяйства как в городских поселениях, так и в сельских местностях облагались подоходным налогом в порядке ст.19-й Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения», служители религиозных культов, проживавшие в сельской местности, привлекались к участию в самообложении сельского населения в порядке пункта «г» ст. 7-й Постановления ЦИК и СНК СССР от 11 сентября 1937 года «О самообложении сельского населения» в размере 150 рублей. Граждане, имевшие доходы от совершения религиозных обрядов, но не являвшиеся служителями религиозных культов, облагались по доходам от совершения религиозных обрядов во всех

случаях подоходным налогом в порядке ст. 19-й Указа об этом налоге, а по остальным доходам соответственно подоходным или сельскохозяйственным налогом на общих основаниях с другими гражданами. Члены исполнительных органов (церковных советов) религиозных обществ по доходам, получаемым от религиозных обществ, облагались также по ст. 19-й Указа. Лица, работавшие в религиозных организациях по трудовым договорам, заключенным при участии профсоюзных органов, на которых в связи с этим распространялось действовавшее законодательство о труде, облагались подоходным налогом в порядке, предусмотренном ст. 5-й Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 года «О подоходном налоге с населения», на одинаковом основании со всеми рабочими и служащими¹⁶.

Ослабление налогового бремени наступило для Церкви только со сменой политического режима и принятием нового налогового законодательства в начале 90-х годов.

Обращаясь к истории советского времени, следует отметить, что под налоговой политикой государства в отношении церквей и служителей культа лежала мощная идеологическая основа. Посредством жестокого налогового бремени государство пыталось материально задушить религиозную жизнь в стране. Практика обложения культовой деятельности берет свое начало именно в советские годы. В настоящее время Церковь и другие религиозные организации, с одной стороны и государство, с другой, сотрудничают вместе на благо духовного и материального благополучия наших граждан. Поэтому возврат к порочной практике советского времени в отношении налогообложения религиозных организаций по имевшимся тогда принципам подорвал бы добрые отношения, которые складываются у государства и религиозных объединений в настоящее время. Как мы уже говорили с принятием Налогового кодекса в России была предпринята попытка обложить налогом на прибыль именно культовую деятельность, но — слава Богу! — государство учло пожелания и беспокойства религиозных организаций и в НК РФ вовремя были внесены поправки, позволяющие как и по прежнему российскому налоговому законодательству 90-

х годов, освобождать религиозные организации от ряда налогов, обязанность уплаты которых, конечно, должна распространяться только на предприятия, целью которых является систематическое извлечение прибыли.

Примечания

¹ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга IV. Ч. 2. М., 1996. С. 144.

² Макарий (Булгаков), митр. Указ. раб. С. 380.

³ Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. VIII. Ч. 1. М., 1996. С. 245.

⁴ Смолич И. К. Указ. раб. С. 246.

⁵ Смолич И. К. Указ. раб. С. 247.

⁶ Куницын И. А. Правовой статус религиозных объединений в России. М., 2000. С. 40-41.

⁷ Куницын И. А. Указ. раб. С. 60.

⁸ Куницын И. А. Указ. раб. С. 62.

⁹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943. М., 1994. С. 70.

¹⁰ Куницын И. А. Указ. раб. С. 62.

¹¹ Постановление Совета Народных Комиссаров СССР «О порядке обложения доходов монастырей и предприятий при епархиальных управлениях» от 29 августа 1945 г. Пп. 1 и 3.

¹² Постановление Совета Министров СССР «О монастырях в СССР» от 16 октября 1958 г. №1159. Пп.1, 2 и 3.

¹³ Владислав Цыпин, прот. История Русской Церкви 1917-1997. М., 1997. С. 379-380.

¹⁴ Постановление Совета Министров СССР «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» от 16 октября 1958 г. П. 2.

¹⁵ Владислав Цыпин, прот. Указ. раб. С. 390.

¹⁶ Постановление Совета Министров СССР «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов» от 3 декабря 1946 г., № 2584 (в редакции постановления Совета Министров СССР от 13 марта 1963 г., № 284). Пп 1, 3, 5, 6 и 8.

ДУНАЕВ М. М.

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ СКАНДАЛЫ

Еще Владимир Соловьев утверждал, что самоутверждение каждого против всех есть коренное зло нашей природы. К концу второго тысячелетия это стало бедствием ввергающегося в апостасию человечества. Усугубляется самозамкнутость индивидуумов, неудовлетворенная гордыня все более терзает души. Люди мечутся, потому что самоутверждаются, а самоутверждаются, потому что сами не знают, чего им надо. Все это порождает смутное недовольство собою и жизнью; потребность утвердить себя над прочими, хотя бы самыми близкими, растет, принимая порою самые дикие и даже преступные формы. В пространстве торжествующего первородного греха все более искажаются благодатные дары Божии, которые обожествляющий себя человек использует в служении злу и во вред себе.

Об этом предупреждал еще преподобный Иоанн Лествичник: «Бог не есть ни виновник, ни творец зла. Посему заблуждаются те, которые говорят, что некоторые из страстей естественны душе; они не разумеют того, что мы сами природные свойства к добру превратили в страсти. По естеству, например, мы имеем семя для чадородия; а мы употребляем оное на беззаконное сладострастие. По естеству есть в нас и гнев, но на древнего оного змия; а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям; а мы ревнуем порокам. От естества есть в душе желание славы, но только горней. Естественна и гордиться

ся, но над одними бесами. Подобным образом естественно душе и радоваться, но о Господе и о благих деяниях ближнего. Получили мы и памятозлобие, но только на врагов души нашей. По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддерживать жизнь, а не для сластолюбия»¹.

То же можем сказать мы и о даре, великом даре творчества. Самоутверждающийся человек сумел исказить и этот дар, вследствие чего творчество в конце XX столетия обнаружило в себе многие губительные потенции. Они проявили себя прежде всего в сфере художественной деятельности. Ибо при абсолютизации красоты, при неразличении двойственности ее природы, художник легко впадает в соблазн служения бесовскому началу. И тем самым содействует не просто тяготению человечества ко греху, но погружению его в апостасию, захватившую ныне едва ли не большую часть мира. В искусстве это проявилось в том явлении, которое обозначается ныне термином *постмодернизм*.

Одно из важнейших проявлений богоотступничества активно насаждается в современной эстетической стихии.

Бог есть единство. Единство есть и идеал человеческого бытия. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Все бесовские действия направлены на разрушение единства творения и Творца, на дробление, разрыв связей между ними. В хаосе процессов дробления опаснейшим является дробление сознания, ведущее к неспособности воспринимать мир и все жизненные явления в их целостности. В отрыве красоты от истины обнаруживает себя именно раздробленное сознание. Эстетическое совершенство в таком сознании становится главным мерилем достоинства произведения искусства, и волею художника-творца красота закрывает путь к Истине Творца-Вседержителя.

К концу XX века все процессы дробления и противления Истине дошли до крайности. Ложь навязывается как истина — и в том видится подлинная предназначенность искусства как сферы вымысла и фантазии, в системе данных ценностей исключительно для того и суще-

ствующего. Недвусмысленно выразил это нобелевский лауреат по литературе Камило Хосе Села: «Истина с большой буквы представляет собой всего лишь ловушку, в которую сама эта Истина со всеми ее ключами, цепями и замками способна поймать всех тех, кто посвятил свою жизнь ее поискам... Но, может быть, необходимо снова задуматься над ницшеанским приговором в контексте, который сам Ницше не стал бы отрицать, — в контексте существования вымысла, воображения?»² Искусство превращается, таким образом, в своего рода религию. Исмышленная ложь становится на место Истины. И если не забывать, что Истиною в высшем смысле (с большой буквы) мы именуем Христа Спасителя, то свойство искусства-религии осмысливается вполне определенно. «Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не принимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи. А как Я истину говорю, то не верите Мне» (Ин. 8:42-45).

Процессы, развивающиеся в современном искусстве, есть следствие самообожествления человека, что разглядеть весьма нетрудно. Когда человек утверждает: «Я говорю истину», — и делает ударение на Я, то истина может стать и малосущественной перед напором самоутверждающейся волной фантазии творца. И это сакрализуется обожествлением красоты.

Повторим же еще раз, и настойчиво: красота имеет двойственный, противоречивый характер, она диалектична по природе своей, что отмечал еще Достоевский («дьявол с Богом борется»). Она помогает душе «коснуться ризы Божества» (С. Булгаков), но, превращенная сознанием художника в самоцель, в некоего идола, красота расслабляет душу, делает ее особо уязвимой для всякого рода соблазнов как земного, так и мистического свойства.

Вспомним еще раз мудрое предупреждение святителя Игнатия: «Люди, одаренные по природу талантом, не пони-

мают, для чего им дан талант, и некому объяснить им это. Зло в природе, особенно в человеке, так замаскировано, что болезненное наслаждение и очаровывает юного художника, и он предается лжи, прикрытой личиною истинного, со всею горячностью сердца. Когда уже истощаются силы и души и тела, тогда приходит разочарование, по большей части ощущаемое бессознательно и неопределительно»³.

В эпоху постмодернизма эти слова звучат особенно злободневно.

При этом одним из важнейших становится соблазн, против которого не могут устоять иные теоретики искусства, — отождествление эстетики с этикою. Эстетически совершенное есть высшее проявление нравственного — таков основной постулат адептов абсолютизации эстетизма. Отождествление этики и эстетики есть не что иное, как отрицание нравственности вообще и одно из проявлений пренебрежения истиною. Истина ведь неудобна многим и по весьма практическим соображениям. Так, один из мэтров постмодернизма В.Сорокин утверждает, что творческая свобода — «это чисто техническая проблема, а не в коей мере не нравственная. Все, что связано с текстом, с текстуальностью, достойно быть литературой»⁴. Принцип «все позволено», вообще-то, не нов, источником своим он имеет безбожие, о чем писал Достоевский, и это еще раньше понял тот же маркиз де Сад, проповедник безбожия и разнузданной вседозволенности. Именно Истина стоит на пути возмнившего себя всевластным человека. Удобнее ее не замечать.

Обожествление красоты привлекательно и потому, что художник, сознавая себя творцом новых эстетических ценностей, «новой красоты», начинает тешить собственную гордыню представлением о своем сугубом богоподобии. Конечно, когда Флобер говорил, что художник в своем творении должен быть подобен Богу, он мыслил, скорее всего, метафорически. Но вряд ли было метафорой утверждение Владимира Набокова, что «искусство божественно, ибо именно благодаря ему человек максимально приближается к Богу, становясь истинным полноправным творцом»⁵. На деле-то, себя обожествляя, человек отчуждается от Создателя.

Истинное творчество — знает всякий христианин — определяется сочетанием духовного стремления человеческой души к Творцу и излияния Божественной благодати, одухотворяющей творческую потенцию художника. Художественное творчество есть не что иное, как синергия — со-творение, со-действие, со-работничество человека с Богом. Нынешние же «творцы» сознают творческий акт как эманацию лишь собственных эстетических переживаний, как «самоотдачу», как самовыражение — без одухотворения их Божественной энергией Создателя мира. И мнят, будто они в том становятся *как боги*. Что это, как не все та же гордыня первородного греха? И не лукавый ли соблазн несет такое искусство?

Абсолютизация эстетического влечет за собою и абсолютную сосредоточенность на форме художественного произведения, разного рода формальные эксперименты, совершенно безразличные к выражаемому содержанию. Но это есть еще одно проявление все того же раздробленного сознания. Важно и другое: само эстетическое при этом утрачивает внутренние критерии и обесценивается, что ведет часто к утверждению эстетики безобразного. Постмодернизм являет тому многие доказательства.

Возьмем без всякого комментария одно из признаний Пикассо: «Многие из нас становятся художниками по причинам, имеющим мало общего с искусством, — сказал он, обращаясь к коллегам на своем юбилее в конце жизни. — Люди уже не ищут в искусстве утешения и чего-то высокого. Самая утонченная, состоятельная часть, дистилляторы квинтэссенции требуют нового, оригинального, экстравагантного и скандального. И я, начиная от кубизма и далее, доставлял удовольствие этим господам и критикам всевозможными экстравагантностями, которые мне приходили в голову, и, чем меньше их понимали, тем больше мною поражались, и, чем больше я забавлялся этими играми, всеми этими загадками, ребусами и арабесками, тем больше приходила ко мне слава. А слава для художника — значит распродажа, прибыли, богатство... Я — всего лишь развлекатель публики, который понял свое время»⁶.

Но гораздо серьезнее то, что Пикассо красоту превратил в труп — это чутко уловил С. Н. Булгаков: «В

творчестве Пикассо выражается религиозная мука и отчаяние, все оно есть вопль ужаса перед миром, как он есть без Бога и вне Бога: пафос тоски и энтузиазм тоски, выражающийся в пафосе цинизма и кощунства. Это — распад души, адская мука. Пикассо, очевидно, сам не видит своей одержимости, не замечает, что ему подставлено кривое зеркало бытия, но считает, что такова и есть подлинная действительность, и пока он своего распада для себя не объективирует, не осознает своей болезни, не познает своей одержимости, ему закрыт путь к исцелению»⁷.

Статья Булгакова о Пикассо с жестоким названием «Труп красоты» написана в 1915 году, но важнейшая ее мысль может быть отнесена и прямо к искусству конца XX века. *Искаженное восприятие тварного мира есть явление по природе религиозное: это отрицание Творца и ужас от ощущения мира без Бога.*

Художники, подобные Пикассо, породили глубокий кризис искусства, принимаемый многими за его небывалый расцвет. На деле это лишь результат дешевого снобизма, стремящегося не к Истине, но лишь к муляжам и подделкам. Подлинная причина этого — в понимании искусства как средства получения острых ощущений, даваемых к тому же даром. «А то, что дается даром, способно развращать» (С. Булгаков). Да и острота всякого ощущения способна притупляться. То, что прежде волновало и щекотало нервы, приедается. Один из персонажей Чехова, можем вспомнить, выразил этот закон с грубоватой парадоксальностью: «...человечеству все приелось и надоело... Ему хочется разнообразия... Знаешь, когда купчихе надоедает варенье и пастила, она начинает жрать крупу; так, когда человечеству надоедает дневной свет, нужно угощать его затмением...»⁸. Однако надоедает же и крупа. Не случайно ведь тот же В.Сорокин смакует во многих опусах пожирание экскрементов, каковому предаются в сладострастном экстазе иные его персонажи.

Нынешние постмодернисты часто подобны то свинье из крыловской басни, которая, придя на барский двор, «не заметила богатства никакого: все только лишь навоз да сор».

Человекам надоедает свет, и они устремляются во тьму. Постмодернизм помогает в том всем желающим.

Мы мало и неистинно осмыслим подобное искусство, если будем сводить его лишь к беспардонному жульничеству. Проблема серьезнее. Важно вот что: искусство, узурпировавшее монопольное право на «прогрессивность», не просто приучает человека к дробности мышления, но навязывает ему неумение видеть мир в целокупности. Это совершается медленно, исподволь, незаметно, но верно. Расчленив искусственно неделимое — форму и содержание, как будто они могут существовать обособленно, — приучив себя к этой порочной практике, авангардистское искусство к тому и прочих склоняет, что и дает толчок к дробному восприятию мира вообще, то есть в анатомированном виде. Супрематист, к примеру, может с полным основанием сказать, что в «Троице» преподобного Андрея Рублева все признаки супрематизма уже воплощены в полной мере, и, приученные к супрематическому видению, многие его почитатели окажутся способны усмотреть в иконе лишь совершенные сочетания геометрических фигур и цветовых пятен — не более. Духовное содержание ее окажется при этом полностью недоступным.

Тут возникает замкнутый круг: раздробленное сознание формирует и направляет адекватные ему проявления искусства, те, в свою очередь, все далее рвут и калечат сознание. Изошренность бесовская.

Сказывается отсутствие системного подхода в оценке разного рода идей и конкретных фактов, тогда как в конечном итоге их смысл раскрывается только в общей целостности, в которую они включены. Каким бы привлекательным ни казалось то или иное явление, важно распознать цель, на которую ориентирована включающая его целостная система. Подводит все та же разорванность сознания, дробность мышления. По-русски это называется «за деревьями не видеть леса». Но системное мышление есть лишь частное низшее проявление соборного сознания. И ясно: при утрате религиозного мирозерцания системное мышление неизбежно рвется, становится дискретным. Разорванное сознание есть одно из проявлений безбожного бытия.

Ныне постмодернистский поток, порожденный раздробленным сознанием, устремлен к расчеловечиванию человека.

Ограждением пространства художественной деятельности от этого потока может стать лишь художественно-духовная традиция русского искусства. Однако в сознании устремленного к полной свободе художника (в том-то и дело, что не к свободе, а к своеволию и вседозволенности) гнездится лишь крайнее презрение, если не ненависть ко всякой идее подчинения себя чему-либо. Разрыв с традицией понимается как обретение свободы. Но вот бы над чем задуматься: почему скованные по рукам и ногам жесточайшими требованиями канона художники Древней Руси смогли создать величайшее искусство? Ответ прост: потому что они были внутренне просветлены и оттого свободны в творчестве. А существование канона лишь помогало им.

Разрыв с традициями служит бездуховным целям.

Еще более разрушительно действует страшная в своем агрессивном напоре массовая рок-культура, одна из разновидностей все того же посмодернизма. Ею откровенно превозносится inferнальное начало, прославляется сатана.

Знаменитые рок-идолы 60-70-х годов создали так называемый «сатанинский рок», применяя воздействующие на подсознание идеи, связанные с «культом сатаны». В многократно повторяемых «фразах наоборот» (их можно услышать при обратном прокручивании записи — и они улавливаются подсознанием вполне) внушалось: «Мне надлежит жить для сатаны», «Начни курить марихуану»... некоторые фразы, кощунственные и богохульные, цитировать нет желания. Иногда звучат и открытые тексты: «Я был воспитан демоном, чтобы править, как он. Я господин пустыни, современный железный человек. Я собираю темноту, чтобы доставить себе удовольствие. И я приказываю тебе стать на колени перед богом грома, богом рок-н-ролла». Мик Джаггер из группы «Роллинг Стоунз», видя в себе воплощение Люцифера, недаром сочинил песни с красноречивыми названиями: «Симпатия к дьяволу», «Их сатанинским величествам», «Заклинание моего брата демона».

Рок-культура становится средством утверждать власть над миллионами душ, отдавших себя в подчинение деспотической воле рок-кумиров, которыми, в свою очередь, управляют темные силы прямых служителей бесов на земле. Так, один из рок-идолов молодежи К. Кинчев однажды прямо признался: «Куда приведу, ей-Богу, ребята, не знаю. Я не вижу путей и дорог, иду вслепую. Было бы, наверное проще, если бы я был истинно православным до конца. А я по вере — православный, по мироощущению все равно язычник...»⁹ Есть ли откровеннее иллюстрация: слепой поводыр слепых! Есть ли откровеннее демонстрация полной собственной безответственности? Есть ли более откровенное признание бесовской природы (а язычество — проявление демонизма) своей деятельности?

Участники некоторых зарубежных рок-групп выражались яснее: «Наша музыка способна вызывать эмоциональную неуравновешенность, патологическое поведение и даже бунт и революцию» («Битлз»); «Мы можем дирижировать миром, мы имеем в нашем распоряжении необходимую силу» (Грэхэм Нэш); «Рок является источником революции. Наш образ жизни — с наркотиками, с причудливыми одеждами, вседвелеющей рок-музыкой — в этом и заключается революция» (Эбби Хофман).

И поскольку западные культурные ценности уже активно вошли в жизнь русской молодежи, подобные идеи можно рассматривать уже в рамках отечественной культуры.

Именно в рок-культуре особенно активно насаждается эстетика безобразного. Эта эстетика имеет несомненный бесовский характер, ибо она утверждает и насаждает *без-образную* природу мира, отвергающую богоданный образ бытия.

Цель всего этого — посредством разрушения эстетического вкуса — обесценить не только духовные, но и душевные потребности человека. Рок-культура делает их примитивными, намеревается вообще уничтожить их.

Достаточно взглянуть на слившуюся в единой дергающейся идиотской улыбке толпу, раскачивающуюся с поднятыми руками на любом попсовом шабаше, чтобы тут же усомниться: может ли пошлость быть еще более откровенной и отвратительной?

Постмодернизм активно впитывает в себя все эти особенности массовой культуры.

Все эти проблемы представляются малосущественными, далекими от насущных задач времени лишь тем, кто забыл о единстве всех — больших и малых — проблем в пространстве нашего социального и душевного бытия. Все связано со всем. Внедряя дробное мышление в основу общественной жизни, «прогрессивное» искусство определенным образом содействует развитию ее форм, основанных на таком мышлении. Манера же мышления, тип сознания, склад ума — в конечном результате едва ли не все определяют в жизни человека и общества.

Создается, однако, впечатление, что подобные рассуждения, предупреждения, предостережения мало интересуют нынешних передовых творцов. Ибо приняв такой ход мысли, они вынуждены будут задуматься о последствиях собственной деятельности и о своей ответственности за такие последствия. Все гасится простеньким рассуждением: у искусства нет никакой цели, и оно не может воздействовать на жизнь. Но зачем же «творить» в таком случае? Чтобы самовыразиться и в том самоутвердиться? Чтобы занять себя, убить время? Вот и цель — у кого какая.

«Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их», — Толстой знал, о чем говорил. Верно: стоит человеку соприкоснуться с произведением искусства — и неизбежен отпечаток на состоянии его эмоций и мысли. Художник обязательно *заражает* людей — необходимо сознать это и не повторять чужие бездумные благоглупости. Раз заражает, то и влияет на жизнь. Но особым образом.

Искусство влияет на жизнь *всегда*. Какую бы идею ни высказал автор (пусть даже то, что никаких идей нет и быть не может, что истины никогда не существовало, — так ведь это тоже идея, тоже претензия на выражение истины!), идея эта отразится в сознании, при многократном повторении закрепится в нем, а затем скажется и в

поступках человека. То есть искусство определяет прежде всего умонастроение человека, его миропонимание и мировидение, а посредством этого воздействует и на реальную действительность. Искусство формирует тип мышления, склад ума — одну из важнейших составляющих личностного начала. Как небольшая сравнительно плоскость руля направляет движение (и тем самым участь) огромного корабля, так и состояние мысли определяет многое в судьбе человека. Эта истина, утвержденная святителем Игнатием (Брянчаниновым), заставляет нас не пренебрегать вниманием к строю наших мыслей, и остерегаться всякого пагубного влияния на них.

Когда формалист расчленяет единство формы и содержания, направляя внимание человека на внешнюю лишь сторону явления, приучая его к тому, он — повторим — способствует дроблению сознания и разбрасыванию мысли. Сознание становится секулярным, ограниченным в своих возможностях, ему по силам становится ухватить лишь частную идею. Для обладателя такого сознания верхом премудрости является релятивизм (границы добра и зла размываются), человек теряется перед многообразием мира, страшится его. А следствием нередко становится разложение личности, торжество темного начала.

Разумеется, все совершается не в одночасье. Процесс этот долгий и глубинный, не всегда заметный на поверхности явлений — и тем он коварнее. И все в конце концов и начале начал находит свой выход и в социально-исторической сфере бытия. От настроения души будет зависеть и образ жизни и качество мира.

Так особенно отчетливой становится проблема ответственности художника. Ему бы задуматься: чем он *заражает* людей и как это скажется на жизни? Чем «заразит» писатель, смакующий описание пожирания фекалий?

Литература несет в себе особую ответственность, ибо она есть искусство слова. Если посредством слова человек начинает служить злу, то это становится сродни греху *хулы на Духа*. Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Дар слова несомненно принадлежит к величайшим дарам. Им уподобляется человек Богу, имеющему Свое Слово. Слово человеческое подобно Слову Божию, постоянно

пребывает при отце своем и в отце своем — уме, будучи с ним едино и вместе отделяясь от него неотдельно... При основательном взгляде на слово человеческое делается понятна и причина строгого приговора Господня, которым определено и возвещено, что человеки дадут отчет в каждом праздном слове. Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков. Какой же страшный ответ дадут те, которые обратили средство назидания и спасения в средство развращения и погубления!»¹⁰

Грозное пророчество. И не отговориться никому тем, что художественная деятельность далека-де от религиозной проповеди, имеет свои собственные цели.

Ведь когда кто-то говорит, что не нужно проповедовать, он тем самым уже проповедует. Когда писатель утверждает: нам не нужна философия, он уже философствует. Отрицание идеологии — начало новой идеологии. Провозглашающий нежелательность служения Богу служит врагу Божию, сатане. Тот, кто убежден, что не служит никому, а лишь некоей «чистой поэзии» или чему-то подобному, обманывает себя и других. Воздействие на души человеческие всегда объективно есть проповедь добра или зла. Не понимающие этого полагают, будто между добром и злом имеется некая щель, куда можно проскользнуть и устроиться там с комфортом, освободившись от всякой ответственности за что бы то ни было. Но иные-то ясно сознают, *кому* таким образом служат.

Разорванное сознание породило два процесса секуляризации в культурном пространстве бытия. Первый совершился в эпоху Возрождения (в России, разумеется, позднее), второй разворачивается в XX столетии и переходит в третье тысячелетие.

Процесс ренессансной секуляризации культуры означал разрыв между духовным и душевным. Искусство обозначило это как преимущественное внимание к душевному и телесному. Тем самым оно противостало христианской ориентации человека в его жизненном пространстве. Недаром антихристианин Ницше с одобрением отмечал это: «Понимают ли в конце концов, *хотят* ли понять, чем был ренессанс? *Переоценкой христианских ценностей*,

попыткой, предпринятой со всеми средствами, со всеми инстинктами, со всем гением, доставить победу *противоположным* ценностям, аристократическим ценностям»¹¹.

Можно, конечно, гордо именовать подобные «противоположные» ценности аристократическими, но все же: лучше назвать все противоположное Христу делом сатанинским. Ницше, таким образом, обозначил все откровенно. Со временем все лишь усугубилось. Постмодернизм пытается окончательно реабилитировать все извращения — телесные, душевные, духовные. Единство, выраженное в христианской трихотомии — тело, душа, дух, — оказалось окончательно разорвано, раздроблено, разрушено, опорочено, запакоснено.

Вспомним суждение преподобного Макария Великого: «Того и домогался враг, чтобы Адамовым преступлением уязвить и омрачить внутреннего человека, владычественный ум, зрящий Бога. И очи его, когда недоступны им стали небесные блага, прозрели уже до пороков и страстей»¹².

Постмодернизм это явил слишком откровенно.

В постмодернизме окончательно совершилось то, что было намечено искусством «серебряного века»: разрыв между душевным и телесным.

Искусство постмодернизма, знаменующее собою один из тупиков секулярного искусства вообще, все более настойчиво ограничивает себя вниманием к плотским проявлениям жизни. Оно возглашает «освобождение» телесного от душевного.

О какой же свободе печется разорванное безбожное сознание? Только об одной: о свободе греховного тяготения в человеке, не сдерживаемого никакими духовными и даже душевными началами. Не следует обольщаться красивыми словами, должно сознать, что это именно так. Но в безбожном сознании понятия греха не существует. Поэтому такое сознание не в состоянии даже смутно догадываться, на какую беду оно обрекает человека. В пространстве разнузданных страстей человечество обречено на вырождение и гибель.

Постмодернизм вообще стремится реабилитировать разного рода извращения — телесные, душевные, духовные (окультистские соблазны, например).

То, что к этому хочет привести нас *враг*, — не диво. Удивительно иное: почему человек не хочет сознавать того? «От нас требуется осознать, что в земном мире есть именно неискоренимое зло, не способное изменить свою сущность, которое требует от нас сопротивления ему»¹³, — справедливо сформулировал один из духовных законов нашей жизни М. Назаров. Однако для этого *осознания* и *сопротивления* требуется усилие, от которого хочет отвлечь человека навязываемая ему ныне культура. Культура постмодернизма.

При попытке определить постмодернизм как творческий метод, как направление нетрудно придти к выводу, что его особенностью является полное отсутствие каких бы то ни было эстетических предпочтений, признаков, творческих законов, идейных (не говоря уже об идеологических) стремлений — ровным счетом ни-че-го. Постмодернизм аморфен совершенно.

О. Николаева, книгу которой «Современная культура и Православие» можно назвать самым на сегодняшний день серьезным (ибо религиозным) исследованием культуры постмодернизма, верно отмечает: «По логике постмодернизма («после нового»), история искусств как смена стилей закончена. Наступила эпоха метаискусства, метаязыка, способом чтения которого постмодернизм и является. Он в одинаковой мере равнодушен как к традиционализму (искусству, опирающемуся на старые образцы), так и к авангардизму (искусству, устремленному к новым формам) самим по себе, но и тот и другой создают для него единое культурное пространство, лишенное каких-либо приоритетов. В этом пространстве все является лишь материалом для интерпретаций, для словесных, изобразительных «инсталляций» (англ.: «устройство, установка, монтаж, сборка»)¹⁴.

Поэт Е. Рейн, которого никак не заподозрить в предвзятости, прямо утверждает: «...постмодернизм — это просто болото. Болото с довольно изысканными чертами. Постмодернизм не имеет разницы в уровнях, это максимальная энтропия, он, собственно, не содержит никакой энергии. Он признает любые комбинации, все имеет одинаковое значение, все цитирует друг друга, все равноценно,

равносильно... Лучшим постмодернистом может быть компьютер. Тогда не нужна человеческая тайна, не нужно то самое главное, для чего существует искусство»¹⁵.

Рейн, заметим, выступил против постмодернизма как поэт, истинно приверженный принципам «серебряного века»: коснувшись проблемы назначения искусства, он тут же поспешил утвердить: «Ведь это все-таки проявление высших сил, может быть, божественных, может быть, демонических, но высших». Да именно «серебряные» художники отказывались различать Бога и дьявола. Но демонические силы все-таки — низшие. Именно они проявляют себя в постмодернизме, который можно назвать прямым продолжением «серебряного века».

Постмодернистскую мешанину в единой плоскости можно назвать эклектикой, можно — беспринципностью, а лучше отказаться от побочных определений: постмодернизм, он и есть постмодернизм.

В постмодернизме царит не определенность, но бесконечное: «и - и - и - и - и...» Но это объявляется абсолютным. Нетерпимость ко всякой попытке установления ясных критериев — едва ли не единственный эстетический принцип постмодернизма. Это уже объявлено явным его достоинством. Ибо за этим стоит своего рода идеология.

«Критерии становятся уделом субъективизма: «нравится — не нравится». Оппозиции добра и зла, «хорошего» и «плохого», «художественного» и «бездарного» снимаются; на их месте водворяется новая пара: «интересное — неинтересное». Злое, плохое и бездарное, таким образом, получают шанс состояться в качестве «интересного»¹⁶, — делает справедливое наблюдение О. Николаева.

Можно сказать: постмодернистов истина уже не интересует. Новый же критерий (а все-таки критерий!) предназначен для совершенно иной цели, нежели выявление истины: теперь главным смыслом эстетической деятельности окончательно становится эгоцентрическое по природе самоутверждение индивида.

Православная литература есть *вся* следование «долгу, завещанному от Бога», она вся проникнута сознанием своей ответственности за мир, состраданием к человеку.

Скажем просто: тот, кто рассуждает о литературе как о самоцели для нее же самой, отвергает именно эти две великие духовные ценности нашего земного бытия: ответственность и сострадание. Оно и понятно: то ведь не комплекс приятных эмоций, влекущих потребительское сознание, но тяжесть порою невподъем.

Чувство ответственности, как верно утверждал Иван Ильин — есть «вернейший признак духовности»: «Человек, умеющий трепетно и благоговейно предстоять, сумевший утвердить свое духовное достоинство через жажду священного и познавший радость верного ранга, уже научился чувству ответственности и вступил в сферу религиозного опыта, совершенно независимо от того, принял ли он какой-либо догмат или остался с протянутой и пустой рукой.

Подобно чувству ранга *чувство ответственности* принадлежит к первичным, аксиоматическим проявлениям духовности и религиозности. Дух есть *творческая энергия*; ему естественно *вменять* себе совершаемое и *отвечать* за совершённое. Религиозно-предстоящий человек сознает в себе эту духовную энергию и чувствует ее связь с высшим, священным планом бытия. Вступление в этот план, приобщение к нему и его реальностям обостряет в человеке чувство своего недостойнства-достоинства... Приобщаясь к высшему, человек испытывает повышенное чувство ответственности. Именно поэтому религиозность всегда была настоящим источником этого духовного самочувствия, без которого на земле невозможна никакая добродетель, никакая культура и никакая государственность.

Без чувства ответственности невозможен и самый религиозный опыт. Вступая в сферу Божественного, человеку естественно собирать свои силы и относиться критически к своим слабостям, неумениям и неспособностям: он становится благоговеем, а потому осторожен и совестлив, может быть, даже до робости; он боится не увидеть, не постигнуть, стать помехой, исказить. Он взыскивает с себя, помнит свою малость и величие своего Предмета; и все это выражается в повышенном чувстве ответственности»¹⁷.

Отказ от ответа на больные вопросы — тоже ответ своего рода. И причина такого ответа ясна: безбожие. Безбожный художник уже не боится не увидеть, не постигнуть, стать помехой, исказить. Он, напротив, весьма самонадеян.

Постмодернизм пытается снять за ненужностью самую проблему ответственности тех, кто наделен творческим даром, — перед Дарителем.

К концу XX столетия в русской культуре постепенно усилился темный творческий напор носителей порочного воображения и извращенного видения мира. Это стало отправным моментом для развития и утверждения эстетических принципов постмодернизма.

У преподобного аввы Дорофея есть такое рассуждение: «Имею множество опытов, подтверждающих ту истину, что всякий судит о других по своему устройению. Приведу пример. Положим, что кому-либо случилось стоять ночью на каком-либо месте, — и мимо идут три человека. Увидев его, один из них думает: он ждет кого-либо, чтобы пойти и соделать блуд; другой: это должно быть вор; третий: он сговорился с кем-либо из ближайшего дома вместе пойти куда-либо на молитву, — и ждет его. Вот трое видели одного и того же человека, на одном и том же месте, однакож не одно и то же возымели о нем мнение, но один — одно, другой — другое, третий еще иное, — и очевидно каждый — сообразно со своим душевным состоянием. Как тела черножелчные и худосочные каждую пищу, которую принимают, претворяют в худые соки, хотя бы пища была и полезная, так и душа, имеющая худой нрав, получает вред от всякой вещи, хотя бы встречаемые вещи и хороши были. А имеющий добрый нрав подобен тому, кто имел тело добросочное, при котором он и съест что-либо вредноватое, то оно образует у него в хорошие соки. Так и мы, если имеем добрый нрав, и находимся в хорошем душевном настроении, то можем от каждой вещи получать пользу, хотя бы вещь сия и не была полезна.

Слышал я о некоем брате, что, когда он приходил к кому-либо из братии и видел келию его не выметенною и не убранною, то говорил себе: блажен сей брат, что

отложил заботу о всем земном и так весь ум свой устремил горе, что не находит времени и келию свою привести в порядок. Также если приходил к другому, и видел келию его выметенною и чистою, то опять говорил себе: как чиста душа сего брата, так и келия его чиста, и состояние келии согласно с состоянием души его. И никогда не говорил он ни о ком: сей нерадив, или горд, но по своему доброму настроению всех видел добрыми, и от всех получал пользу. Благий Бог да подаст и нам такое же доброе настроение, чтобы и мы могли получать пользу от каждого и никогда не замечать пороков ближнего»¹⁸.

Скажем еще раз: качество отображения окружающего мира в большой степени зависит от качества видения мира. Принцип целенаправленного отбора и интерпретации отображенного начал использоваться в постмодернизме для утверждения порочного восприятия бытия.

О монахе, келья которого не прибрана, можно сказать: он великий молитвенник, которому нет времени для бытовых хлопот; или: он просто неряха, ленящийся привести в порядок свое жилище. Где правда? В небрежении монаха или в молитвенности монаха? Не о том думаем, если так спрашиваем: то дело монаха. Истина в том, что выбор между двумя вариантами отражает состояние нашей души. Лучше ошибиться в любви. Думать о мире благое — благо нашей души. Очищать душу добрыми мыслями о мире — готовить ее к стяжанию *духа мирна*. Настраивать себя на грязь — грязнить душу свою. И других грязнить. И стяжать тем дух злобы и вражды.

В литературу пришла целая компания писателей, которые, глядя на человека, непременно подозревают, что он собирается на преступление или на блуд. Критерием при отборе отображаемого материала они признали единственно собственное паскудное¹⁹ видение мира и порочное воображение.

Постмодернисты тщеславны, полны самомнения и банального нахальства. При всем кажущемся многообразии их они тоскливо однообразны в своих мыслях, а точнее, в отсутствии подлинности мысли.

Толстой писал о литераторах такого рода: «Люди эти, очевидно, убеждены, что так как вся их жизнь сосредото-

чилась, вследствие их болезненного состояния, на размазывании половых мерзостей, то и вся жизнь мира сосредоточена на том же». Впрочем, сто лет спустя эти люди *сосредоточились* на любых мерзостях телесного существования, даже испытывая удовольствие от своего пристального внимания к извращениям. Тут явный эгоцентризм, доведенный до крайности.

В постмодернизме царит всеразьедающая ирония — все ерничают и выжигают окружающее пространство своею иронией. Высмеять добро, святую красоту, чистоту, вывернуть все наизнанку — кому это нужно? Тому, кто ненавидит Божий мир. И вот находятся люди, именующие себя художниками, которые истово служат этому ненавистнику. Тут цель — истинное сделать смешным. Чтобы, как у собачек Павлова, вызывать определенную реакцию на конкретные раздражители: в качестве раздражителя избран истинна, в качестве нужной реакции — смех.

Скоро уже сто лет минет, как Блок увидал в иронии душевную болезнь времени. Ныне все стало еще безнадежнее. Вспомним еще раз: «Самые живые, самые чуткие дети нашего века поражены болезнью, незнакомой телесным и духовным врачам. Эта болезнь — сродни душевным недугам и может быть названа «иронией». Ее проявления — приступы изнурительного смеха, который начинается с дьявольски-издевательской, провокаторской улыбки, кончается буйством и кошунством.

...Мы видим людей, одержимых *разлагающим* смехом, в котором топят они, как в водке, свою радость и свое отчаяние, себя и близких своих, свое творчество, свою жизнь и, наконец, свою смерть.

Кричите им в уши, трясите их за плечи, называйте им дорогое имя, — ничто не поможет. Перед лицом проклятой иронии — все равно для них: добро и зло, ясное небо и вонючая яма...

Какая же жизнь, какое творчество, какое дело может возникнуть среди людей, больных «иронией», древней болезнью, все более и более заразной? Сам того не ведая, человек заражается ею; это — как укус упыря; человек сам становится кровопийцей, у него пухнут и наливаются кровью губы, белеет лицо, отрастают клыки».

Цель иронии одна: представить жизнь без-образной. Лишить человека сознания в себе *образа* Божия. Это есть составная часть той единой задачи, которая решается *врагом* на протяжении всей истории со времен Адама. Но не будем заглядывать так далеко. Сосредоточим внимание в обозримом временном пространстве.

Еще в 1873 году Владимир Соловьев писал: «...сущность современного просвещения... состоит в отрицании всякого духовного, нравственного начала и в утверждении одной животной природы. Вся мудрость века сего сводится к очень простому положению: человек есть скот...

Правда, нравственное состояние этого народа очень низко, он упал почти до скота; но пока он сохраняет великое понятие о «грехе», пока он знает, что человек *не должен* быть скотом, до тех пор остается возможность подняться; но когда его убедят, что он по природе своей есть скот, и следовательно, живя скотски, поступает лишь соответственно своей природе, тогда исчезнет всякая возможность возрождения»²⁰.

Сейчас именно это и внушается человекам. Постмодернизм берет на себя немалую долю в решении этой задачи.

Согласимся с О. Николаевой: «Можно говорить о современной культуре как о культуре, не укорененной в глубинах человеческого духа, не произрастающей в нем, не выращенной в подвиге культурного делания, а являющейся для человека чем-то искусственным, внешним, навязанным и чужим, а главное — намеренно неадекватным. Ее можно квалифицировать как культуру чужеродную и «импортную», привнесенную и пересаженную извне — даже не в том смысле, что ее истоки надо искать в лоне западной цивилизации, а в том, что она перестала быть формой органической деятельности человека, связанной с осмыслением драматизма его бытия в мире. Она перестала быть системой живых идей, формой общественного и национального самосознания и памяти. Она перестала быть формой экзистенциального служения сверхличным ценностям. Но она вскультивировала абсурд, расчистила пространство для темного разгула инстинктов и властной поступи теней, выдающих себя за сущности»²¹.

Ущербность и грех всегда агрессивны — и чаще всего прикрываются как щитом понятием прогресса, утонченности переживаний и т.д.

Людей начинают отучать от понятия стыда (формы того весьма разнообразны: от нудизма-натуризма на телесном уровне, до бессовестности на душевном, и религиозного кощунства на духовном). Но стыд — это то, что отличает человека от животного. Нас приучают жить на скотском уровне. Отвергая понятия стыда, идеологи постмодернистского сознания утверждают естественность греха.

«Дурное подобно зловонному грибу: его найдет и слепой. А доброе подобно Вечному Творцу: оно дается лишь истинному созерцанию, чистому взору, а кто не обладает духовным взором, тот мчится за пестрым миром своих причуд, обманчивых иллюзий, броских химер...»²², — эти слова И. А. Ильина можно бы поставить эпиграфом ко всему искусству постмодернизма.

Постмодернизм открыто проповедует сатанинские ценности.

Когда-то Достоевский дал точную характеристику литераторам-бесенятам своего времени: «Они были тщеславны до невозможности, но совершенно открыто, как бы тем исполняя обязанность. Иные (хотя и далеко не все) являлись даже пьяные, но как бы сознавая в этом особенную, вчера только открытую красоту. Все они чем-то гордились до странности. На всех лицах было написано, что они сейчас только открыли какой-то чрезвычайно важный секрет. Они бранились, вменяя себе это в честь. Довольно трудно было узнать, что именно они написали; но тут были критики, романисты, драматурги, сатирики, обличители».

Не те ли же и ныне переполняют пространство отечественной культуры, найдя в нее удобную лазейку через средства массовой информации, прежде всего через телеэфир?

И видно: они уже не могут сделать ничего доброго, если бы и захотели. Устами ветхозаветного пророка было послано обличительное предупреждение: «Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою и барс — пятна свои? так и вы можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (Иер.13:23).

Это не только для давно ушедших времен, но для всех нас.

Порою люди задумываются: неужели дьявол не может вернуться к Богу и быть прощен? Ведь так же ясно, что в том — и благо и необходимость. Но не может. Ибо свобода только в Боге. Сатана настолько отпал от Бога, отпал в вечности, но не во времени, что утратил и свободу прежнюю. Он вне Бога абсолютно и несвободен абсолютно. Он не может вернуться, покаяться.

К тому же и человек устремляется, ввергаясь в рабство греху. Кажется-то, что потакая собственным страстям, человек обретает и большую свободу. Нет, утрачивает свободу. И ничего уже не может сделать, не может победить грех. Ему бы помощи попросить. А он не только веры не имеет, но и на Духа хулу возводит.

На исходе XX века отечественной интеллигенции было дано испытание: бесовские силы подбросили фильм Скорцезе «Последнее искушение Христа». Сколько бросились отстаивать эту мерзость — и все под прикрытием борьбы за свободу. Иные ведь даже искренне в том свободу усматривали. И в оголтелом экстазе обличали «косных обскурантов», осмелившихся назвать мерзость мерзостью.

К слову, свобода, как и многое, оценивается частью либеральной интеллигенции по двойному стандарту: говорить и творить мерзость можно — в том свобода, но противостоять мерзости нельзя — в том деспотия и нетерпимость.

Все это откровенно проявилось и при организации скандальной выставки «Осторожно, религия!» в Московском общественном центре им. А. Сахарова (январь 2003 г.), досрочно закрытой после многих протестов православного народа.

Собственно, то, что произошло, — для культуры постмодернизма логично, традиционно и даже банально. Неприязнь к Истине и вражда к Ней в постмодернизме определяет все его акции. Постмодернизм протестует и превращает свой протест в самоцель: главное — протестовать. В протесте осуществляется самоутверждение комплексующих индивидов, часто прибигающих к постмодернизму по причине собственной бесталанности, како-

вая искусно укрывается за всеми постмодернистскими вывертами. Поскольку ясных критериев таланта и художественного совершенства в постмодернизме нет, то шедевром можно объявить что угодно, ловко используя при том сказочку про голого короля. Когда же все оказывается замешанным на «протесте» против Православия, это придает совершаемому особую пряность и возбуждающе щекочет нервы. Извращенное наслаждение — в таком противопоставлении себя Богу, в желании собственное «я» поставить на место Божие.

Но то было бы еще полбеды, когда бы не укорененная в постмодернистском мировидении порочность мировидения. Эти люди не просто бунтуют, они искренни в своем неприятии Света. Им любезна тьма. Они не хотят и не могут отказаться от нее. И именно такое отношение к бытию они стремятся навязать окружающим.

Все деяния постмодернизма суть осознанные или бессознательные попытки ввергнуть человека в хаос губительной апостасии.

Примечания

¹ Преподобного Иоанна Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 204.

² Литературная газета. 8 ноября. 1989.

³ Богословские труды. № 32. С. 279.

⁴ Сорокин В. Сб. рассказов. М., 1992. С. 126.

⁵ Литературная газета. 5 сентября. 1990.

⁶ Наш современник. 1988, № 5. С. 168.

⁷ Булгаков С. Н. Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1993. С. 543.

⁸ Наш современник. 1988, № 5. С. 292.

⁹ Аргументы и факты. № 15. 1994.

¹⁰ Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Т. 3. СПб., 1905. С. 118.

¹¹ Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907. С. 151.

¹² Добротолюбие. Т. 1. М., 1895. С. 159.

¹³ Назаров М. Тайна России. М., 1999. С. 637.

¹⁴ Николаева О. Современная культура и Православие. М., 1999. С. 20-21.

¹⁵ Русская мысль. № 4143. 3-9 октября 1996. С. 13.

- ¹⁶ Николаева О. Цит. соч. С. 26.
- ¹⁷ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. 1993. С. 55.
- ¹⁸ Добротолюбие. Т. 2. М., 1895. С. 638-639.
- ¹⁹ Это слово употреблено здесь не в бранном значении, но как нейтральный термин, наиболее точно обозначающий свойство определяемого явления.
- ²⁰ Соловьев В. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С. 169.
- ²¹ Николаева О. Цит. соч. С. 101-102.
- ²² Ильин И. А. Т. 6. Кн. 3. С.456.

Священник АЛЕКСАНДР АБРАМОВ

ОТНОШЕНИЕ К БОЛЕЗНИ И СМЕРТИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ*

Когда мы говорим о практике отношения к людям, являющимися в обществе париями, об изгоях и отверженных, очень важно вернуться к тому времени, когда формировался соответствующий понятийный аппарат. Он, в значительной мере, имеет огромный разрыв между античной традицией, с одной стороны, и раннесредневековой и собственно средневековой, с другой. Для существующей европейской цивилизации особенно существенен именно средневековый период, когда и складывались основные подходы взаимоотношений общества («нормальных людей») и людей отверженных, когда впервые возникло понятие «гетто», причем не только в этническом смысле. В это же время сформировалось характерное богословское представление о круге людей, которых спасает Христос, и тех, на которых спасение не распространяется. Соответственно этим подходам вырабатываются методы обращения с «немошными», включая и их лечение. Кроме этого, как представляется, встает очень важный теоретический и практический вопрос о том, как на протяжении веков меняется отношение, сам эмоциональный подход человека здорового и «нормального» к болящему. Замечательный историк-медиевист, один из основателей знаменитой школы «Анналов» Люсьен Февр дает следующий образ изме-

* Выступление на семинаре «Богословские, этические, пастырские аспекты участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИД», 24 декабря 2002 г., ОВЦС МП

нения интеллектуальной и духовной атмосферы от средневековья к Новому времени: «Вспомним то подобие кривой, которая показывает нам в общем виде систему эмоциональной активности, все более и более подавляемую непрерывно возрастающей массой интеллектуальных элементов человеческой деятельности, вспомним их неудержимый и властный напор, отбрасывающий эмоции на задворки, на периферию жизни, оставляющим им второстепенную и жалкую роль» (Февр Л.).

На протяжении итоговой части средних веков, то есть, по мнению очень многих историков, с XIV-XV веков и далее, отношение к изгоям и париям все более и более характеризовалось преобладанием интеллектуального элемента. Вовлеченность этих людей в полноценную жизнь становилась все меньшей и нашла, наконец, логическое завершение в том, что один из авторов метко определил как «медикализацию жизни и медикализацию смерти» (Аррес Ф.). В одном из пособий, изданном в США в середине 1970-х годов под названием «Умиравший пациент», говорится так: «Общество в своей мудрости создало действительный способ защиты от повседневной трагедии смерти, чтобы быть в состоянии продолжать свою работу без эмоций и препятствий» (Dying Patient). Таким образом, перед нами вырастает крайне важная проблема: страдание и смерть исключаются из эмоциональной составляющей жизни и включаются в чисто интеллектуальный элемент, преодолеваются в этом интеллектуальном элементе. Среди прочего, это показывает, с одной стороны, глубинный разрыв господствующей в современном обществе концепции отношения к страдающему человеку — в том числе и к неизлечимо больному — с традицией средневековой, в значительной мере более целостной, очень сложной, но в своей полноте, несомненно, органичной. Краткое знакомство с традицией Средних веков и Раннего нового времени имеет то положительное содержание, что позволяет увидеть нетипичные для наших дней методы пастырского обращения со страдающим человеком, технологии отношения к пациенту, которые в современном «цивилизованном» отношении к больному и страдающему человеку либо тщательно залицовываются, либо

считаются общим местом и не подвергаются столь необходимой рефлексии.

К сожалению, речь пойдет, в основном, о материале западного средневековья и западной христианской традиции хотя бы потому, что эта традиция документирована существенно лучше. На протяжении 1970-1980 годов в Европе, преимущественно во Франции, выходило огромное количество работ об отношении к больному человеку и человеку умирающему, а также к смерти как таковой, причем в самых разных научных традициях — от школы «Анналов», предполагающей системное изучение явлений на базе интегративного подхода, до представителей неопозитивизма и марксистской школы. Русская традиция изучена в этом смысле очень плохо. Нам известно, что почти не сохранились архивы монастырей как центров изучения и лечения в Древней Руси. По понятным причинам история отношения к больным и умирающим людям не занимала воображение творцов летописных сводов, а среди ненарративных документов интересующих нас сведений еще меньше. В соответствующих сводах по истории русской медицины есть лишь упоминания, известные нам из патериков, о том, что монастыри были центрами психического излечения. Имеются некоторые специальные исследования, касающиеся медицинского инструментария и т.п., но, к сожалению, не затронут вопрос, что представляли собой больные люди в картине мира средневекового русского общества, в том числе умирающие? Как относились к самой смерти в то время? В то же время аналогичный западноевропейский материал на эту тему более доступен.

В связи с этим предлагающиеся вниманию читателя размышления будут, к сожалению, достаточно отрывочными и краткими. Скорее, следует понимать данный материал как постановку проблемы и желание обратить внимание на существенные особенности отношения к проблеме смерти, умирания и болезни в мирозерцании средневековья и более позднего времени.

Известные нам концепции Страшного Суда и Второго пришествия, являющиеся в значительной мере общими как для Православия так и для латинского христианства,

как известно, претерпели достаточно длительную эволюцию. В то же самое время не стоит забывать, что речь идет хотя и о смежных, но различных богословских идеях, которые не являются элементами одного и того же построения. Концепции Второго пришествия и Страшного Суда Христова прошли самостоятельную эволюцию, объединившись в сознании богословов западной традиции приблизительно к XIII веку. С этим связано представление о том, что человеческое тело непосредственно, почти физически заражено грехом. Взирая на расцвет и невиданное распространение иконографии *masabge*, когда изображения разлагающихся тел мертвецов были обязательным моментом иконографической программы многих храмов Франции и Германии, мы понимаем, что искусство предельно экспрессивно выражает ту же теологическую конструкцию. Один из богословов того времени, Пьер де Нессон, говорит, что причиной гниения трупа является не земля, в который этот труп кладется, а сама зараженность тела грехом. Это есть доведение до логического абсолюта общепринятой концепции зараженностью грехом человеческого создания.

Вместе с тем есть очень интересные изъятия, которые предпринимает средневековое мышление из этой известной нам концепции. Так, Бертольд Регенсбургский говорит о том, что все состояния мира входят в единую семью Христову, кроме евреев, жонглеров и бродяг, которые, в свою очередь, лишены приобщенности к семье Христовой, а входят в «семью дьявола». Если мы пропустим евреев, которые в силу имущественных обстоятельств часто, по оценкам многих средневековых богословов, все же имели шанс на вхождение в семью Христову, и жонглеров, неприятие к которым в Церкви стало определенной константой, то останутся бродяги. Этот момент очень интересен, потому что бродяги, а также и больные, в особенности неизлечимо больные, как кажется, должны были входить совсем в противоположную семью — семью Христову. Ранняя средневековая идея как раз и состоит в том, что святая нищета ведет к блаженству. Впоследствии, когда святая нищета стала одним из элементов манихейских концепций и явилась знаменем

многих социальных выступлений (в частности, катаров), от этой идеи отказываются все больше и больше. Но само по себе включение бродяг, болящих и умирающих в некую семью парий вместе с евреями и жонглерами, паразитически отражает то о чем один из наиболее глубоких исследователей средневековья сказал так: «Средневековое богословие этого времени старается мистически отодвинуть от себя всех болящих и мистически обратить на них все то зло, которое окружает общество в это время» (Ле Гофф Ж.). Речь идет не просто о превращении этих страждущих в «козлов отпущения» — такая базовая метафора мало что нам может объяснить, но буквально превращение в изгоев со всеми сопутствующими тому обстоятельствами, такими как создание особых мест их нахождения, определенных условий их передвижения и неизбежной кончины, причем, последняя в определенном смысле окрашена в ритуальные и мистические цвета.

Как говорит уже упоминавшийся Жак Ле Гофф, «двойственное настроение присуще средневековому обществу по отношению к таким людям — это ужас и восхищение», восхищение оттого, что эти люди могут себе позволить в обществе много больше обычного человека. Неслучайно именно париям принадлежит преимущественное право говорить правду в высших слоях общества. В то же время ужас, который наводили отверженные на средневековые города и села, завершается созданием организационных форм отделения изгоев. Знаменитый Бедлам — первое крупнейшее душепопечительное учреждение закрытого типа создается в Лондоне уже в XIII веке. Отношение к сумасшедшим, ментально больным проходит очень длительную эволюцию до тех пор, пока, по определению М. Фуко, в XVII веке не завершается «Великим закрытием». Если Бедлам есть заведение, открытое для посетителей, туда можно прийти и посмотреть на больного, то дома призрения XVII века и позже, века XVIII, совершенно закрытые по своему плану и структуре: общество как бы избавляется от необходимости жить рядом с неполноценными людьми. Они выключены из его поля зрения, они в этом поле элиминированы. Важнейшим этапом в таком «закрытии проблемы» является, конечно,

охота на ведьм XIV-XV веков. Огромное количество осужденных во времена «Великой охоты» представляли собой бродяги — люди, страдающие заразными болезнями и ментально нездоровые. Не следует упускать из внимания и тот крайне сложный ритуал, который сопровождал помещение больных людей в лечебницы. Хорошим примером здесь являются лепрозории — места, где содержались больные проказой. Их огромное количество. Мы обычно думаем, что лепрозорий — это учреждение единичное и показывает уровень медицины того времени. Это не совсем так. Например, в одной только Франции в XII-XIII веках было свыше 2-3 тысяч подобных заведений, которые, между прочим, часто окормлялись Церковью и были полем пастырской деятельности. Характерно и достойно внимания, что по мере исторического развития роль священника в больницах для безнадежно больных пациентов — этих прообразах современных хосписов — неуклонно снижалась. «Великое закрытие», о котором говорил М. Фуко применительно к XVII веку, в полной мере коснулось лепрозориев: в конце XVI — начале XVII века для того, чтобы выйти из лепрозория, нужно было пройти особую процедуру, своего рода тип инициации через епископа, который читал специально составленное для таких случаев чинопоследование. Одним из элементов этого чина в некоторых странах западной Европы был следующий. Больного проказой спускали на дно свежевырытой могилы, после чего он выходил из нее. Символика лепрозория к этому времени тоже становится очень характерной — это круг, знак завершенности, физической невозможности покинуть нынешнее прибежище, которое даже символически становится пожизненным и окончательным.

В это же время, для того чтобы выйти из лепрозория, больной человек должен был сопровождать свой исход шумом трещотки, таким образом, он автоматически ставится в оппозицию «миру», который, наряду с ужасом перед отверженными, сравнительно доброжелательно относился к тем, кого сейчас мы относим к группам риска. Вполне толерантным было общественное восприятие проституток, что позволяло им быть включенными в нормальную социальную структуру городских низов. Относи-

тельно благожелательно относились и к гомосексуалистам. Здесь есть существенный момент, над которым важно поразмыслить. Вообще говоря, отношение к содомии в Средние века характеризовалось социальной дифференциацией этого явления. Высокопоставленные педерасты были нормальной частью общества, в том числе и коронованные особы (король Англии Эдуард II и некоторые другие). Во многих поэмах XIV-XV веков мы увидим воспевание однополрой любви в духе античного безразличия к нравственной оценке гомо- и гетеросексуальных связей. В то же время нарастает традиция антисодомии, связанная с тем что используется аристотелевская концепция «греха против природы», противоречия природе человека как твари. Это концепция обрушивается на голову гомосексуалистов из социальных низов или гомосексуалистов, основное прегрешение которых состоит в том, что на данный момент власти необходимо их покарать. Таков, например, очень показательный судебный процесс короля Франции Филиппа IV Красивого против епископа Труа Гришара. Епископ Труа обладал значительной властью, препятствовал централизации страны и был осужден как содомит Филиппом IV, причем его дело было продолжено Филиппом V — до тех пор, пока сама по себе содомия не стала в этой стране на некоторое время синонимом принадлежности к ордену тамплиеров. Обвинение настолько же абсурдное, насколько и обнажающее основное направление развития общественно-политических представлений в указанное время. Сodomия стала приравняться к занятию колдовством и хранению эзотерического знания.

За этим небольшим исключением, средневековое «общество» лояльно воспринимает всех, но резко восстает против бродяг и больных. Это имеет, конечно, свои ясные истоки в концепции труда средневековья, ведь четко регламентировано отношение к работе всех страт общества: неработающий чужестранец, лишенный занятий чужак обречен на гибель вне пределов того или иного *communitas*. Однако даже с поправкой на эту четкую очерченность социальных функций та жесткость, с которой относятся к несчастным безнадежно больным, крайне характерна. При этом и формы церковной проповеди

обретают черты какой-то обреченности. Так, когда говорят о разрешении Третьего Латеранского собора строить при лепрозориях часовни и церкви, обычно имеют в виду, что таким образом влияние Церкви на окормление болящих институционализируется. Но, институционализовавшись, оно принимает черты какой-то завершенности, потому что теперь прокаженному человеку некуда, не нужно и нельзя уйти. Он там живет, он там принимает то или иное лечение (чаще всего не принимает) и он там должен умереть и быть отпетым. Таким образом, круг его земного существования завершается, реально формируется гетто не по техническому признаку, а по признаку социальному. Именно социальные причины побуждают создавать кладбища при подобных лечебницах. Мы найдем много свидетельств о таких лепрозориях, в частности, в топонимике французских городов, где употребляется слова «мадлен» или «мезель»: и то, и другое указывает либо на самого прокаженного, либо на наличие лепрозория в том населенном пункте.

Общество абсолютно открыто страху смерти, оно отрицает идею наблюдения за страданиями в тех госпиталях и домах призрения, которые не были хосписами в современном понимании этого слова. Примечательно, что обычные больницы при монастырях, как правило, принимали больных лишь временно: был четкий фиксированный срок нахождения пациента в лечебнице. Он позволял монастырю, с одной стороны, указать на то, что доброе дело здесь все же совершается, а с другой стороны, не задерживает больного до его полного излечения в этой лечебнице. Таким образом, здесь очень часто репрезентативная функция преобладала над всеми прочими. Я думаю, это обстоятельство очень существенно для верного понимания действительной миссии Церкви на Западе. Это позволяет избежать ненужных сентиментальных иллюзий, к которым нас часто пытаются отослать в поисках решения вопроса о милосердии в Средние века. Прокаженные и позже, уже в Новое время, преследуются общественным мнением. Крупнейшее из подобных преследований, известных в «просвещенную» эру, относится к первой четверти XIX века, когда во Франции в возникновении голода

обвиняли прокаженных. Такая судьба была у них написана на роду: любые нежелательные события, будь то голод или морозы, все что угодно, приписывалось безысходно больным людям. Калек и бедных обвиняли как в «черной смерти» — чудовищной пандемии чумы 1348 года, так и во многих последующих катаклизмах. Такой практический взгляд общества не мог не найти отражения в теоретических построениях: в XII веке известное произведение «Светильник» говорит о том, что Христос принимает смерть за одних лишь избранных, а не за всех. К этим избранным не относятся люди, претерпевающие нескончаемые муки на земле, — очень важное построение католического богословия, которое, не будучи официально принято, в то же самое время носило абсолютно распространенный, общеизвестный характер.

Перейдем к теме смерти. (Это краткие штрихи об отношении к живым.) Хотелось бы подчеркнуть, что не следует идеализировать отношение средневекового человека к милосердию в Церкви, имея в виду западную Церковь, равно как не нужно переоценивать и глубину уважения к страданию и болезням. Что касается смерти, то, как представляется, от Средних веков к современности происходит процесс обратной эволюции: если средневековое представление о смерти значительно более интимно, а сама смерть близка и ожидаема, то в наше время смерть, в том числе от неизлечимых болезней, все более и более становится предметом медицинских манипуляций и прячется.

Известный исследователь темы отношения к смерти Филипп Ариес назвал период Средних веков эпохой «смерти прирученной», потому что она характеризуется интимностью и простотой, ее ждут. Метаморфозу современного восприятия смерти Ариес прекрасно иллюстрирует на следующем примере. Когда сейчас хотят сказать о «легкой» смерти, обычно говорят: «Он умер так замечательно, во сне, ни с кем не попрощавшись». Блаженная смерть наших дней для человека средневековья явилась бы ужасной кончиной и проклятьем, потому что она должна быть в мирозерцании предшествующей Новому времени эпохи ожидаемой, завершением долгого пути,

относительно почетной. Когда Б. Паскаль говорит, что человек умирает один, он имеет в виду физический момент умирания, тогда как мы знаем, что средневековое общество призывало к максимальной публичности смерти при внутреннем сохранении абсолютно интимного ее характера. До XIX века эти традиции в сельских общинах очень многих городов западной Европы сохраняются. Так например, известна история умирания молодого священника из города Ишль: некая дама шла по городу и, узнав, что умирает молодой священник, хотя и не была с ним знакома, «не могла не зайти к нему в дом». И так поступали очень многие. Французские врачи-гигиенисты XVIII века жалуются на тяжелые условия работы, ибо когда человек умирает, нет возможности обеспечить свободу передвижения около гроба: так много незнакомых людей приходят ради того, чтобы лицезреть кончину. Она является обычным актом. Она лишена, во всяком случае, в период раннего средневековья, какой-либо мистической окраски, как лишены чрезмерной мистической окраски естественные отправления, и может восприниматься в этом контексте.

В каком-то смысле такая традиция, безусловно, имела и в России. Если мы вспомним рассказ Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», то Герасим оказывается единственным человеком, избегающим лгать умирающему именно в силу столь органичного отношения к происходящему, в том числе и демистифицированному пониманию характера и значения перехода людей в вечность. Когда Иван Ильич просит о помощи, Герасим отвечает: «Все умирать будем, отчего же не потрудиться». Смерть развенчана, она лишена какого-то ужаса и в этом смысле сродни сну. Не случайно и в символике таинств это находит свое отражение. Соборование для священников в Средние века в Латинской церкви именуется «*Dormientium exitium*», то есть «напутствие спящего».

Иная ситуация возникает вокруг смерти людей, относящихся к париям. Здесь другие акценты и другие приоритеты. В первую очередь, в число несчастных изгнанников и после кончины, конечно же, попадают самоубийцы, не выдержавшие страданий, вызванных болезнью. Так,

тела самоубийц передавались на особые кладбища не через ворота, а через стену ограды. Больным и нищим очень часто отказывали в погребении около той церкви, где имелись мощи святых, так называемом захоронении *ad sanctos*. Изгои должны были быть похоронены на сравнительно менее почетном и более нейтральном кладбище. Это показывает, по-моему, подлинное отношение тогдашнего *civitas* к страдающему и умирающему человеку.

Эпоха Возрождения вносит что-то новое в понимание смерти, особенно человека болящего: возникает концепция смерти как игры, смерти как противостояния. На эту тему есть хороший текст Савонаролы, который говорит: «Человек, диавол играет с тобой в шахматы, пытается овладеть тобой и поставить тебе шах и мат в этот момент. Будь же наготове. Подумай хорошенько, потому что если ты выиграешь в этот момент, ты выиграешь и все остальное, но если проиграешь, то все, что ты сделал, не будет иметь никакой ценности». С этим связано и иконографическое переосмысление смерти, в том числе и смерти страдающего грешника. Мы все с вами знаем иконографию *macabre* или *dance macabre*, «Пляски Смерти», когда умирающий и смерть изображаются парно. Умирающий страдающий человек всегда представлен на таких иконографиях особо отталкивающе. Его тело показано как разложившееся еще при жизни. Отвратительные куски плоти отпадают во время этого танца. Он пытается схватиться за какие-то богатства земные, как например, на картине Босха, когда дьявол втаскивает на ложе умирающего больного богача мешок с деньгами, но для того это оказывается бесполезным, и он умирает в страшных мучениях. А уже XVI век дает более привычную и известную нам метафору расставания души и тела как мистически окрашенного акта, значительно более приподнятого и важного. Имеются, правда, и обратные примеры: в то же самое время иезуитская традиция, связанная с Луиджи Гонзагой, говорит о том, что ничего не нужно специально делать, не нужно никак готовиться к последнему моменту на земле. Самого Луиджи Гонзагу, по апокрифической традиции, смерть настигает во время игры в мяч, когда его последователь спрашивает: «Что вы будете делать, если смерть

придет прямо сейчас?» Гонзага отвечает, что будет продолжать играть в мяч, тем самым демонстрируя разрыв с вскормившей иезуитское движение средневековой концепцией мировидения. Смерть веков XVIII-XIX — это романтическая смерть, время, когда стало возможным говорить о красоте страдания и о красоте смерти. Причем эта терминология все более и более вторгается не только в словарь общества, но и в словарь художественной литературы и становится господствующей. Говорить о смерти прекрасной применительно к Средним векам, как и о прекрасности страдания неизлечимых больных не приходится.

И наконец, то с чего мы начали, — XX век. Медиализация страдания, его сокрытие, прилизывание этой темы является тем, что Ф. Ариес назвал «одичанием смерти». Она вновь перестает быть частью жизненных ожиданий. Она всегда неожиданна. От нее всегда стараются избавиться и спрятаться, ее не хотят. Вот таковы, на мой взгляд, наиболее важные и интересные метаморфозы в отношении к лечению, обособлению больных и, наконец, самой смерти. Мне представляется, что эта эволюция мировосприятия, происходящая под знаком сохранения христианской парадигмы и даже усиления ее конфессиональной составляющей, имеет существенное значение в том, чтобы понять, как сейчас могут строиться отношения человека, вовлеченного в общение с умирающим, в том числе от ВИЧ/СПИД. Как может строиться диалог общества с ними? Должен ли это быть диалог или инкорпорирование больных в общество без обособления их — вот те вопросы, на которые еще предстоит найти ответ, найти не только теоретической интуицией, но и опытно. Значение исследования исторического пути европейской цивилизации в таком деле невозможно переоценить.

*Иеромонах ПЕТР (ЕРЕМЕЕВ)**

СОФИЙСКИЙ АРХИВ Н. Н. ГЛУБОКОВСКОГО

Николай Никанорович Глубоковский (1863-1937) по праву признан одним из наиболее авторитетных ученых-богословов первой половины XX века. Его труды по Новому Завету, истории Церкви и патрологии снискали славу автору как в России, так и за рубежом. И в наше время его научное наследие не утратило актуальности, ряд его работ (по Феодориту Киррскому, по посланиям святого апостола Павла) остаются непревзойденными.

Деятельность Н. Н. Глубоковского как автора научных работ началась очень рано. Первая его статья была опубликована в 1883 году в «Вологодских губернских ведомостях», когда будущему ученому было всего 20 лет. Работоспособность и плодovitость Глубоковского на учено-литературном поприще поражала современников. К сожалению, до сих пор мы не имеем исчерпывающей библиографии его трудов, публиковавшихся в многочисленных отечественных и зарубежных периодических изданиях. Возможно, личные библиографические заметки профессора, обнаруженные в его архиве, позволят более полно оценить его научное наследие.

В 1889 году Николай Никанорович оканчивает Московскую духовную академию первым по списку. За сочинение о блаженном Феодорите Киррском он удостоивается степени магистра богословия и направляется преподавателем в Воронежскую духовную семинарию. В 1891

* Иеромонах Петр (Еремеев) — кандидат богословия, секретарь Учебного комитета Русской Православной Церкви.

году Н. Н. Глубоковский был приглашен на кафедру Нового Завета столичной Духовной академии. Его преподавательская деятельность в Санкт-Петербурге продолжалась до 1918 года. В научном творчестве Николая Никаноровича это был период расцвета. Именно в это время была написана трилогия о святом апостоле Павле, только за первую часть которой ученый удостоивается степени доктора богословия. Значимым явлением для русской науки явилось издание Православной богословской энциклопедии (к сожалению, незавершенное). Перу Николая Никаноровича принадлежит более 100 страниц текста этого научного издания, кроме того, им редактировались 6-12-й тома Энциклопедии. Основательное знание языков (еврейского, греческого, латинского, немецкого, шведского, английского и французского), обширные познания во всех областях богословских наук, наконец, чуткость историка и талант аналитика помогли профессору Н. Н. Глубоковскому стать одним из ведущих ученых-богословов России.

Трагедия 1917 года и связанное с ней закрытие духовных академий ставят вопрос о физическом выживании семьи ученого. Получив приглашение от Упсальского университета (Швеция), Николай Никанорович в августе 1918 года выезжает туда и в течении трех месяцев читает лекции. По возвращении на родину он вновь сталкивается с материальными проблемами и унижениями со стороны безбожной власти. От рук большевиков погиб его родной брат, опасность угрожает и его собственной жизни.

В 1921 году, преодолев препоны властей, профессору удается эмигрировать из страны. В изгнании он последовательно занимает университетские кафедры: в Праге (до марта 1922 г.), в Белграде (до мая 1923 г.) и, наконец, с 1923 по 1937 год состоит профессором богословия Софийского университета. Здесь, в Болгарии, Н. Н. Глубоковский практически до последних дней жизни продолжает писать. Большая часть его работ остается неизданной из-за отсутствия средств. Скончался Николай Никанорович 18 марта 1937 года на 74-м году жизни в Софии¹.

¹ См.: 35-летие ученой деятельности профессора Н. Н. Глубоковского. София, 1925. С. 7-18.

Судьба софийского архива, оставшегося после смерти Н. Н. Глубоковского, до 2002 года оставалась неизвестной. Долгое время считалось, что рукописное наследие ученого и его переписка Софийского периода погибли во время Второй мировой войны, но, к счастью, немалая часть документов сохранилась в частной коллекции.

Обнаруженный архив представлял собой массу неразобранных бумаг. Нами был осуществлен первичный разбор и систематизация документов, составлена опись. Как выяснилось, большинство найденных работ никогда не издавалось. Весь материал, а это свыше 6 тыс. листов, писем и фотографий, был сгруппирован в 10 папок, создано 112 единиц хранения. Теперь предстоит огромная работа по дальнейшей каталогизации, расшифровке рукописного материала и, конечно, публикации наиболее интересных трудов Николая Никоноровича. Среди последних стоит выделить генеалогические изыскания ученого «Глубоковские» с интереснейшей автобиографической частью (публикуется в этом номере), а также поздние работы по богословию апостола Павла «Христос Искупитель, Церковь Христова и искупленный человек по Посланиям апостола Павла к Филиппийцам, Ефесянам, Колоссянам и Филимону» и «Пастырско-искупительное служение Христа Спасителя по пастырским посланиям». Предлагаем вниманию читателей полную опись обретенного архива замечательного русского православного богослова.

ОПИСЬ

Папка I

Лекции по исагогике Священного Писания Нового Завета. Евангелие, книга Деяний, отдельные лекции

1892-1902 годы. 17 единиц хранения. Всего 855 листов.

Основной объем составляют лекции, написанные в 1892 году, просматривались в 1899 году, переработаны в 1902 году. Черновая рукопись. Почерк мелкий, убористый, с позднейшей правкой, а также чистовая рукопись переписчика, датированная 1925 годом. Полностью никогда не издавались, хотя планы по публикации этих лекций по-

явились у автора еще в 1899 году (что видно по примечаниям в рукописи). В переработанном виде значительная часть лекционного материала вошла в книги «Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе», «Святой апостол Лука: евангелист и дееписатель» изданные в 1932 году в Софии.

Черновые рукописи 1892 - 1902 годов. (Тетради и тетрадные листы формата 22,5×18 см). Всего 484 листа².

1. Предмет и задачи изучения Священного Писания Нового Завета. Синоптическая проблема. 88 л.

2. Евангелие от Матфея. 29 л.

3. Евангелие от Марка. 34 л.

4. Евангелие от Луки. 33 л.

5. Евангелие от Луки. (Переработано в 1902 году. *Тетрадные листы формата 28×22 см*). 132 л.

6. Евангелие от Иоанна Богослова (1900 год, *тетради формата 28×22 см*). 96 л.

7. Книга Деяний святых апостолов. Исагогическое исследование (1896 год). 72 л.

Чистовая рукопись софийского переписчика 1925 года (формат 34×21 см). Всего 299 листов.

8. Предмет и задачи изучения Священного Писания Нового Завета. Синоптическая проблема. 121 л.

9. Евангелие от Матфея. 40 л.

10. Евангелие от Марка. 34 л.

11. Евангелие от Луки. 67 л.

12. Книга Деяний святых апостолов. 33 л.

13. Экзаменационная программа по Новому Завету и новозаветному греческому языку (на болгарском языке, *тетрадные листы формата 22,5×18 см*). 4 л.

14. Две программы по Священному Писанию Нового Завета, экзаменационная программа по новозаветному греческому языку. *София, 1932-1933 годы. Тетрадь формата 22,5×18 см*. 12 л.

15 «О восстановлении греческого новозаветного текста». *Б. м. и г. Ранний почерк. Возможно, лекционный*

² Курсивом выделены палеографические комментарии.

материал. 1-24 листы формата 22,5×18 см. Здесь же: отдельные черновые заметки и записки на русском, немецком и английском языках. 37 л.

16. «Девятая лекция». Экклезиологическая тематика. Б. м. и г., формат 29×21 см. 11 л.

17. Лекция «Земная трагедия христианства в истории и первохристианская эсхатология (при аналитичности с нашей современностью и по связи с вопросом о методах изучения предмета)». Прочитана 23 апреля 1920 года в Богословском институте (Троицкое подворье, ул. Фонтанка, д. 1). Не издано.

Папка II

Курс академических лекций по Священному Писанию Нового Завета. Послания святого апостола Павла

Курс составлен и написан в 1894/95 учебном году. Опубликовано в 1906 году в Санкт-Петербурге.

30 единиц хранения. Всего 411 листов.

Черновая рукопись. Ранний мелкий убористый почерк. Тетради в основном по 12 листов формата 22,5×18 см. Листы 1-20 имеют водяной знак — герб Рижской писчебумажной фабрики, 1858 год.

1. Жизнь святого апостола Павла до его обращения и после. 14 л.

2. Порядок расположения и изучения посланий Павловых, сравнительная таблица. Первое и Второе послания к Фессалоникийцам, подлинность посланий. 13 л.

3. Повод к написанию, цель и содержание Первого послания к Фессалоникийцам. Его историческая значимость. 12 л.

4. Второе послание к Фессалоникийцам. Подлинность, содержание. Учение апостола о человеческом беззаконии. 12 л.

5. Продолжение. 13 л.

6. Догматическое и историческое значение Второго послания к Фессалоникийцам. 12 л.

7. Галатия. Основание Галатийской Церкви. Время издания Послания к Галатам. Подлинность, исторические

обстоятельства и повод к написанию Послания к Галатам. Анализ Послания к Галатам. 10 л.

8. Продолжение. 14 л.

9. «Евангелие» Павлово. 12 л.

10. Нравственное учение апостола Павла об истинно христианской жизни. 12 л.

11. Историческое значение Послания к Галатам и Первого и Второго посланий к Коринфянам. 12 л.

12. Исторические обстоятельства происхождения Первого послания к Коринфянам. Анализ подлинности. Разделение на партии. 12 л.

13. Дисциплинарные неурядицы, мирские тяжбы у языческих властей. Историческое достоинство Первого послания к Коринфянам. Обстоятельства происхождения Второго послания к Коринфянам. 12 л.

14. Подлинность Второго послания к Коринфянам, вопрос об апокрифичности. 12 л.

15. Исторические поводы к написанию Второго послания к Коринфянам. 12 л.

16. Анализ содержания Второго послания к Коринфянам. Историческиблаготворное значение Второго послания к Коринфянам. 12 л.

17. Послание к Римлянам. Повод, цель и обстоятельства написания. Истоки Римской Церкви. 12 л.

18. О неповрежденности и подлинности Послания к Римлянам. 12 л.

19. Анализ Послания к Римлянам. Его догматическое значение. 12 л.

20. Историческое положение и догматическое содержание Посланий к Ефесянам, Колоссянам, Филиппийцам, Филимону. 12 л.

21. Послание к Ефесянам. Адресат и предназначение Послания. 12 л.

22. Подлинность и содержание Послания к Ефесянам. Учение о Церкви как Теле Христовом. 12 л.

23. Литературное и историческое достоинство Послания к Ефесянам. Догматическое значение Послания. 12 л.

24. Послание к Колоссянам. Основание Колосской Церкви. Отношение Послания к Колоссянам к Посланию к Ефесянам. Содержание Послания к Колоссянам. 12 л.

- 25. Вопрос о подлинности Послания к Колоссянам. 12 л.
- 26. Продолжение. 12 л.
- 27. Догматический повод для Послания к Колоссянам. Догматическое достоинство Послания.
- 28. Историческое значение Послания к Колоссянам. Послание к Филимону. 15 л.
- 29. Послание к Евреям. Цель написания. Апокалипсис. Критическая традиция. Автор. 16 л.
- 30. Достоверность святого Луки по отношению к речам апостола Павла в книге Деяний. 14 л.

Помимо этого, 27 отдельных разноформатных листов с рабочими материалами к лекциям. Выписки, библиография, подсчеты, цитаты на русском, немецком, греческом и еврейском языках.

Папка III

«Академические обеты и заветы». Из академических лекций 1891-1918 учебных годов для I и II курсов

1891-1922 годы. 3 единицы хранения. Всего 499 листов.

Вводные, заключительные и внеплановые лекции, прочитанные профессором Н. Н. Глубоковским с 1897 по 1917 год. Были подготовлены к печати еще в 1925 году³, но из-за отсутствия средств издание так и не было осуществлено. Содержат материалы по исагогике Нового Завета, по истории Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА), мемуарные зарисовки, дидактические материалы. «Кроме священства, я не знаю в мире служения выше профессорского. До самого конца академической деятельности для меня аудитория была священным храмом, а профессорская кафедра святейшим алтарем, куда я неизменно вступал со страхом Божиим и верою», — писал в 1922 году Николай Никанорович⁴.

1. *Черновая рукопись 1891-1920 годов. Тетрадные листы формата 22,5×18 см. Всего 222 листа. Листы с 45 по 257 пронумерованы.*

³ 35-летие ученой деятельности... С. 7-18.

⁴ Папка II, 2 ед. хранения. Тетрадь 2. Л. 35 об.

Расписание лекций 1891-1920 годов. Вводные лекции по Новому Завету без подзаголовков 1897-1917 годов, список литературы для самостоятельной работы по предмету, данный в 1917 году.

2. *Чистовая рукопись с правкой 1922 года. Всего 257 листов. Тетрадные листы формата 22,5×18 см.*

Расписание лекций 1891-1917 годов. Отмечено, сколько из них проведено, сколько пропущено и по каким причинам. Дидактические замечания, автобиографический материал эмигрантского периода. Вводные, заключительные и внеплановые лекции для студентов I-II курсов с 1897 по 1917 год с подзаголовками. Эпиграф: «На священный алтарь духовных академий — Московской и Петроградской».

1. Стойте и держитесь предания. 1897 г.
2. Христос исторический и доисторический. 1898 г.
3. Всякое Писание богодухновенно. 1899 г.
4. Свобода духа и свобода в Духе. 1900 г.
5. Вера и наука. 1901 г.
6. Вера, разум и жизнь. 1902 г.
7. Заключительная лекция. 1903 г.
8. Испытание, защита и осуществление Писаний. 1903 г.
9. По поводу объявления войны Японии. 1904 г.
10. Заключительная лекция. 1904 г.
11. Верность и неизменность христианского звания. 1904 г.
12. По поводу студенческих волнений зимы 1905/06 годов (с описанием событий). 1906 г.
13. Богословие как наука. 1907 г.
14. Книга Жизни. 1908 г.
15. Во имя академических заветов. 1909 г.
16. Научное обновление ума (к 100-летию СпбДА). 1910 г.
17. Истина и практика. 1910 г.
18. Magna est veritas et praevallebit. 1911 г.
19. Христос исторический. 1912 г.
20. Животворящая вера и благоговейный труд. 1913 г.
21. Война и христианство. 1914 г.
22. Война и культура мира. 1915 г.

23. Настоящее и будущее. 1916 г.

24. Суд Божий. 1917 г.

3. Черновая рукопись. 1898-1937 годы. 30 листов формата 22,5 18 см. Последние записи сделаны старческим дрожащим почерком.

Расписание проведенных лекций.

Папка IV

Лекции в г. Упсала (Швеция), 1918 год

С августа по декабрь 1918 года профессор Н. Н. Глубоковский, по приглашению Olaus Petri Stiftelsen читает лекции в Упсальском университете. Тематика этих лекций — межхристианское единство и новозаветные вопросы. Указанные чтения были изданы в 1921 году в Упсале на шведском⁵, а также на болгарском⁶ языках, на русском не издавались. Также в папке находятся другие труды Глубоковского на западноевропейских языках и ряд работ эмигрантского периода.

12 единиц хранения. Всего 698 листов.

1. Упсальские лекции на русском языке. *Разрозненные тетради разных лет, требуют тщательного разбора.* Листы 1-42, отсутствуют листы 43-126, 127-134. Рукопись, перевод. София, 26 октября 1927 года. 56 л.

Окончание лекций в Упсале. Тетради №№ 7-9, ссылки. 184 л.

Окончание. Две тетради формата 22,5 18 см, листы 49-78. София, 1 октября 1928 года. 29 л.

Тетрадь. 8 л.

2. Упсальские лекции на шведском языке. *Отдельные тетради. Бумага формата 26,5×22 см (водяной знак с головой белого медведя и надписью Extra stark Björn post klirra), листы 1-25: машинопись, листы 26-104: рукопись, 20 листов - ссылки. София, 6 ноября 1927 года. 123 л.*

Та же бумага. Листы 105-172. София, 1 октября 1928. 167 л.

⁵ Den ortodoxa kirkans och frögan om sammanslutning mellan de kristna kyrkorna. In: Den ortodoxa kristenhelen och kirkans enhet. Uppsala; Stockholm, 1921. С. 7-98.

⁶ Православната Църква и християнско междуцърковно единение. В: Годишник на Софийския университет, 1924. С. 163-260.

Листы формата 32,720,4 см. Машинопись, рукописная правка. 15 л.

3. *Op'est — ce que L'Ortodoxie? Французский язык. Петроград, формат 26,5×20,5 см. 20 л.*

4. *Записка об англиканской иерархии. Рукопись формата 22,5×18 см. София, 1 ноября 1923 года. Вероятно, не издавалось. 8 л.*

5. *Новый Завет как предмет изучения при современном положении христианства. Вводная лекция для студентов I курса богословского факультета Софийского университета. 19 ноября 1923 года. Две тетради. Вероятно, не издавалось. 22 л.*

6. *Материалы о положении Православной Церкви на территории бывшей России и в Чехии. Изданы в Англии и в болгарской газете «Русь» после 1925 года. Б. м. и г. Очевидно, 1924 год. Формат 26,5×20,5 см. 32 л.*

7. *Рукопись без названия экзегетической тематики. На русском языке. 19 ноября 1924 года. Тетрадь формата 22,5×18 см. 35 л.*

8. *Das Evangelium, die Kirche und die Mysterien (Sakramente). Черновая рукопись. Формат листов 22,5×18 см. 27 л.*

9. *«Христово уничтожение и наше спасение». Библейско-экзегетический анализ. Доклад на Конференции восточных и западных богословов. Новый Сад (Сербия) 7 августа 1929 года. Формат 22,5×18 см. 39 л.*

10. *Доклад на английском языке: Grace in the Greek Fathers (to st. John of Damascins) and the mater - church upon. София, 23 января 1930 года. Черновая карандашная рукопись. Формат 29,5×23 см. 25 л.*

11. *«Церковь и Христос». Библейско-экзегетический трактат, прочитанный на конференции восточных и западных богословов в г. Берн в сентябре 1930 года. На русском языке не издавался. Чистовая рукопись — 44 листа, черновая рукопись - 40 листов. 84 л.*

12. *Предисловие к «Объяснительному библейскому словарю». Посвящение мученически убитому большевиками в 1919 году брату Александру. Сам «Библейский словарь» погиб с основной частью архива Н. Н. Глубоковского, не увидев свет. Словарь был завершен в 1933 году*

и насчитывал 2497 листов. Это видно из описи рукописей, составленной после смерти историка. *Черновая рукопись. София, 7 июня 1933 года. Формат листов 3421 см. 9 л.*

Папка V

Глубоковские. Генеалогические справки и личные воспоминания. Для себя и для своих

Впервые работать над составлением своей родословной Н. Н. Глубоковский начинает в 1909 году, находясь на лечении в Железноводске. В дальнейшем он несколько раз возвращается к этому труду. Окончательная редакция со значительными автобиографическими и мемуарными дополнениями была закончена в июле 1928 года. Особый интерес представляет автобиографическая часть труда, проникнутая личностными, искренними размышлениями об истории, жизни и о себе. В мемуарах нет строгой хронологической последовательности.

4 единицы хранения. Всего 1049 листов.

1. «Личное жизнеописание». *Черновые материалы по генеалогии Глубоковских. Железноводск, 1909. Формат листов 27,5×21 см. 47 л.*

2. «Глубоковские. Генеалогические справки и личные припоминания для себя и для своих». *София, 1928. Черновая рукопись. 199 л.*

3. «Глубоковские».

Происхождение фамилии «Глубоковские», родословие Глубоковских, биографии отдельных представителей рода. Листы 1-50. 49 л.

Автобиографическая и мемуарная часть работы, с прибавлением кратких биографии и родословной супруги Николая Никаноровича — Анастасии Васильевны Глубоковской (Лебедевой). Листы 50-90. 39 л.

О свойствах, присущих роду Глубоковских, и их проявлениях в Н. Н. Глубоковском. Листы 90-92. 2 л.

Машинопись. София, 1928. Формат листов 28×21,7 см. Отсутствуют листы 1 и 85.

4. «Глубоковские». То же с дополнениями и примечаниями от 1935 года. *Черновая рукопись. 18 тетрадей. 1929 год. 626 л.*

Дополнения к разным страницам от 1935 года. 87 л.

Папка VI

Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета

Курс лекций по исагогике Ветхого Завета, составленный и прочитанный в 1922/23 учебном году на богословском факультете Белградского университета. Этот конспект особенно интересен с тем, что ни ранее, ни позднее профессор Н. Н. Глубоковский не читал лекций по этой дисциплине.

Одна единица хранения. Не опубликовано.

Шесть тетрадей формата 22,5×18 см., 108 листов. Белград, 1922-1923 год.

Папка VII

Исследование о Посланиях святого апостола Павла

Поздние, неизданные работы Н. Н. Глубоковского. Краткий обзор посланий.

Три единицы хранения. Всего 720 листов.

1. «Христос Искупитель, Церковь Христова и искупленный человек по Посланиям святого апостола Павла к Филиппийцам, Ефессянам, Колоссянам и Филимону». *София, 1936. Рукопись. 14 тетрадей. Первый экз.* 224 л.

2. То же. *Второй экз. София, 1936. 16 тетрадей.* 318 л.

3. «Пастырско-искупительное служение Христа Спасителя и Пастырские послания святого апостола Павла». Текст почти не имеет подзаголовков. В конце библиография и оглавление. *София, 18 января 1937 года. Чистовая рукопись.* 178 л.

Папка VIII

Библиографические заметки

Описание трудов Н. Н. Глубоковского и критической литературы о них с примечаниями и комментариями. Заметки о редакторской и цензорской работе. Мемуарные зарисовки. Охвачен период с 1888 по 1936 год. Много разрозненных документов, несистематизированного и чернового материала. Часть утеряна. Требуется тщательного разбора.

3 единицы хранения. Всего 1094 листов.

1. Библиографические тетради. 1888-1927. *Черновая рукопись. Формат 22,5×18 см.* 581 л.

2. Конверт Curriculum vitae. 1928. *Черновая рукопись.* 26 л.

3. Библиография. *Рукопись.*

Журнальные статьи и заметки. 1888-1936. 290 пунктов. 487 л.

Отдельные издания и оттиски. 1888-1936. 36 пунктов. Листы 1-4, 50-273. 227 л.

Официальные издания в сборниках и отдельно. 1891-1926. Листы 1-42, 55-107. 94 л.

«Мои «случайные» писания». Приветствия, телеграммы, интервью. 1904-1932. Листы 1-11. 11 л.

Редакционные и редакторские работы. 1900-1934. 165 л.

Неопубликованные рукописи. 1892-1930. 43 л.

Обрывочные и черновые материалы. 254 л.

Папка IX

Отдельные небольшие работы

12 единиц хранения. Всего 376 листов.

1. «Журнал Совета СПбДА от 19-20 декабря 1901 года» с докладом профессора А. П. Лопухина в защиту заведующего Археологическим музеем Академии профессора Н. В. Покровского от нареканий и с рукописной резолюцией митрополита Антония (Вадковского), не утверждающей Определения Совета как незаконные. Журнал был передан проф. Н. Н. Глубоковскому на хранение. Рукописные пометки Н. Н. Глубоковского. *Машинопись с рукописной правкой. Формат 36×22 см.* 12 л.

2. «К толкованию 34-го Апостольского правила». Дополнение к журналам и протоколам Предсоборного Присутствия. Т. 1. СПб. 1909. Листы 257-258. *Рукопись. Формат 22,5×18 см.* 2 л.

3. «По поводу письма проф. Н. И. Суботина к К. П. Победоносцеву. СПб. 1914.

4. Отзыв о магистерской диссертации В. В. Чертыкина «Апокалипсис святого апостола Иоанна Богослова. Исагогическое исследование». Пг., 1916. *Черновая рукопись. Тетрадь, формат 22,5×18 см.* 24 л.

Отзыв о том же труде, выдвинутом на соискание премии им. М. Н. Ахматова. Пг. 1917. *3 тетради*. 53 л.

5. «О реформе календаря и о пасхалии». *София, 1924. Чистовая рукопись. Тетрадь, формат 22,5×18 см.* 37 л.

6. Д-р Докон Мотт и Русская Православная Церковь. *София, 1924.* 4 л.

7. Лекции по истории на новозаветный канон доцента Хр. Гяурова. На болгарском языке. *София. 9 мая 1930. Формат 34×21 см.* 54 л.

8. «Архиепископ Натан Гёдерблум как христианский и «экуменический» деятель. (По личным впечатлениям, наблюдениям и воспоминаниям о Стокгольмской конференции 1928 года.)». *София, 1932. Чистовая рукопись. Тетрадь.* 52 л.

9. «Чудо промысла Божия в судьбах греческого библейского Синайского кодекса». О покупке этого библейского списка Англией у России. *Черновая рукопись. Сремски Карловцы, 29 сентября 1934 года. Формат 22,5×18 см.* 12 л.

То же. *Чистовая рукопись. Формат 34×21 см.* 6 л.

10. Запрос, направленный Н. Глубоковскому из Синода Болгарской Церкви с вопросами канонического плана о браках. *27 мая 1935 года.* 1 л.

Прикреплены ответы Н. Глубоковского. *19 июня 1935 года.* 2 л.

11. Выписки из газетных и журнальных статей, а также из личной переписки, касающиеся Н. Глубоковского и его трудов. *1907-1930 годы.* 52 л.

12. Разные черновики. 67 л.

Папка X

Переписка

Письма, телеграммы, открытки, записки от разных лиц и организаций адресованные Н. Н. Глубоковскому. Всего 269 писем.

1. Записка от секретаря СпбДА И. Уберского.

2. Письмо от Георгия Флоровского (1893-1979) из Одессы. *1914. Формат 22,5×18 см.* 2 л.

3. Благодарственное письмо профессора Н. Глубоковского адресованное Совету Казанской духовной академии

по поводу избрания его почетным членом. *3 декабря 1914 года. Формат 21,5×27 см. 1 л.*

4. Письмо из Российской Академии наук о присуждении Н. Н. Глубоковскому золотой рецензентской медали за анализ труда В. В. Чертыкина «Апокалипсис святого апостола Иоанна Богослова. Исагогическое исследование». Пг. 1916. *24 декабря 1917 года. Формат 2218 см. Рукопись. 1 л.*

5. Письмо от митрополита Вениамина (Казанского) Петроградского и Ладужского. *28 августа 1918 года. Формат 29×22,5 см. Рукопись. 1 л.*

6. Письмо от митрополита православных русских церквей в Западной Европе Евлогия (Георгиевского) с приглашением к сотрудничеству по устройству Духовной академии во Франции. *14 марта 1925 года. Машинопись. Формат 30,8×21 см. (Водяной знак: Gestetner's Paper). 2 л.*

7. Конверт с поздравительной корреспонденцией Н. Н. Глубоковскому по случаю 35-летней годовщины его научной деятельности, *1925 год. Всего от 119 адресантов на разных языках. 119 л.*

8. Письмо епископа Серафима (Соболева) от Собора русских епископов за границей с вопросом, кого Н. Н. Глубоковский признает над собой епископом — Собор или митрополита Евлогия (Георгиевского). Помета Н. Н. Глубоковского «Ответа не даю и не будет» означала непризнание Карловацкой иерархии. *11 октября 1927 года. Машинопись. Рукописная помета. 1 л.*

9. Разные письма. 143 л.

Папка XI

Фотографии

6 конвертов. Фотографии преимущественно периода эмиграции. Всего 156 фотокарточек.

1-й конверт. 29 фото супруги профессора А. В. Глубоковской и ее родственников.

2-й конверт. 18 фото. Похороны Н. Н. Глубоковского, его могила и архив.

3-й конверт. 41 фото Н. Н. Глубоковского эмигрантского периода.

4-й конверт. 14 фото разных лиц и лет.

5-й конверт. 9 крупноформатных фото разных лет.

6-й конверт. 44 фото разных лиц (без Н. Н. Глубоковского).

Фотография студентов и преподавателей богословского факультета Софийского университета с Н.Н. Глубоковским. 1924 год.

Папка XII

Личные документы

Всего 13 единиц хранения.

1. Благодарственный адрес Н. Н. Глубоковскому от выпускников СПбДА. 1891. 1 л.

2. Паспорт Н. Н. Глубоковского, выданный в 1917 году. 1 л.

3. Справка из посольства Швеции о приглашении Н. Н. Глубоковского в Упсалу для чтения лекций. 23 июля 1918 года. Формат 27×22,5 см. 1 л.

4. Свидетельство, выданное профессору Н. Н. Глубоковскому о чтении им лекций в шведском городе Упсала. Заверено генеральным консулом России в Стокгольме. 25 ноября 1918 года. Шведский язык и русский перевод. 2 листа. Формат 36×22,5 см. 1 л.

5. Прошение из Российской Академии наук в Наркомпрос о командировании Н.Н. Глубоковского за границу. 1 л.

6. Удостоверение о страховании жизни Н. Н. Глубоковского выданное Отделом соцобеспечения и охраны труда Петроглавархива. 24 марта 1919 года. 1 л.

7. Удостоверение Н. Н. Глубоковского о службе в Наркомпросе. 1 л.

8. Заверенная копия с паспортной книжки А. В. Лебедевой (супруги Н. Н. Глубоковского). 1920 год. 1 л.

9. Опись книг, рукописей и вещей Н. Н. Глубоковского с подписью и печатью уполномоченного. 1921 год. 4 л.

10. Удостоверение о командировании Н. Н. Глубоковского с супругой за границу от Петроградского государственного университета. 11 августа 1921 года. 1 л.

11. Личная карта (удостоверение) профессора Софийского университета. 1923 год. 1 л.

12. Диплом об избрании Н. Н. Глубоковского действительным членом Болгарской Академии наук. 1929 год. 1 л.

13. Заграничный паспорт А. В. Глубоковской. *София*, 1944. 1 л.

Имя Николая Никаноровича Глубоковского известно каждому человеку, знакомому с церковной историей России или русской богословской наукой. Очевидно, что обретенный архив профессора Н. Н. Глубоковского представляет немалую ценность для богословского образования и науки. Надеемся, что пришло время «снятия печатей» и бесценные произведения нашего гениального соотечественника найдут путь к читателю. *Вы - свет мира. Не может укрыться город, стоящий на вершине горы* (Мф. 5:14).

ГЛУБОКОВСКИЙ Н. Н.

**ИЗ НЕНАПЕЧАТАННОГО АРХИВА:
АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОСПОМИНАНИЯ***

Родился в Кичменгском городке в ночь на 6 декабря, с четверга на пятницу, 1863 года. Крещен местным священником Аристархом Кулаковым. Восприемниками были: диакон Григорий Силуанов и сестра крещаемого Анна. Окончил Ник^{ольское} духовное училище первым учеником с наградой в 1878 году. По окончании Вологодской духовной семинарии — при баллах «круглое 5» — отправлен на казенный счет в Московскую духовную академию, где учился 5 лет, т.к. временно должен был выйти из Академии и поступать в нее вновь. Окончил Академию при отличных оценках по всем предметам первым, со званием кандидата богословия в 1889 году. С 16 августа 1889 года по 15 августа 1890 года состоял при Академии профессорским стипендиатом, а с 29 октября того года был преподавателем Семинарии в Воронеже. 21 октября 1891 года был определен доцентом в Санкт-Петербургскую духовную академию по кафедре Священного Писания Нового Завета. С Воронежем я расстался весьма трогательно, ученики выражали мне свое почтение разными способами, между прочим, поднесли мне альбом и адрес, в котором сказано: «Глубокоуважаемый Николай Никанорович. Недолго пришлось нам иметь Вас своим наставником, но и то короткое время, какое мы были

* Папка V, 3 ед. хр., ч. 2, л. 50-90 (см. вышеприведенную опись).

счастливы считать себя Вашими питомцами, успело в душе каждого из нас неизгладно начертать Ваш высокопросвещенный образ, а в наших юных сердцах возбудить горячую любовь и сугубое уважение к Вам... Мы спешим выразить Вам свою самую искреннюю благодарность и вместе с тем поведать Вам и то глубокое чувство грусти, которое наполнило наши сердца при вести о том, что Вы нас оставляете».

В Санкт-Петербургской духовной академии 4 ноября 1894 года утвержден экстраординарным профессором, а в январе 1898 года по утверждению в степени доктора богословия избран ординарным профессором той же Академии. Там и оставался до уничтожения Академии, получив 16 ноября 1916 года звание заслуженного ординарного профессора, а ранее — звание члена-корреспондента Академии наук. Состоял почетным членом Киевской, Казанской и Московской духовных академий. В генеральском чине с мая 1910 года, орден святого Станислава I степени с 1915 года. По закрытии академии был приглашен в Петроградский университет, одновременно служил в Архиве. В 1921 году 29 августа выехал в Финляндию, где в ноябре получил сообщение, что Главпрофоб 12 августа того года постановил «отвести профессора Н. Н. Глубоковского от чтения курсов по истории религий». При этом мне сообщено было частным образом, что противная мне партия в Университете подогрета была моими «еврейскими именами», кем-то подсунутыми куда следует. Однако я оставался в числе профессоров Университета, и мне выплачивалось жалование до ноября 1921 года, а в Архиве, за сокращением штатов, перестали выдавать в октябре. Все это было для меня нестрашно, но было ясно, что я удалился <...> вовремя, ибо до меня добирались давно. У меня записано, еще 24 декабря 1918 года, что мне передано было моими друзьями о том, что я нахожусь под подозрением властей за свои твердые убеждения, национально-русские и православно-христианские, и что для меня возможно одинаковое, как и для А. И. Соболевского¹ (†1929, V, 11/24), отбывавшего тюремное заключение.

По выезде я сначала жил в Выборге и его окрестностях, занимаясь исключительно литературными трудами.

21 октября 1921 года я был избран членом Коллегии по обеспечению образования русских студентов Чехословакии, но смог прибыть в Прагу только 14 июня 1922 года. Жил там без всякого регулярного и обязательного дела. Такое положение было весьма неудобно и не могло тянуться долго. Я скоро переехал в Сербию, где избран был профессором Белградского университета. К сожалению, внешние условия жизни сложились там для меня вполне неблагоприятно. На окраине Белграда мы принуждены были взять ужасную комнатуху, да и из нее нас выжили за перестройкой дома. С трудом и мученьями мы переехали на другую сторону Дуная, в Зимун, где тоже скитались по разным трущобам, а я должен был ежедневно во всякую погоду ездить в Белград, спешить домой, добывать и готовить пропитание, носить воду и дрова, топить печь. И все это при отсутствии самых необходимых удобств, а тут еще ужаснейшие в мире сербские хозяйки, не дающие свободно вздохнуть в своей комнатухе, куда они постоянно и бесцеремонно лезут и во все вмешиваются, не позволяют ни сесть, ни лечь, как хочется. Я чувствовал, что выбиваюсь из последних сил и недолго выдержу такое собачье скитание, а надежды и обещания лучшего оказались обманчивыми...

В это тяжелое время крайнего изнеможения блеснул спасительный луч из Варшавы, где православным митрополитом был Георгий Ярошевский², служивший со мной в 1910-1913 годах ректором Санкт-Петербургской академии, и всегда расположенный ко мне. Он уверил меня, что устроит при первой возможности. В письме от 5 февраля 1923 года он пригласил меня для участия в Комиссии по автокефалии Польской Православной Церкви. Еще за месяц до этого он писал мне: «Без Вас я эту Комиссию боюсь принять — боюсь не за себя, а за Церковь в Польше». И вот митрополит Георгий сообщил мне дальше: «По окончании дела об автокефалии Вы будете приглашены для организации Православного богословского факультета при Варшавском университете. Достаточное содержание и приличная квартира Вам обеспечены». Все это прекрасно совпадало с моими скромными желаниями. Я окончательно уложил свои пожитки. Все было ликвидировано. Ос-

тавалось лишь получить визу, которая была мне уже обеспечена. И вдруг — все рухнуло, засыпав нас черной пылью. Дня за 3-4 до предполагаемого отъезда пришло известие — через газеты, а потом подтвержденное и Польским консульством — об убийстве митрополита Георгия 8 февраля 1923 года. Преступление это было для меня тем ужаснее, что жертвою его был мой почитаемый друг и высокий покровитель, а убийцею — мой же ученик архимандрит Смарагд, как студент очень способный, но весьма неуравновешенный и крайне самомнительный. Я был прямо подавлен этим кошмаром, но продолжал думать, что в моем вопросе речь идет не о лицах, а о деле. Однако, на все мои запросы новые церковные власти абсолютно ничего не отвечали. Я более чем когда-либо повис в воздухе, выбитый из всех позиций и не имея ни малейшей опоры. Но Бог помог мне. Я избран был ординарным профессором Богословского факультета с Софийском университете в Болгарии. Прибыл туда 11 июля 1923 года и доселе пребываю здесь вполне благополучно в предоставленной мне Болгарским Священным Синодом бесплатной квартире в здании Духовной академии, пользуясь благоволением и снисхождением Болгарских властей и почти всех своих коллег по факультету и даже по Университету.

Слава Богу за все. По-беженски живу сравнительно спокойно и удобно, так надеюсь дотянуть до последнего предела... Конец мой надвигается... Я уже перешел средний предел моего рода... Время мое близ есть... В конце августа 1928 года был уже со мной маленький удар... Я должен оглянуться и подвести итоги... Ведь дальше — последний суд, на котором я буду за все отвечать, а суд Истории мне не страшен уже потому, что она просто не имеет оснований меня вспоминать.

Я человек ни в каком отношении не исторический. Во всем и всецело обязан добрым людям и благодетелям, а наипаче же милости Божией. Не имею пока времени писать свои грустные воспоминания, ограничиваюсь краткими отметками на счет моих жизненных этапов.

Остался я после смерти отца совсем несчастным двухлетним ребенком без всякого будущего, ибо у матери

средств и возможностей никаких не было, а самый старший в нашей семье Петр был только в 5 классе Вологодской семинарии. Тут выручило меня благородство Василия Михайловича Попова, взявшего замуж мою сестру Анну. Он меня приютил и питал. Однако все это могло обеспечивать лишь крестьянскую карьеру, например пастухом, а потом приемником в какой-нибудь мужицкий дом со взятием бесприданной невесты, которую никто не хотел брать... От этой участи спасла меня мать, которая, будучи неграмотной, хорошо понимала, что можно выбраться на дорогу только учением. Она неустанно твердила мне: Колька, учись, чтобы не погибнуть. Но я мало слушался и, чувствуя себя дома забежавшим волчонком, скрывался целыми днями у добрейшей сестры отца В. М. Попова — Марфы Михайловны Поповой (†1914, VI, 10), согревавшей всю нашу Кобыльскую детвору неизменной лаской, трогательной добротой, а сказками ее мы прямо упивались. «Домой» я полуголый, имевший лишь грубую крашенинную рубаху без всякого продолжения, прокрадывался лишь для пропитания или для того, чтобы стащить кусок черного и черствого хлеба или сухарь. Время проводил в бегах с приятелями, в числе их с сыном Марфы Михайловны — «Кенькой», или Викентием Александровичем Поповым, который вышедши из 5 класса Семинарии был потом управляющим лесными имениями графа Шереметьева в Московской губернии. В августе 1909 года он писал мне: «Много лет прошло с тех пор, как я имел право называть Вас своим другом и сверстником и ныне в моих воспоминаниях вновь оживает дорогой Ваш образ искреннего друга, с которым некогда делил я радость и горе, которому поверял свои мечты и заботы, с которым вместе жил и надеялся на лучшее». Далее он благодарит меня за дружеское расположение и приветливость к старушке-маме, впрочем равно обоим нам близкой по воспоминаниям о юном детстве.

Сказки у Марфы Михайловны были не только развлечением, но служили утешением, ободрением и вдохновением к лучшему, светлому, идеальному. Слушая их, мы забывали свое убожество и легче переносили его, а примеры того, как несчастные и обиженные природой и судь-

бой торжествуют и награждаются за свою незлобивость, чистоту сердца и преданность правде, заставляли нас спокойно переносить действительность, подражать сказочным героям в их доблестях и с горячей верою стремиться к заслуженным успехам. Думаю, что по глухим уголкам великой России сказки совершали огромную культурно-моральную миссию.

Среди наших ребяческих походов, преисполненных массой самых фантастических затей, было немало разных проказ, вольных и невольных, но всегда совершенно мелких и незлобных (вытаскивали в огороде несколько морковок или репу в поле, ели там молодой зеленый горох, обирали ягоды черемухи и т.п., а раз, найдя тогдашние овальные почтовые марки и не зная их ценности, расклеили их по стенам). Викентию все это сходило легко и под кровом матери он оставался почти недосягаем. А я должен был чувствительно отвечать за малейший пустяк. В этих случаях я исчезал надолго и, являясь домой, забивался в какой-нибудь потаенный угол, например за развешанную верхнюю одежду, и просиживал тихонько целыми часами или забирался на печку и притворялся спящим... Но гроза проходила или разрешалась некоторой экзекуцией (в виде потасовки или «березовой каши») и мы опять принимались за прежние проделки. «Наука» не шла на ум. В нашей Кобыльской школе принимало участие все местное духовенство, включая отца Василия, диакона А. П. Поддьякова (†1876, IV, 6) и пономаря Андрея Михайловича Сумарокова (†1911, VII, 9). Они же понеделно питали учителя, который, кончая обед или ужин, обычно приговаривал: «Ешь, не ешь, богатырем не назовут». Это был устюжский мещанин Димитрий Павлович Шубин, старый николаевский солдат, бывший сначала конопатчиком, а потом приспособившийся к педагогике. Он оставался на зиму и уплывал весной на «барках» с хлебом из Никольска в Архангельск для экспорта. По слухам, умер он в Устюге в 1874 году в богадельне.

С большими очками на носу, в перезаплатанном архаике — вроде жидовского лапсердака, — с самодельной ермолкой на голове, Д. П. Шубин представлял весьма курьезный тип, всегда ворчливо-добродушный и частенько

пьяненький — при всяких удобных случаях, а таких в наших деревнях зимами было слишком много. После горячих летних работ народ был свободен и обеспечен пропитанием — и... в запасах пиво хмельное, крепкое, вкусное и сытное. Шубин любил побеседовать с нашими старушками о высоких материях, понюхивая жестокий, заморенный табачок и своею «ученостью» производил впечатление не менее Городецкого дьячка, о котором моя мать с каким-то трепетом вспоминала, что тот, выпивши, поражал всех таинственным обращением: «Давай-ка, поговорим о падежах». Знал Д. П. Шубин совсем мало, держался старинных способов и любил, чтобы у каждого мальчишки непременно было фигурная «указка», которой мы водили по страницам, громко повторяя: «буки-азь-ба». Он искусно чинил и расщеплял птичьи перья для письма, ибо стальных в нашей местности еще не было, как и карандаши мы мастерили сами из свинца. Но чтению и письму он научал удовлетворительно. Однако мы, двое (с Викентием) приятелей, тяготились и этим минимумом, предпочитая безделье и разные «штуки». Как-то в школу поставили огромные часы в футляре с тяжелыми гириями и длинным маятником. Мы не замедлили останавливать их и раз вздумали превратить естественных ход — кочергой потянули стрелки в обратную сторону. Получился крах, а нам задали торжественную порку, от которой было не столько больно, сколько стыдно. Впрочем, это был единственный случай в нашей школе за все три года Кобыльского профессорства Д. П. Шубина. Он уж совсем разочаровался в нас и, желая подействовать на наше самолюбие, приклеил на столике против нашего сидения записку: «Здесь сидят два ленивца». А бедная мать, запуганная страшными рассказами учителя и удрученная своим положением, совсем отчаивалась во мне. И когда я в пасхальную распутицу с промокшими ногами, едва одетый, простудился, строя водяные мельницы и пуская кораблики по быстрым потокам, и схватил горячку, она со слезами причитала надо мной: «Уж лучше бы ты, Колька, умер, куда несчастные с тобой, больным неучем, денемся?»

Но я кое-что соображал и хорошо усвоил, что «без науки» совсем погибну или буду в тягость себе и дру-

гим. Ввиду слабой подготовки меня поместили в приготовительный класс Ник<ольского> духовного училища, где я поэтому и пробыл 5 лет. Теперь я уже сам старался наверстать потерянное и так усердствовал, что не прекращал занятий и летом, безвыходно просиживая в «мезонине» за книгами. Мать просто ужасалась моей ревности и выгоняла меня на улицу, говоря, что так я погублю себя. Впрочем, в училище двигал меня главным образом фамильный гонор. Все мои старшие братья учились отлично, были славою и гордостью своей школы даже в Семинарии, так что при окончании училища, тогдашний смотритель Н. А. Сырнев (хороший, но спившийся в глухой провинции человек) на выпускном акте публично просил меня, чтобы я не превознесся и потом не забывал скромного Никольска. Мне постоянно твердили, что я — Глубоковский и не могу позорить своего рода, чтобы не быть в нем негодным «извергом». Именно этого я и боялся больше всего и ревновал пламенно, почему, например весь Катехизис митрополита Филарета прочитывал наизусть в 15-20 минут. Был случай, приехала ко мне мать с маленькими приношениями хозяевам, которых слезно просила поощрять меня к наукам и не щадить жезла. По вечерам почти каждый день приходил к нам для прослушивания уроков заботливый помощник смотрителя Д. Ф. Попов (†1890, IX, 15). На беду, я как-то сбился при перечислении имен латинского языка на is', кои суть рода женского, испугался. Знал их хорошо, но должно быть переучил и спутался. Д. Ф. Попов как-то даже обиделся и сказал матери, что я срамлю Глубоковских. И, Боже мой, сколько было горячих слез с обеих сторон... Зато утром я вполне поправил свою репутацию. Мать отправилась домой успокоенная за своего несчастного — по беспомощности — сына. Примеры и заботы моего рода были источниками и причинами моих успехов в Училище и Семинарии, а живым образцом их был брат Александр, мой Ангел-хранитель и любящий руководитель. Помогали советами и всякими средствами и другие братья, особенно Матвей, отзывчивый и самоотверженный неудержимо.

Под этими влияниями я счастливо прошел в Московскую духовную академию. Естественно, что в жизнь я

вступил и продолжаю существовать с теми настроениями, что всем и всецело обязан фамильному наследию и добрым людям, охранявшим меня на всех жизненных этапах.

Но есть в жизни моей много фактов, которых нельзя объяснить этим способом. Я усвою их исключительно милости Божией, благоволившей ко мне, грешному. Отмечу лишь некоторые случаи. Оставшись двухлетним сиротой без всяких средств и покровителей, я обречен был на самую низкую долю, но вышел в люди. Кто меня спас и вывел? Фактически, конечно, отец Василий, не бросивший несчастную семью, которая для него была прямо непосильным бременем, истощала все средства и энергию молодых лет в ущерб себе и своему потомству. Ему всего естественнее было ограничиться устройством нас, младших братьев, в крестьянстве, и все признали бы это нормальным и справедливым. Отец Василий был в приходе очень бедном — за первый год своей службы в Кобыльске он получил всего деньгами, считая суммы, вырученные от продажи хлеба и других припасов, только 93 рубля... а когда мне было 10-12 лет, у него было уже четверо своих детей, которых он прежде всего должен был воспитать и направить на жизненный путь... Вопреки всему этому отец Василий успешно провел нас до Семинарии и там поддерживал по возможности. Что же вдохновляло его на этот самоотверженный подвиг? Разумеется, личное благородство (воспоминания о своем горьком круглом сиротстве с малолетства, о своей нищете), но совершенное им для нас превосходит размеры, как ясно уже потому, что брат мой Петр, материально обеспеченный, почти совершенно не интересовался нашей судьбой. Я видел его лишь на один момент в Никольске маленьким школяром. А раз случилось, что приехав в Никольск на несколько дней, Петр совсем не нашел времени навестить меня... Нас спасли постоянные заботы сестры Анны, матери и их слезные молитвы ко Господу, Который воздвигнул и подкреплял избавителей наших.

Потом на моем тесном и обрывистом жизненном пути было много роковых для меня опасностей, которые иногда грозили потерей всей карьеры. Так например, неразрывный друг-приятель моего детства Викентий А.

Попов уволен был из 5 класса Семинарии за «винопитие», хотя он никогда не был пьяницей и даже не пил. Со мной случилось нечто худшее. В прежнее время часть воспитанников после 4 класса уходили в светские учебные заведения и оставшиеся «прощались» с ними «весело» и «вдохновенно» — во всю ширь безудержной русской натуры. Эта традиция осталась и потом. <...> С нашего курса в 1882 году мы провожали лишь одного — В. Е. Сиземского, поступавшего в Нежинский Историко-филологический институт. Тем не менее проводы мы праздновали «шумно и хмельно», отправившись на лодках в Прилуки — 2,5-3 версты по реке Вологде — с громогласными песнями, и вернулись слишком удалою и воинственною гурьбой, пред которой все давали дорогу... Казенный обед в семинарском общежитии давно прошел, да я и вообще не имел на него права, ибо был уволен с казенного содержания за игру в карты во время урока нелюбимого всеми и бездарного преподавателя физики В. Н. Лаговского (хотя ни тогда, ни в какое другое время не терпел карт, вопреки величайшему художеству в этой области брата Александра, умевшего потом спускать в приятельской компании в Уральске чуть не до 10000 рублей... Смелою толпой мы вторглись в закрытую столовую. Экстренно явился наш «папаша», помощник инспектора Аркадий Досифеевич Брянцев (†1903, XII, 15) и приказал дать хлеба, квасу и луку. Мы остались недовольны и продолжали бурлить, возвратившись в класс в возбужденном состоянии. Вызван был инспектор протоиерей И. А. Лебедев, только что переведенный ректором в Ставрополь (но окончивший ректором в Вологде 2 июня 1895 г.). Что было потом, я из-за сильного опьянения решительно ничего не помню. Утром товарищи рассказывали, что отец инспектор уговаривал меня — во избежание соблазна в городе — остаться переночевать в Семинарии, для чего велел открыть спальню и разрешил ложиться, кто и когда хочет. Этим мудрым распоряжением дебош локализовался в стенах заведения. Но я заподозрил тут подвох, и когда инспектор взял меня под руку, так изловчился, что «через коленку» бросил его на чугунные плиты в коридоре, разметав его волосатую рыжую пер-

сону, а сам скоро-скоро удрал к себе на квартиру, тут меня, бесчувственного, уложила сердобольная хозяйка. С точки зрения формальных правил и дисциплины это было прямо уголовным преступлением, которое грозило мне «волчьим паспортом», с закрытием всех жизненных путей и выходов. Делать было нечего, я совсем больной отправился и сказал инспектору просто и открыто: «Простите, я страшно виноват и не могу, не смею оправдываться, ибо ровно ничего не помню». Он без всяких лишних рассуждений ответил мягко, но внушительно: «Вы вчера были в состоянии невменяемости, и я Вам не вменяю. Идите с Господом Богом». Тем все и кончилось. Решительно никто из нас не пострадал, но я никогда не забывал и не забуду этого явного акта милости Божией, истинно спасительной для меня.

Академическое студенчество, чуть ли не лучшая пора моей жизни, время чисто героической научной работы целыми месяцами днем и ночью напролет, время самых чистых стремлений и возвышенных идеалов. Об этом я кое-что рассказывал в своей памятке «За тридцать лет» (Москва, 1914). Но случился совсем ничтожный казус наипустяшного свойства, и в числе трех студентов я был уволен с 4 курса на самом пороге окончания Академии <...>³ Мое увольнение было роковым для меня особенно потому, что я полежаю немедленному отбыванию воинской повинности в течении не менее трех лет, а это разбивало всю прежнюю карьеру и не давало возможности человеку духовного образования в 24 года начать новую. Казалось, ничего не могло избавить меня от этой несчастной неизбежности, но, согласно свидетельству профессора Крюкова о слабости моего зрения, Никольское Воинское Пов<...> Присутствие зачислило меня в запас, а той порой я вернулся в Академию и легально восстановил свой воинский иммунитет. Потерял я лишь профессию в Московской духовной академии, зато недолго получил таковую в столичной Санкт-Петербургской академии к своей большой выгоде во всех отношениях. Зло послужило мне во благо — можно ли это разумно понять без участия милости Божией?

Загнанный в Воронеж, я мало надеялся выбраться оттуда в более видную и удобную для научных занятий

Семинарию, ибо я слишком сильно и, пожалуй, оскорбительно для него раздражил всесильного тогда правителя дел Учебного комитета А. В. Добрякова (†1908, IV, 17). И вдруг в сентябре 1891 года мне предложили на выбор сразу две кафедры из Санкт-Петербургской духовной академии, о которой я совсем даже не мечтал, никого там не знал и ни с кем не сносился. Видел я осенью 1900 года только В. В. Болотова⁴, но при этом он нимало не намекал на подобную возможность, да и не предполагал ее, хотя выделял меня своим вниманием, а моему учителю А. П. Лебедеву шутливо заявлял, что, написав столь огромную диссертацию о блаженном Феодорите⁵, я на 4 курсе, очевидно, не посетил ни одной лекции и, следовательно, являюсь преступником ради науки... С другой стороны, и приглашение исходило от ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Антония (Вадковского; скончался 1912, XI, 2, митрополитом Санкт-Петербургским)⁶, а он мог разве лишь слышать мою фамилию по брату Александру во время своей профессуры в Казанской академии, где тот учился. Взаимное наше неведение и полная непреднамеренность видны и из того, что меня призывали и на Русскую гражданскую историю, но я не имел на нее формального права, ибо в Московской академии состоял на «словесном» отделении и этого предмета «не слушал». Все тут было не совсем вероятно, но таким оказалось и по фактическому процессу. Происходило же следующее: епископ Воронежский Анастасий (Добрадин, †1913, V, 1), по внешности крайне сухой и страшно формальный обратил на меня особое внимание и следил за мной, посещая мои классные занятия и просиживая на них целиком. Потом обнаружилось, что его впечатления и наблюдения были для меня благоприятными, а он умел действовать твердо. Летом 1891 года был в Воронеже ректор Антоний и ему епископ Анастасий натвердил, что мне не место в Семинарии, а моя карьера должна быть учено-профессорская. Владыка Антоний запомнил эти внушения епископа Анастасия. Осенью того же года присутствовал в Синоде Экзарх Грузии Палладий (†1898, XII, 5), хорошо знавший фамилию Глубоковских по Вологодскому епископству (с 15 июня 1869 года

по 13 июня 1873). При нем находился ректор Тифлисской семинарии архимандрит Николай (Зиоров, скончался 1915, XII, 20, архиепископом Варшавским)⁷, бывший моим семинарским инспектором и всегда мне покровительствовавший.

Еще 23 января 1891 года архимандрит Николай писал мне из Тифлиса в Воронеж: «Не грустите и не печальтесь, все устроится к лучшему... откуда не ожидаете, получите помощь... Вами очень заинтересован Экзарх, и я думаю, что он замолвит за Вас словечко, куда следует. Со своей стороны, и я кое-кому сообщу о Вас. Да, впрочем, после такого блестящего ученого дебюта, каким Вы начали свою карьеру, особых рекомендаций Вам и не требуется... Только кретин не поймет, что светильники ставят на свещниках, а не под спудом... пребывание в Семинарии будет для Вас бесполезно: оно ознакомит Вас со многим, чего Вы доселе не знали и чему со временем должны будете помочь. Итак — долой уныние. Смело и бодро взирайте в будущее и — с упованием на помощь Божию — *дерзайте*, друже. Но где бы Вы ни были, и чем бы Вы ни были, — никогда не забывайте своей милой родины, своих присных, их любовь... Их простота да не смущает Вас». Последнее увещание как бы продолжает заветы упоминаемого ранее смотрителя Сырнева, а о моей помощи семинарскому преподаванию достаточно свидетельствует «история с Учебным Комитетом» еще в первые годы моей академической службы. Он воспламенил в мою пользу Экзарха Палладия, а тот рекомендовал меня епископу Антонию. И вот последний смело выдвинул меня и провел мою кандидатуру вопреки большинству членов академического Совета особым мнением, по которому я утвержден был митрополитом Исидором⁸ в должности доцента, по званию магистра богословия. Епископ Антоний после моего выбора писал епископу Анастасию, что академические мудрецы отыскиали кулика на болоте, а так как Академия не птичник, то он единолично провел на кафедру меня.

Опять я дивлюсь бывшему тогда. Без моего ведома действовали в мою пользу в большинстве не знавшие меня люди, а хорошо осведомленные энергично орудовали

вопреки мне... Могу ли я, имею ли разумное основание и нравственное право не видеть тут великую милость Божию к моему недостоинству, несомненному и беззащитному? Положительный ответ для меня бесспорен. Гораздо страшнее для меня другой вопрос: насколько сам я старался оправдать спасительное благоволение? Не смею и боюсь хвалиться даже по безумию моему, но для успокоения своей совести припоминаю следующее. Одно время я очень огорчил Владыку Палладия, тогда уже (с 12 октября 1892 года) митрополита Санкт-Петербургского, ибо он как бы взял меня под свою опеку, а Учебный Комитет представил меня супротивником закона и не вполне православным. По крайней экспансивности своей натуры митрополит Палладий несдержанно кричал, что я, мальчишка, негодяй, подвел его... Это было для меня действительно горько, но Бог помог мне выйти победителем, и тот же вседобрейший митрополит Палладий публично гордился мной, провозглашал меня высшим авторитетом для Синода, которому угрожал моим именем, с особым удовлетворением всегда говорил: «Мой Глубоковский», — и доверял моему суждению. Благороднейший из всех известных мне людей Антоний Вадковский, потом (от 25 декабря 1898 года) митрополит Петербургский <...>, находясь в Кисловодске, лично сказал мне с ласковой твердостью: «Из немногих моих дел, за которые я особенно благодарю Господа, одно и есть именно то, что я вывел вас на Академическую дорогу и всегда утешаюсь Вашей педагогической службой и ученой работой. Скромно Ваше внешнее положение, но — поверьте мне — я бываю в самых высоких сферах, держу постоянные и близкие связи с самыми великими нашими людьми, посему убежденно и опытно утверждаю, что нет святее и чище Вашей скромной ученой среды»... Подобные свидетельства утешают и успокаивают мою, всегда мятущуюся, совесть, но что же сам-то скажу в свое оправдание, т.к. чувствую себя не только обвиняемым, но и «самоосужденным»? Не хочу ничего придумывать, а знаю только одно, что был верен принявшей меня Санкт-Петербургской духовной академии до конца ее života и свою преданность ей доказал фактически. Перспектив на служебное движение у меня

совсем не было и не предвиделось, ибо, по тогдашним порядкам, оно могло совершиться только по «гробам» своих коллег: все академические предметы были разбиты на группы и в каждой полагалась своя ординатура, которую мог занимать только член этой группы. Поэтому приходилось сидеть иногда чуть не 20 лет в ожидании освобождения (обычно за смертью титуляра) вакансии, хотя бы по другим отделам ординатуры долго и безнадежно пустовали. Просветов не было, а жизнь на 50-70 рублей в месяц оказывалась непосильной. В это время известный профессор Московского университета протоиерей А. М. Иванцев-Платонов, давно желавший пристроить меня на свою кафедру, формально предложил мне (7 февраля 1894 года) сразу занять экстра-ординатуру, т.е. получить привилегированное и обеспеченное место в более мне близком городе, где были родные, много товарищей и знакомых. Я смутился духом и обратился за советом к В. В. Болотову и к Антонию, тогда архиепископу Финляндскому. Первый одобрил эту возможность, а второй писал мне 11 февраля 1894 года: «Я не вижу оснований, по которым Вы могли бы отказаться от предложения Московского университета... Вас зовут не в первый раз. В этой настойчивости надо усматривать выражение воли Божией, призывающей Вас быть благовестником в иных градах и весях, а не только среди присных. Идите же с миром на зов Божий». Искушение было огромное, но потом я раздумался: мне показалось коммерчески бесстыдным и научно вредным такое стрекозиное перепрыгивание с предмета на предмет — и я отказался. Второй случай. В январе 1897 года митрополит Палладий предлагал мне занять должность инспектора Московской духовной академии. Это было весьма заманчиво для молодого доцента без служебных перспектив, но, не чувствуя ни малейшей склонности к административным занятиям, всегда и упорно избегая их, я решительно уклонился. Добродушный старец, искренне желавший отличить и возвысить меня, сначала очень огорчился и успокоился лишь после того, как я заявил, что желаю остаться под его попечением. Третий случай. В 1901 году меня пожелали привлечь на кафедру Церковной истории в Санкт-Петербургский университет, и не раз

приходивший ко мне для формальных переговоров профессор Б. А. Тураев (1868-1920, VII, 10/23), дружески упрашивал согласиться на выгодное совместительство. Это обещало мне двойное содержание, по тому времени делавшее меня, бездетного, чуть не богачом. Однако я уже был скромно, но достаточно обеспечен по должности ординарного академического профессора и не пожелал разбрасываться в своих занятиях, а Академию не хотел и морально не мог бросить, хотя знал, что «свято место не будет пусто».

Вот эта-то верность исключительно академическому служению не будет ли некоторым оправданием моего профессорства «по милости Божией»? Несмотря на экстраординарность моего избрания, я был встречен в Санкт-Петербургской духовной академии вполне благоприятно, а профессор В. В. Болотов еще в Воронеже писал мне, что доселе был главным моим противником в Совете, теперь же считает своим коллегой, которому готов помогать искренне, — что он исполнял свято до самой своей смерти, всегда оставался со мною дружественным, хотя и не был «интимно близок». Служба моя протекала тихо и мирно, во взаимном товарищеском согласии, без всяких резких осложнений, за исключением некоторых шероховатостей, житейски обычных и повсюдных. Лишь на первых порах произошел довольно острый конфликт, о котором подробно рассказываю в обзрении своих трудов. В отзыве о приемных испытаниях в сентябре 1892 года я слишком откровенно высказался о неудовлетворительной постановке преподавания Священного Писания в духовных семинариях. Учебный Комитет усмотрел в этом обиду и подкуп. Когда я в 1893 году повторил свои замечания, Комитет указом Синода в мае 1894 года потребовал от меня составления новой программы Священного Писания в Духовных семинариях с объяснительной к ней запиской «о более целесообразной постановке сего предмета и с обстоятельным указанием замеченных недостатков». В октябре того же года я представил свою записку, где признал новую программу ненужной и ограничился довольно подробными трактациями на счет достижения более удовлетворительных успехов на практике. Мои наме-

рения и настроения были самые мирные и объективные. Но вдруг 16 марта 1895 года мне сообщили, что обер-прокурор К. П. Победоносцев сделал Святейшему Синоду предложение от 21 февраля 1895 года, будто я уклонился от синодального поручения, данного мне по Указу Его Императорского Величества, и что в изложении объяснений своих допустил непростительную неотчетливость богословской мысли и языка, почему — сверх всего прочего — Святейший Синод особо должен был мне «поставить на вид допущенное мной невнимательное отношение к поручению высшей власти». Осведомленный совсем непредвиденно и неожиданно, я просто был ошеломлен данным актом, грозившем мне — при моем неокрепшем академическом положении — опасными неприятностями, а по обязательному профессорскому гонору я не мог и не хотел оставаться там, где меня считают непростительным по неотчетливости в богословской мысли... Надо было спешить, потому что проектированный указ Святейшего Синода рассылался для подписи членам и лишь задержан был Первенствующим из них митрополитом Палладием, который и осведомил меня через ректора, епископа Никандра (†1910, VI, 5). Я вернулся к себе совершенно разбитым и апатичным, а потом, севши за письменный стол, впал в какую-то бесчувственную прострацию. В этом состоянии я чисто механически, ничего не соображая, взял с полки попавшуюся книгу, инстинктивно развернул ее, взглянул... и сразу воспрянул духом и возликовал сердцем. Тут оказалось одно из приписываемых мне «непростительных выражений», а по этому следу я легко отыскал и все таковые в издании Святейшего Синода, обер-прокурора и Учебного Комитета. Я победил и восторжествовал к большой своей чести. Но спрашивается: кто столь счастливо двинул и направил мою ослабевшую руку? Во всяком случае, не я, совсем обескураженный и считавший себя бесповоротно обреченным. Однако это движение было для меня спасительным, и я непоколебимо верую, что оно исходило из высшего спасительного источника.

Другой тяжелой трудностью того времени было слабое материальное обеспечение. Теперь нелегко и не хочется восстанавливать это давно минувшее прозябание

<...>. В январе 1892 года я писал В. М. Попову: «За ноябрь я получил 69 рублей 66 копеек, но потому, что дали 25 рублей пособия. За первые три месяца мое жалование: по 44.66, а с февраля буду получать по 85.75 в месяц и 150 рублей в год на квартиру и столовых. Для Санкт-Петербурга эти деньги сущие пустяки и на них просуществовать трудно. Поэтому приходится добывать на стороне — литературным трудом — и жить потихоньку. Нередко вспоминаю старину, ем редьку, треску и грибы. Впрочем, пока на судьбу не жалею, да это и стыдно было бы для бедняка, каким я родился. Тут помог мне ректор Антоний, исходатайствовавший пособие в 200 рублей, а затем моя служебная карьера пошла столь удачно, что материально я, во всяком случае, не нуждался. Это был успех необычайный по сравнению со всеми моими коллегами, и я должен считать его необыкновенным для меня, ибо он не от меня. Так спокойно существовал я и на старости докатился до страшной бездонной пропасти. Мечтал я о самом маленьком и вполне законном положении — дотянуть до служебного 30-летия, немедленно выйти в отставку, на «пенсию», переехать в Москву на какую-нибудь тихую окраину поблизости книг Академии, Университета, Румянцевского музея и т.д., и заняться там научными работами и богословским издательством. Как-то неожиданно все сразу рухнуло... Русская революция, поддержанная нашими «милыми» союзниками, выпившими чуть не последнюю нашу кровь, была во время страшной войны и естественного смутного настроения умов после долгих и тяжелых переживаний народа. Что она тогда обещала и... что дала фактически?... Разбойники спаслись, а родина погибла, и мы скитаемся презренными париями по всему свету. Так называемое *«Временное правительство»* было совершенным ничтожеством и представляло собой испуганно трясущегося Каина. Делегаты нашей Академии по вопросу о ее положении с отчаянием рассказывали, что когда они сослались на притязания и приобретения рабочих организаций, премьер князь Львов панически испугался и сдавленным, придушенным голосом повторял: «Не говорите мне о рабочих: они теперь власть и никому не пример». Более твердо держал себя

Милюков, но этот газетный политик и чернильный государственный способен был разрушительно болтать и ничего не создавать. Итог понятен: «Так как они сеяли ветер, то пожали бурю» (Ос. 8:7), — от которой скрылись по разным заграничным норам, а она той порой разметала все великое государство Российское... <...> Жить стало физически невозможно, но неожиданно приглашенный читать лекции в Упсале (Швеция), осенью 1918 года я там немного подкрепился, а вернувшись в Петроград 10 декабря того же года, попал в бездну гибели. Просто нечего было есть и негде взять..., когда власть имущие вожди купались в венгерском (вине), без которого Иуда Зиновьев <...> не садился за стол... Все примитивные удобства жизни были отняты, мы сидели в темноте и дрогли от холода голодными смертниками... Жена, от природы слабая и болезненная, получала как «нетрудящаяся» только 1/8 фунта сквернейшего черного хлеба на два дня... и больше ничего, а ей приходилось все делать по дому одной, ибо я уходил рано утром и возвращался лишь в 3-5 часов. Сил у нее не было никаких и, работая сверхчеловечески без всякого питания, она исхудала до того, что смотреть было страшно, и я — беспомощный — старался не глядеть на нее. Варварски изломали эту невинную женщину <...> один из которых на ее замечание, что *так* ей приходится умирать, с грубой наглостью отрезал: «Ну и умирай, нам-то какое дело?!» Попробовали мы укрыться в Вологду, но без денег и вещей и там продовольствия для нас было не больше, а пристанища совсем не было... По возвращении в Петроград содержание наше несколько улучшилось, я стал получать на себя «ученый паек», который, конечно, употреблялся на двоих, но от ежедневного физического изнеможения меня самого стали оставлять последние силы, а у жены их уже совсем не было и она выглядела погибающей былинкой. Кругом буйствовал террор и каждый звук автомобиля мог предвещать конец. Нельзя было забыться ни на час. Я задумал выскочить из <...>. По моей просьбе Академия наук в 1920 году ходатайствовала о командировке меня вместе с женой за границу, как члена-корреспондента, сроком на один год. К этому ходатайству присоединился и Университет. Однако

все это было «гласом вопиющего в пустыни», ниоткуда и ничем отклику не было... Попробовал я воздействовать косвенно в Москве чрез З. Г. Гринберга, который, заведую в 1918 году просвещением в Петрограде, выпустил меня в Швецию. Он помнил меня и высказался в мою пользу, но его не слушали... Другие пути тоже оказались закрытыми... В Эстонии министром иностранных дел был мой ученик А. А. Бирк, потом эстонский посол в Москве, столь жестоко поруганный большевиками и столь несправедливо обиженный своими. Он вошел в сношение с шведским правительством и совместно старался о моем избавлении, прислав мне и некоторое питательное подспорье... Опять зловещее молчание... Ясно было, что меня не хотят выпустить. Но что же я мог сделать? Бежать с наемным проводником по примеру многих и многих? Но и этот рискованный способ был для меня закрыт, ибо жена просто была не способна двигаться. Ничего не оставалось, как подчиниться неизбежной участи и пассивным смертником ждать последнего конца. Я готов был «встать к стенке» и желал лишь одного, чтобы мы оба погибли вместе с женой и она без меня не подвергалась истязаниям... Ни единого луча, ни малейшей надежды, которой — даже по Феокриту — не имеется только в аду. Вдруг среди этой крошечной тьмы блеснул спасительный луч. Весной 1921 года меня позвали в Финскую Миссию. Там выяснилось, что о моем предложении узнал ученик мой по Санкт-Петербургской духовной академии Козьма Иванович Репо (†1927, IX, 4/17), состоявший чиновником в Выборгской Православной духовной консистории. Он по знакомству попросил члена Финской Миссии Петра Абрамовича Тойку помочь мне выбраться из России. И вот этот благородный финн принял к сердцу наше горе с полной готовностью. Видя нашу беспомощность, он без моего ведома обратился к писателю Горькому, своему знакомому. Тот изъявил согласие помочь мне. По предложению П. А. Тойки я пошел к Горькому, был принят благожелательно и чрез недолгое время получил право на выезд в Финляндию и Швецию, хотя (по ошибке?) на несколько измененную фамилию Голубовского.

Пусть терпеливый читатель скажет теперь сам, было ли тут наше спасение чисто естественным, совершенно обусловленным посильными для меня действиями. Разумеется, все устроилось в конце концов естественным порядком, и мы не вылетели на огненной колеснице, но ведь всякое истинное чудо (а не фокусничество) совершается в мире и при помощи обычных стихий, но они комбинируются и направляются высшими факторами для чрезвычайных целей. Вот и я совершенно предался безнадёжности, К. И. Репо совершенно забыл, о П. А. Тойко ничего не слышал, с М. Горьким никогда и никак не был знаком и ему не симпатизировал, а он едва ли встречал и вспоминал мою фамилию. Почему же эти люди объединились в данном акте моего выезда? Кто связал их общим союзом для моего избавления? Конечно, не я и не они сами по себе, однако факт налицо, и он должен иметь достаточную причину, очевидно, вне нас, но для нас, обязанным соображать и исповедовать нечто иррациональное во имя самого разума. При таких обстоятельствах совершился в понедельник 16/29 августа 1921 года наш отъезд по финляндской железной дороге. Тяжело было покидать родную страну. Я обошел на лаврском кладбище все дорогие могилки и поклонился праху моих покровителей и моих коллег, сотворив краткую тихую молитву в память их. Потом направился и в здание Академии, где прошла вся моя научная жизнь. От ее прежнего звания осталось лишь изображение ангела на фронтоне, а все остальное было опоганено приютом «дефективных детей», с хулиганами 20-30 лет, которых приходилось выводить в академический сад при охране с заряженными ружьями... Отборные гады развели отборную гадость на месте святе... Я не имел сил подняться на верх, представлявший из себя отвратительную клоаку, как я о том хорошо знал, бывая там в качестве одного из заведующих академическим архивом... Ограничился я тем, что в пустынном теперь вестибюле распростерся на пол с молитвою и слезами облобызал те плиты, по которым и сам некогда ходил на дело свое и на делание до вечера... Академия была для меня как бы родной дом отчий, тем более священный, что такового в прямом смысле я никогда не

имел и не знал. Невыразимо скорбно было на душе. Сослуживцы рассеяны и прикованы к своей ненужной каторжной работе. Некому было ни благословить, ни отпустить в туманную неизвестность, чтобы в старости начинать там новую неведомую жизнь. И вдруг, сокрушенный сердцем до мистической страстности, я получил ободряющий отклик из Царского Села от Сергея Михайловича Лукьянова, бывшего ранее Синодальным обер-прокурором. Он писал от 11 августа 1921 года: «Радуюсь за Вас, за получение Вами разрешения перебраться в более благоприятные условия существования, но искренне скорблю, что отечество наше лишается еще одной крупной ученой силы. Надеюсь, впрочем, что все устроится в конце концов к лучшему. Да управит Господь все пути Ваши! Кажется, будет всего лучше, если в заключение я напомним слова: потщися прийти ко мне скоро (2 Тим. 4:9). Слова эти, конечно, я влагаю не в свои уста, а в уста общей нашей матери — России». Скажу откровенно, что я был душевно утешен этим и более спокойно отправился в беженское странствование, уверенный, что дорогая родина меня не осуждает и не забудет, но разве и это не было спасительным проявлением особой благодатной милости?

Выбрался я из Петрограда благополучно и в тот же день 29 августа 1921 года был интернирован с женой на 2 недели в Териоки, без права выхода из отведенной для этой цели дачи. Значит, из тюрьмы мы попали пока в узилище, где и питание — за наш счет — было весьма не богатое, а нам, за отсутствием дипломатического представительства, никто не помогал, как другим беженцам из России с иностранным подданством. Но и это приключение тогда не разочаровало меня, пережившего радость избавления от страха смертного и получившего возможность даже писать для печати свободно обо всем. В Петрограде у Веры Александровны Климовой удалось мне достать только 1000 финских марок, но я воображал, что кто-кто примет нас охотно и устроит беспечно. Случилось совсем обратное. Я прежде всего рассчитывал на архиепископа Финляндского Серафима, но этот иерарх, сейчас в Париже разоряющий церковное единство, встре-

тил нас северным холодом, позволил остановиться в городском архиерейском доме, пока сам будет на даче и не разрешил даже за плату поместиться в одной из келий последней на зиму (хотя там жили семейные люди и вдовицы из церковной среды). Мы вынуждены были поместиться за 8-9 километров от города в пустынном имении, откуда не менее 3-4 раз в неделю я должен был ходить в Выборг по сильнейшему морозу и возвращаться с большим грузом (получал, например, продовольствие от американской организации). Иногда вызывал по телефону и сам архиепископ Серафим по своим делам, но лошади своей никогда не присылал и я чуть не босиком по стуже должен был прогуливаться по 15-16 километров для его лысой особы... Разумеется, мои финские марки скоро исчезли, а заработать было негде просто на кусок хлеба. Грозил голод как неизбежность. Еще 10 сентября 1924 года «Вечернее время», издаваемое в Париже, писало о судьбах русских ученых: «Как сообщают газеты, известный русский историк Церкви профессор Глубоковский служит сторожем при церкви в Загребе, а другой ученый, известный математик, — таможенным жандармом в Антивари. Оба ученых — почетные члены университетов Мюнхена, Оксфорда и Упсалы». В отношении лично меня все сказано в заметке абсолютно не верно и не имеет самонаименованного основания, но — значит — почиталось вполне возможным. Как же вышло иначе? В Выборге нас принял под свое покровительство валаамский инок Варсонофий (Толстухин), теперь иеромонах и настоятель православных приходов в Марокко. Этот истинный монах без лукавства, лицемерия и ханженства, человек благородный, любвеобильный самоотверженно, интеллигентный и образованный, почему пользовался обаятельным влиянием во всей русской эмиграции Финляндии, — тем паче в Выборге, к великой зависти архиепископа Серафима. Стойкий в своем православном исповедании, он не был заражен фанатизмом, но никогда не ходил «по стихиям мира» и не преклонялся пред внешними влияниями, хотя бы и сильными и опасными для него. Защитник автономии Церкви в догматико-ритуальной области, отец Варсонофий не соглашался на введение в богослужебную прак-

тику нового стиля по чисто политическому вмешательству финской власти и не сдался на ее всяческие давления, а она заточила его в Конов^ецкий...> монастырь... Но ранее мы не знали друг друга и едва ли слыхали, и отец Варсанофий мог заинтересоваться мною разве лишь во время нашего териокского заточения по данным от моих немногих в Финляндии учеников (К. И. Репо, отца Н. Васильева, отца Н. И. Варфоломеева). Во всяком случае, он встретил нас в Выборге с распростертыми объятиями и сердечным русским радушием, устроил на Подворье, ознакомил с положением дел и во все наше пребывание заботился о нас материально и духовно. Мы нашли почву и получили опору для новой жизни. В Выборге же оказался лондонский протодиакон В. И. Феокритов по делам Всер^оссийского...> свечного комитета, где состоял секретарем. Отец Варсанофий познакомил нас с Феокритовым, и тот, располагая тогда деньгами, ссудил мне приличную сумму. На первых порах было довольно, а затем наладилось и регулярное обеспечение. Архиепископ Упсальский Натан Содерблом⁹, осведомленный о моем положении чрез А. А. Бирка, не переставал думать о моей судьбе вместе с моими упсальскими друзьями, которых я приобрел там в 1918 году главным образом между молодыми доцентами, кандидатами и избранными студентами Университета, питаюсь с ними в специально организованной столовой на немецкий корпоративный манер. Со всеми членами я ежедневно встречался не менее трех раз, проводил много времени в интимном общении, участвовал в их научно-университетских интересах и сошелся душевно. С ними проходила почти вся моя упсальская жизнь после того, как я закончил курс моих чтений, а выехать в Петроград пока не мог. Лишь 10 декабря я смог на советском пароходе прибыть в Петроград. За свою работу в Упсальской библиотеке я получил тогда 400 или 500 шведских крон и привез их в Петроград, но весной 1920 года их украли у меня вместе с другими деньгами и более ценным имуществом, даже самоваром, разорив нас до крайнего нищенства, лишив последней одежды... Так в Упсале завязались у меня тесные дружественные связи, которые доселе остаются для меня

священными и спасительными. Мои верные упсальские друзья еще раньше старались доставлять мне материальную помощь в Россию, но безуспешно, а теперь регулярно каждый месяц посылали в Выборг сумму, достаточную для нашего содержания. И до настоящего времени поддерживают нас существенными пособиями на переезды среди моих скитаний по Европе и Балканам и по другим поводам (на праздники, на лечение, на летний отдых). При таких условиях я мог устроиться более или менее самостоятельно и, несмотря на свою старость, сам добываю достаточный хлеб насущный, но кто мне его подает? Не Бог ли по Его великой милости, дивный во святых своих во всяком народе под небесами? К этому именно порядку я должен отнести и то незаслуженное благоволение, которое издавна сопутствовало моему имени и иногда проявлялось очень ярко. Так, по поводу моих юбилеев (действительных и фиктивных) я искренне не желал никаких чествований, но, вопреки моей воле, получалась огромная масса приветствий от учеников и множества лиц всяких положений, что я сам удивился и смутился, не чувствуя за собой морального «права». Единственной опорой для меня служило разве то соображение, которое я высказал митрополиту Московскому Сергию¹⁰ (†1898, II, 11). К нему направил меня в начале января 1898 года архиепископ Финляндский Антоний, читавший по поручению Святейшего Синода мою докторскую диссертацию, на предмет утверждения меня в докторской степени. А это должно было зависеть от голоса московского святителя, ибо я искал эту степень чрез родную мне московскую Академию. Этот почти умиравший иерарх, удачно подражавший авторитету Филарета Московского, выслушав мои объяснения о цели моего визита, в упор мне сказал: «А зачем Вы меня просите, если дело Ваше правое?» Я сначала несколько растерялся, но быстро оправился и убежденно ответил, что по своим силам исполнил свою работу добросовестно, но вижу ее несовершенство по сравнению с ученым идеалом, почему и прошу лишь о том, чтобы меня судили больше по первому масштабу, а не по второму. Митрополит Сергей удовлетворился моими словами и скоро провел мое утверждение в докторской степени (21 янва-

ря 1898 года). И теперь не могу прибавить что-либо существенное к тогдашнему суждению, кроме разве того, что и по апостолу (Гал. 4:4) каждый человек имеет свое относительное «право» на похвалу, лишь бы она не достигалась за чужой счет и в обиду другого. Знаю также, что все автобиографические воспоминания всегда и непременно бывают самохвальными — то прямо и грубо, то косвенно в полемико-апологетическом тоне, то скрытно и коварно, под личиной «смирения паче гордости», чтобы сделаться великим по крайней мере в эпитафии. Вот и я... человек есмь... и для изгнаннического периода указываю на чествование в Болгарии в 1925 году и изданную по этому случаю книгу: «35-летие ученой деятельности профессора Н. Н. Глубоковского» (София, 1925). Нечто подобное было в 1929 году по поводу 40-летия. Здесь я желаю привести по немногим сохранившемуся материалам лишь некоторые конкретные иллюстрации воспоминательного характера.

Несомненно, что мы, сироты Глубоковские, были тягостным бременем и большой препоной для устройства и успехов семьи Поповых, в которую мы сразу вошли чуть не потопляющим балластом. Особенно таким был я, как самый малый, требовавший наиболее попечения и расходов. Но там забыли все эти невольные отягощения и по поводу моего 25-летнего юбилея племянники и племянницы Поповы 14 июня 1914 года писали мне следующее: «В сей день возрадуемся и возвеселимся особенно мы, родственники высокочтимого юбиляра... Да и как нам не радоваться, когда один из нашего рода, нашей плоти и крови, своим упорным трудом, талантами пробил себе дорогу из темных глубин неизвестности, став знаменитым ученым, светочем и светильником богословской науки, известным не только всей России, но и за границей. Как мы можем удержаться от ликования и от кратких, но от сердца исходящих слов приветствия в этот знаменательный день столь заслуженного чествования родного и дорогого нам юбиляра. *Не ставят бо* — говорит Писание — светильник под спудом, но на свещнице, да светит всем человеком... Заслуженным является настоящее чествование и потому, что Николай Никанорович

долгим упорным трудом, испытав много невзгод и страданий, достиг настоящего положения. Мы, родные, хорошо знаем, как тяжело сложилась жизнь для Николая Никаноровича в его детские и юношеские годы. Оставшись после смерти своего отца двухлетним сиротою, он до 9 лет жил у своей сестры Анны Никаноровны в семье священника Василия Михайловича Попова. Потом воспитывался на казенный счет в Никольском духовном училище и Вологодской духовной семинарии, испытывая во всем нужду. Но и эти тяжелые условия не помешали ему всем сердцем отдаться учению. Уже в Семинарии настолько определился глубокий ум, научный дух и научные интересы Николая Никаноровича, что преподаватели предсказывали ему блестящую ученую карьеру, называя его уже тогда гордостью Семинарии. Годы пребывания в Московской духовной академии были временем окончательного созревания молодых сил ученого. Затем следовало его блестящее выступление крупным трудом о *блаженном Феодорите*, сразу доставившее ему славу первоклассного ученого-богослова... Но предоставим другим говорить об ученых трудах Николая Никаноровича. Сами же перейдем к тому, что больше нас касается и больше говорит нашему уму и сердцу. — Мы, родные Николая Никаноровича, не только испытываем радость, чувствуя великого ученого, вышедшего из нашей среды, но переживаем и другие, более глубокие чувства: наши сердца горят любовью и благодарностью к дорогому для нас юбиляру, который, достигнув известности и высокого положения, не отдалился от нас, но постоянно оказывал и оказывает нам всякую поддержку и внимание. Не довольствуясь перепиской, Николай Никанорович искал встреч и бесед с родными, для чего предпринимал трудные поездки в глухие уголки Вологодской губернии. Во всех жизненных неудачах и несчастиях мы не только находили сочувственный отклик в сердце Николая Никаноровича, но получали от него и действительную помощь. Он терпеливо выслушивал наши желания и просьбы, причинявшие ему много хлопот и беспокойства, отрывавшие его от любимых научных занятий. С редким постоянством и настойчивостью делал для нас все возможное, не останавливаясь на полдороги, но

доводя дело до конца... Дорогой Николай Никанорович! Со своей обычной добротой и снисходительностью прости нас, всегда беспокоивших и беспокоящих своими просьбами в нужде, а иногда и без нужды. Верь нам: мы сохраним любовь и благодарность к тебе до конца дней наших. Верь нам: наши уста в этот день говорят *от избытка сердца*, от полноты чувства. Прими же от нас, дорогой Николай Никанорович, скромный дар, икону твоего небесного покровителя святого чудотворца Николая как выражение наших молитвенных пожеланий... Да пошлет тебе Господь по молитвам святого Чудотворца и нас грешных крепость и силу на продолжение трудов твоих на многая и многая лета». Один из подписавшихся, отец К. В. Попов в ноябре 1924 года привез эту икону в Софию, сохранив неповрежденным даже стекло киота, и она всегда будет священной спутницей моего изгнаннического странничества.

Я далеко обошел карьерой всех своих братьев, но вот 23 июня 1914 года незабвенный попечитель моей ученической юности Александр телеграфировал мне из Уральска: «Шлю братский привет и сердечное поздравление с 25-летием подвижнического твоего труда на пользу науки, Церкви и родины. Труд этот пусть оценивают внешние, я же благоговейно преклоняюсь пред промыслом Божиим, избравшим меньшего из братьев для прославления нашего скромного рода, принадлежность к которому считаю честью и гордостью».

Эти чувства брат Александр выразил и ранее, в июле 1905 года, когда на общей фотографической карточке написал: «Иной своим гордиться видом, другой умом, богатством, чином, а я тому лишь только рад, что я родному брату брат».

Насчет семинарского периода мне пришлось прочитать в феврале 1920 года рукописные воспоминания моего семинарского товарища Н. А. Ильинского, бывшего пред революцией помощником инспектора Вологодской духовной семинарии. Между прочим, там встречается: «В V классе я с жадностью набросился на чтение книг как богословских, так и философских. В выборе книг для чтения мне оказал громадную услугу Н. Н. Глубоковский, первый

ученик нашего класса. В течение последних двух лет я сидел за партами рядом с Глубоковским. Это соседство принесло мне большую пользу. Будучи необыкновенно даровитым, Николай Никанорович в то же время отличался необычайным трудолюбием и усидчивостью. Меня, рядом с ним сидевшего, он увлекал своим примером. Любил Глубоковский много читать и всякую, более или менее заслуживающую внимания, книгу рекомендовал мне. Товарищ он был прекрасный, честный и прямой. Прямой он был с нами, прямою он отличался и по отношению к лицам начальствующим и преподавателям. Это был краса Семинарии, как о нем выразился впоследствии ректор протоиерей П. Л. Лосев (†1902, III, 30). И еще: преосвященный Израиль посетил Семинарию и прежде всего явился к нам, в IV класс... Затем Преосвященный неожиданно для нас стал спрашивать, сколько глав в посланиях к Солунянам, Евреям и т.д. Все мы бросились к Библиям и занялись перелистыванием их. Всех нас выручил и теперь, как всегда, наш *prima persona* (первый ученик — Николай Глубоковский). Наконец, отмечается, что Н. Н. Глубоковский в числе принятых в Московскую духовную академию студентов занял 2 место, но уже на 2 курс перешел первым студентом и место это за ним осталось до окончания им Академии...»

Другой семинарский товарищ, А. А. Чижов, вспоминает, как я оказывал помощь товарищам, недостаточно внимательным в науках, писанием для них сочинений. Действительно, я активно служивал товарищам по части сочинений, попросту — писал их, приспособляясь к лицам, и всегда удачно, но иногда не без приключений. Помню, в IV классе я слишком переусердствовал для своего приятеля Алфея А. Патокова в пространном рассуждении на тему «о причинах быстрого распространения христианства в России». Инспектор М. З. Зиоров, талантливо обучавший нас церковной истории, легко узнал подлог и написал такую резолюцию: «Автору 5 плюс, подателю нуль», заставив Патокова написать новое сочинение. Сам я лишь однажды, в I классе, воспользовался услугами товарища моего брата Александра — Н. А. Уфтыжского (потом священника в Устюге), но тот в описание рожде-

ственных праздников ввел запрещенную тогда песенку о становом приставе, который «в овчинном тулупе тройкою лупит». Тогда болезненно-мнительный инспектор Прозоровский заподозрил меня чуть не в революционизме. С тех пор я всегда сочинял сам и в этом отношении благотельно помог нам и приучил к стройности мышления ректор П. Л. Лосев строгим требованием, чтобы впереди каждого сочинения непременно было «резюме», с систематическим планом.

Не забывали меня своей любовью и мои вологодские наставники. Инспектор Семинарии Михаил Захарович Зиоров уже архимандритом ректором Тифлисской семинарии писал мне в Воронеж 23 января 1891 года: «Я больше всего вспоминаю Вас в ученой семинарской обстановке — около окна, за партой, обложенного книгами, в тиши глубокой зимней ночи, почти в совершенном одиночестве или в соприсутствии Вашего друга Патокова, человека честного и искренне Вам преданного. Припоминаю, как неоднократно приходилось приглашать Вас идти спать после тщетных напоминаний со стороны помощника инспектора А. Д. Брянцева, милейшего Папаши, как его издавна звали и знали все... Помню, как он однажды Вас с Патоковым, имевшим от невесты самовар, подкараулил в столовой в 11 часу ночи *за чаем с ромом* (это было после бани)... Но время было доброе, хорошее время, и я с любовью его вспоминаю... Правда, Семинария тогда была не красна углами, но зато славилась *пирогам*... А ведь хороши были вологодские пироги, по воскресениям после обедни, с чаем. Вспоминаю и треску, которой здесь, увы, ни за какие деньги не достанешь... Какой-то специфический запах трески и еще чего-то, пожалуй, табаку, всегда носился в коридорах и классах Семинарии. Увижу ли я еще когда Вологду и вологжан? Бог весть. Но воспоминаниями я часто переносюсь к тому времени». От 4 сентября 1884 года он же писал мне из Вологды: «Как живете-можете? Почему доселе безмолвствовали? Быть не может, чтобы не нашлось материи для беседы. Полагаю, что единственная тому причина — отсутствие свободного времени. Но если Вы сами о себе безмолвствуете, то зато другие о Вас не молчат, и до нас доходят слухи о Ваших успехах... Слыша

все это, мы от души радуемся и мысленно посылаем Вам тысячи благожеланий. Берегите только свое здоровье, что и ученость, если хранина ненадежна? Каково чувствуется в сердце России? Слышится ли Вам биение его? Что до меня, то я всегда, когда выхожу из Москвы, чувствуя себя как-то свежее и здоровее, конечно, нравственно». От 9 сентября 1884 года: «Первое всего сердечно обнимаю Вас и приветствую с новым для Вас и достолюбезным для меня и Вас званием студента академии! Молю Бога, да даст он Вам крепости и силу с таким же успехом проходить и это звание, с каким Вы проходили скромное звание студента Семинарии! В Вологодской семинарии Вы оставили по себе самое светлое воспоминание: она гордится Вами как лучшим своим перлом. Да поможет же Вам Бог быть тем же и для Московской академии, нашей общей теперь матери. Теперь наступает для Вас самая лучшая пора Вашей жизни — пора деятельности вполне самостоятельной и сознательной, пора самых светлых и чистых идеалов, благородных стремлений и порывов, но вместе с тем пора искушений, преткновений, а подчас и падений: наступает время, которое на веки запечатлеется в Вашем сердце и к которому Вы всегда будете обращаться в своих воспоминаниях, ища в них ободрения, подкрепления и прочее. Да будет же это время для Вас чревато только одними светлыми впечатлениями и добрыми воспоминаниями. Живите этой жизнью, пока имеется возможность, чувствуйте ее прелести всею полнотою своего бытия, потому что в жизни *житейской*, если можно так выразиться, этого или не найдете, или найдете весьма немного... Снесите мой поклон до земли незабвенному А. В. Горскому, моему второму отцу, учителю и благодетелю. Не проходите никогда мимо этой священной могилы, не сняв шапки и не помолившись, хотя бы мысленно. Знайте, что там сокрыта великая сила, и умственная и нравственная, почти полстолетия освещавшая, питавшая и согревавшая нашу альма-матер, что там покоится истинный друг и учащегося юношества... Вот Вам совет — во имя любви моей к Вам. А вот Вам, всем студентам по преемству и его завет: “в минуты трудные обращайтесь к преподобному Сергию: он никогда Вас не оставит, говорю

по собственному опыту"... Московская академия... добрая Академия. Там стоит только застрять и сделаться своим человеком, а потом уже не выдадут... Вашу прощальную беседу я читал с любовью: хочется ее отпечатать, сделаю попытку».

Последняя, видимо, не увенчалась успехом. А разуме-лось вот что. При окончании полного семинарского курса служился обычно молебен и обязательно один из окончивших говорил прощальную речь. Я не любил публич-ных выступлений, крайне стеснялся их и избегал. По присущей мне робости, которая остается и доселе, я отка-зался от почетной повинности говорить за молебном и прощальную речь от нашего курса сказал один из наших первых учеников В. Г. Поляков. Я же, в свою очередь, написал пространное обращение к товарищам исключи-тельно для себя, чтобы выяснить дальнейшие задачи наши, цели и идеалы, а потом показал некоторым — сначала А. А. Патокову. И так в копиях мое творение распростра-нилось широко и, как оказывается, дошло до инспектора. Сам я его не сохранил, но помню, что писал с большим подъемом и горячим чувством, хотя много приводил сла-вянофильских стишков (особенно из Хомякова).

Третье письмо М. Зиорова от 15 сентября 1884 года касалось смерти моей матери. Сам он в первой половине того же года лишился отца. Моя скорбь нашла в нем живой отклик и, «желая мира душе», он писал: «Мне ли не понять душевного состояния Вашего и мне ли не сочувствовать горю Вашему, когда я сам еще ношу рану на сердце моем. Воистину, велико Ваше горе. И как не плакать, как не скорбеть при такой драгоценной утрате. Над мертвецом, говорит Премудрый (Сир. 28:16), источи слезы, горек сотвори плач и рыдание тепло, и сотвори сетование, яко же ему достоин. Но тот же Премудрый замечает: не даждь в плачь сердца твоего, т.е. не доходи до отчаяния, не забуди, несть бо возвращения: и ему пользы не сотвориши, и себе озлобиши. Такая скорбь свойственна только не имущим упования (1 Фес. 4:13). Истрезвитесь праведно, скажу словами апостола (1 Кор. 15:34), и не согрешайте. Теперь матушке Вашей потребны больше молитвы Ваши, нежели скорбь Ваша... Братие и друзи,

сродницы и знаемые. Молю Вас и прошу: непрестанно молитесь о мне Богу, да не низведена буду на место мучения, но да вчинит мя, идеже свет Присносушный... — вот чего просит она от Вас ныне. Подкрепите себя мыслию, что все сие бысть воистину повелением Божиим и, смилив себя под крепкую Его руку, тецем на предлагающий нам подвиг — в уповании встретиться там, в лучшей жизни... Р. С. Вся Семинария шлет Вам привет свой».

Так, разделяя мои радости и скорби, Вологодская семинария с любовью вспомнила меня и по случаю моего юбилея в особом адресе от 22 июня 1914 года за подписью ректора и всех членов корпорации. Там значилось: «В день 25-летия Вашей духовно-учебной службы, когда и хартиєю, и чернилом, и усты ко устам, и паром и электричеством, принесутся вам, европейски известному ученому, приветствия и благопожелания, хочет довести до Вас и свой скромный голос горделивая Вологодская семинария, давшая вам среднее общее и богословское образование. Голос ее скромен, потому что она только приветствует Вас с днем четвертьвекового служения отечественной богословской и церковно-исторической науке, не беря на себя трудной задачи оценивать Вашу деятельность. А сама Семинария горда, горда Вами, потому что Вы — ее гордость, ее слава, ее украшение. Ваш праздник — ее праздник. И в этот праздник, подобно матери, любящей мысленно воспроизводить возрастание своих детей, вологодская семинария воспоминает восхождение “от силы в силу” своего бывшего питомца, а ныне своего духовного питателя. Бедна и сурова природа Севера, редко ласкает она своих насельников, не нежит их, а призывает к постоянной борьбе с собой, закаливая волю и изощряя рассудок детей своих... Этими качествами щедро награждены были и Вы и они еще более развились и укрепились школою раннего сиротства Вашего. Семинария роднится с Вами в 1878 году, и за время обучения в ней богатые дарования и ваша трудоспособность всегда выделяли Вас из среды воспитанников и давали основание воспитателям и наставникам возлагать на вас большие надежды. И эти надежды оказались непостыдны: высшее богословское образование

в Московской духовной академии закончено Вами блестяще. Кончено время образования, настала пора действия. Вот Вы магистр богословия и преподаватель Воронежской семинарии, но ненадолго: стены средней школы оказались тесны для ваших обширных познаний — не классная комната Семинарии требовалась для них, а академическая аудитория. И столичная Санкт-Петербургская академия приглашает Вас к себе, где Вы и профессорствуете с 1891 года, несмотря на неоднократные предложения университетской кафедры, изучая канонические памятники священной Новозаветной письменности и увенчивая своими учено-профессорскими и литературными трудами не Санкт-Петербургскую академию только, но вообще отечественно-богословскую науку. Из “окна в Европу” Ваш учащий голос слышен и там — в Европе. Воспроизводя бегло возрастание Ваше из вологодского семинариста в европейски известного ученого, Вологодская семинария шлет Вам свои сердечные, материнские пожелания еще на многие, многие годы крепости телесной и духовной. Пусть неослабной сохранится глубина *Глубоковского* мышления, уясняющая и объединяющая истины откровения и истины науки, чему посвящены учено-литературные труды ваши, да чрез них понимаем все мы — православные христиане — *о них же научены есмь словесех утверждения* (Лк. 1:4). Для воспоминания же духовного облика Вашего и внешним созерцанием, Семинария озабочена приобретением и постановкою портрета Вашего в помещении семинарских собраний и актов, желая чрез то у питомцев своих настоящих и будущих усугубить памятование о Вас, а *внешним* всем с чувством материнской гордости свидетельствовать: *он наш и с нами*».

Упомянутый портрет был действительно повешен в семинарском зале рядом с портретом отца Иоанна Кронштадского, который, как архангельский уроженец, меня при встречах звал своим земляком. Его портрет был вынесен вскоре после революции, а мой оставался до мая 1920 года, когда его забрал к себе для сохранности мой товарищ Н. А. Ильинский, но серебряная дощечка с датой моего юбилея исчезла еще ранее. Имелся мой портрет еще в Кобыльской церковно-приходской школе, где я был некогда

учеником, а потом попечителем, хотя санкт-петербургское церковно-школьное начальство (в Училищном совете) и не разрешало этого по каким-то формальным причинам.

Не все учителя имеют мужественное смирение Предтечи в отношении своих учеников, и тем утешительнее было письмо из Сергиева Посада от 3 февраля 1912 года, что «беспредельно мне благодарный всегдашний почитатель моего неизменного и неослабного подвижничества научного, желающий мне всех благ» Митрофан Муретов, мой профессор по Московской духовной академии, а теперь коллега по специальности, свое избрание почетным членом Санкт-Петербургской духовной академии признает, как «проявление поистине трогательной любви моей к общей нашей alma mater, моей благосклонности к одному из недостойнейших ее чад и сочленов, имевшему редкое счастье быть плохим — сначала учителем, а потом товарищем по науке — профессора Николая Никаноровича Глубоковского...» Все это сказано было «от избытка сердца», а от 31 декабря 1914 года М. Д. Муретов прислал мне такой новогодний привет: «Здравствуйте на много лет — для науки и правды». А Митрофан Дмитриевич был и оставался до смерти (11 марта 1917 года) человеком с заслуженным гонором, знавшим себе достойную цену.

Из «внешних» некто В. А. Кожевников (†1917, VII, 3), об одном сочинении которого я давал отзыв для ученого Комитета Министерства народного просвещения, свидетельствовал в записке от 8 октября 1916 года: «Такие исключительные по объему и напряжению труда работники, как Вы, конечно, рискуют надсадить свои силы в этом самопожертвованном подвиге, но тем огорчительнее это для тех, кто пользуется плодами этих умственных трудов».

В тяжком изгнании было весьма утешительно получить письмо от 15 июля 1928 года моего академического учителя, а потом профессора Харьковского университета М. А. Остроумова, который в конце говорит: «В Ваших открытках иногда звучат скорбные нотки. Но бросьте взгляд с доступной Вам высоты на тот путь, который Вы прошли, и на те окрестные трясины, которые вокруг, — и пусть возрадуется душа Ваша: славный труд, славный подвиг, славная жизнь... А потому будем жить во славу Божию,

пока живет. Я старше Вас, слепну, еле двигаюсь, а живу. Будем жить...» Последнее пожелание я плохо оправдал, ибо в результате напряженных трудов этого удручающе жаркого лета меня в конце августа 1928 года постиг «удар», едва не сведший в могилу. Тем не менее, несколько оправившись, я 17 сентября выехал в Упсалу (Швеция), где читал лекции в тамошнем Университете, а затем в Париже, в Богословском институте, прочитал 22 лекции и 18 ноября благополучно вернулся в Софию. Здесь получил я от М. А. Остроумова новое письмо от 13 декабря 1928 года с внушениями: «Слава Богу, что здоровье Ваше восстановилось. Вам не надо утомляться. Перестаньте заниматься напряженным трудом научных исследований: Ваше имя в науке стоит высоко, так высоко, что, мне кажется, выше уже и подняться нельзя. Сделано вами много, пора бы и отдохнуть. Поэтому пощадите себя, и да хранит Вас Всемогущий Господь».

Один из слушателей моих, иеромонах Афанасий, писал мне к 6 декабря 1928 года: «Благодарю Бога, что дал мне познакомиться с Вами, маститым представителем поколения наших отцов. На фоне нашего упадка особенно отрадно видеть в вас воплощение всего доброго, что заключает в себе Церковь, семья, общество». А от 13 декабря 1928 года получено мною сообщение от имени Братства преподобного Сергия при Богословском институте в Париже: «Мы рады сообщить, что наше молодое студенческое братство на своем годовом собрании в день преподобного Никона Радонежского избрало Вас своим почетным членом. Мы счастливы иметь своим почетным членом Вас, великого русского богослова, чья многотрудная и плодотворная работа учена служить украшением русского православного богословия. Мы надеемся, что отныне Ваша связь с нами, питомцами и учащимися Сергиевского православного богословского института, обвеянная Вашим пребыванием у нас, станет еще прочнее и глубже... Да поможет Вам Господь в Ваших трудах на пользу родной Церкви».

Из коллег других специальностей Московский расколовед Н. В. Лысогорский (†1917, XII, 6) высказал мне 11 октября 1916 года: «Я уверен, в недалеком будущем Вы

займете место среди ординарных академиков Академии наук. За открытку благодарю. Она — новое доказательство Вашей доброты сердечной, Вашей душевной теплоты».

Товарищи не всегда благосклонны к преуспевающему однокласснику, но вот из академических Иван П. Кукушкин (тогда инспектор Народного училища в Вильне), с которым я имел неприятное столкновение в академии, еще ранее приветствовал мой переход из Воронежа в Петербург, а в 1916 году, 10 октября, писал: «Горжусь Вашим именем в своем курсе. Здоровье Ваше нужно для науки, которой служите». Другой милый академический товарищ, Владимир Николаевич Тычинин, бывший в это время директором Учительского института в Могилеве на Днестре, сверх трогательного письма по случаю 25-летия моего «профессорского» служения, прислал мне серебряную ручку с выгравированными знаками: «Н.Н-чу 21X16 ВТ».

Ученики любят критиковать своих учителей и лишь редко впадают в крайность преувеличенного обожания. Я был из весьма строгих профессоров и, встречая в провинции кого-либо из своих академических питомцев, нередко узнавал из беседы, что именно от меня он получил зловредную двойку. Тем не менее, в отношении себя я видел больше второго, чем первого, даже от ушедших на сторону далече.

Мой академический приятель Василий Павлович Рябцовский (†1907, IV, 23), с которым мы вылетели из академии и вернулись обратно, писал мне 25 сентября 1896 года: «Я и А. Лисицкий (во студенчестве Пан, тоже нашего курса, умер в 1900 году) увидевшись с одним из студентов Вашей Академии, пользуемся случаем передать через него чувства глубочайшего почтения и искренней приязни к старому товарищу... Живем между собой очень дружно — завидная черта, принадлежащая — извини, неловкое выражение — немногим духовно-учебным заведениям <...> Извини, если в заключение скажу тебе комплимент: ты не только оправдал высокое мнение о тебе твоих товарищей-студентов, но и превзошел его: с удовольствием слышишь о тебе лестные отзывы петербургских студентов. Будь здоров и прими выражения глубочайшего почитания от меня и от Пана».

Александр Александрович Измайлов (†1921, III, 3/16), писавший под псевдонимом Смоленский, известный своими рассказами, особенно из духовного быта, и литературными критическими очерками, 30 мая 1914 года телеграфировал мне: «Глубокий почтительный поклон душевно чтимому профессору и заявление, что на всех поприщах благодарные слушатели его сердечно уважают, помнят и любят».

Но... *не полезно мне хвалиться* (2 Кор. 1:21). Пора остановиться. Надо по совести решить: что значит все вышеописанное. И вот пред таким неумытным судом я нахожу, что *хваляйся, о Господе да хвалится* (1 Кор. 1:31, 2 Кор. 10:17).

Приобрел я широкую ученую славу: многие обращаются ко мне как ученому авторитету, благодарили меня печатно и в частных сношениях с другими лицами. Григорий Эдуардович Зенгер (†1919, VI, 24) лишь недавно ставший из ректоров Варшавского университета Товарищем Министра Народного просвещения, и имевший со мной лишь письменные связи по научным вопросам, 17 марта 1914 года сообщил мне: «Был у меня новый ректор Варшавского университета и, коснувшись в разговоре бывшего викарного епископа Варшавской епархии Никанора, вспомнил его слова: “Я не мог бы написать в Екатеринбурге докторской диссертации, если бы профессор Глубоковский не послал мне с полпуда книг”. Так Ваша слава как благодетеля кабинетных тружеников, растет и укрепляется».

Этот ученый успех, кроме моих дарований, обычно объясняют моим героическим трудолюбием. Не отрицаю, я всегда работал до излишества, часто — до бессилия и бесчувствия, доселе физически не могу жить без работы и тогда просто не знаю, куда себя девать. Уволенный временно из Академии в 1887 году, я продолжал заниматься своим сочинением о блаженном Феодорите и подготовкой окончательной редакции его писем в русском переводе столь усердно и неумеренно, что схватил жестокий *писчий спазм* и вынужден был прекратить свои писания, живя у брата Матфея на даче. Во второй раз случилась эта тяжелая неприятность в 1893/4 году, когда

молодым и бедным доцентом я должен был стараться особенно. Пришлось даже обратиться в Берлин к профессору Заблудовскому, который прислал мне в Санкт-Петербург целый набор всевозможных ручек с подробными наставлениями. Не помогло. Правая рука свободно владела топором, но панически дрожала и совершенно не повиновалась, если я с пером подносил ее к бумаге. Нельзя было написать ни единого слова, хотя бы я держал правую руку левой. Создавалось трагическое положение, ибо непременно приходилось писать все новые и новые лекции. Спас брат Василий, посоветовав простое средство — наивозможно горячие ванны для кисти и пальцев правой руки из ромашки на ночь.

Все это верно, но не более ли скромных истинных тружеников пропадает в неизвестности, или таких, которые получают репутацию Третьяковского по типичной характеристике Петра Великого. Для успеха чаще всего мало одного трудолюбия. Мой научный восход начался с магистерской диссертации о блаженном Феодорите. Ее усердно рекламировал мой профессор Алексей Петрович Лебедев в своих пространных похвальных отзывах, но кто знал о них, кроме самого тесного круга немногих специалистов и любителей богословия? Нет, все это не выводило меня на широкую ученую дорогу, а в моей Академии не было для меня даже маленькой тропинки за неимением свободных профессур, в провинции же нельзя работать научно. Ученую славу создал мне берлинский корифей — профессор Адольф Гарнак¹¹, лично мне тогда совсем не знакомый и обо мне ничего не слыхавший. Я послал ему свою книгу просто потому, что он внимательно следил за русской богословской литературой <...>¹²

Но как и почему все это случилось и происходит? В первооснове всего оказывается Гарнак, который, конечно, и не предполагал ничего подобного, дай ему Бог мафусаловой плодотворности. Однако... почему он отозвался столь сочувственно и рекламировал даже за границей, где я имел немало ученых друзей? Книга моя трудолюбивая и неплохая доселе, но сам же Гарнак говорит, что в догматике мы, православные, никуда не годимся, а весь смысл всякой истории — в движущих и созидających догмати-

ческих факторах. И вот все-таки идейно чуждый ученый, принципиальный антагонист расхвалил меня и создал мне имя. Да, наконец, почему так заинтересовал и повлиял отзыв Гарнака? Профессор В. В. Болотов написал о мне рецензию в тысячу раз более солидную и ученую, и все же... отец А. М. Иванцев-Платонов говорил мне, что эту классическую штудию прочитали только двое, сам автор да я... Не без Гарнака устроились мои заграничные выступления. Именно по его голосу запомнил меня и выдвинул на международную церковно-ученую сцену архиепископ Упсальский Натан Содерблом. По моему мнению, это самый великий церковный человек нашего времени, и я настолько и так искренне превозношу его, что милый отец С. Н. Булгаков с добродушной шутливостью говорил мне в Лозанне, что сверх обычных православных догматов у меня есть новый — пиэтистического содербломизма... Верно: чту его и благодарю всю эту благословенную семью во главе с святейшею архиепископшею Анной... Но что заставило его вызвать меня в Упсалу для университетских чтений в тревожный и трудный 1918 год? Когда летом получилась пригласительная телеграмма, я просто ничего не понял и твердо решил не пускаться в неизвестность на неведомое дело. Вышло иначе, к моему благу. Но как я сам рискнул поехать в неслыханную Упсалу, оставив дома в это опасное время слабую, необеспеченную, одинокую жену? Не понимаю. А всеведущий Н. Содерблом, оказывается, прочитал в американском журнале «The Constructive Quarterly» (за июнь 1917 года) мою статью о православии и воспламенился ревностью обо мне, между тем я сам написал ее неохотно по предложению редактора Silas McBee и по принуждению нашего Североамериканского архиепископа (ныне митрополита) Платона (Рождественского). И как добрался до нее столь занятый Содерблом? О нем благодушно острят, будто он одновременно разговаривает с несколькими собеседниками на разных языках, слушает и отвечает по телефону и пишет... А в конце концов, Гарнак, Седерблум... — откуда все это? Поистине, *от Господа стопы человеку исправляются* (Пс. 36:23). Посему и мой долгожизненный итог тот, что *благодатию Божиею есмь, еже есмь* (1 Кор.

15:10), по милости Господа, совершающего силу свою в немощи человеческой (2 Кор. 12:9). Это я всегда чувствовал и теперь верую непоколебимо, как самому несомненному исповеданию.

В этой исключительной атмосфере воспитались и окрепли некоторые основные мои свойства темперамента и характера. Первое из них то, что я ничего не заслужил и все должен оправдать. А на ряду с этим какая-то чисто рефлекторная гордость: некогда обязанный другим в каждой мелочи, я не хотел потом одолжаться никому и ни в чем. Поэтому доселе я стараюсь делать по возможности все сам самолично — своей головой и своими руками, хотя это для меня непосильно и было бы гораздо экономнее и удобнее поручить добрым людям, какими я всегда был богат. Обременяюсь — иногда до крайности — и все-таки тружусь сам, потому что мне несносно, ненатурально обязываться кому-либо даже за хорошую плату. Я скорее дам так, запросто, чем за наемный труд, который меня просто стесняет, и я не знаю, как вознаградить его «по достоинству», не обижая и не унижая человека. Я слишком глубоко пережил эти ощущения, а искреннее сознание своего недостойнства и фактической незаслуженности приучило меня к тому, что я всегда смотрю снизу вверх, но никогда — наоборот. По внешности может иногда (у неопытных и предубежденных людей) быть впечатление о присущей мне самоуверенности и горделивости. Это — совершенная ошибка вроде той, что упрямого считают стойким, между тем упрямство есть несомненный признак бесхарактерности. Тоже и со мной.

Внутренне я доселе смущаюсь и всегда восхожу на профессорскую кафедру с отражением того душевного трепета, который неизменно и неудержимо охватывал меня в первые годы моей академической службы. И припоминаются мне слова моего «братца» — зятя отца В. М. Попова, что в некоторые моменты за литургией (в частности, во время пресуществления Святых Даров) он до старости продолжал испытывать первоначальные экстатически-благоговейные волнения. И я в 1920 году, действительно, уже маститым профессором, не без учено-профессорского имени вступал в старые и малопригодные сте-

ны Петроградского университета с робостью и почтительностью, хотя жестокий развал тех дней не оправдал моих настроений и ожиданий. В «своей» Академии я никогда не чувствовал себя «своим» человеком, хозяином и владыкой без всяких стеснений. Напротив, это было для меня святилище, и рядовые профессорские чтения исполнялись мною, как священнослужение, к которым я обязательно готовился не менее иерея, повторяющего перед литургией давно известное «правило». Там была моя малая жертва Господу за Его великие и богатые милости ко мне; ибо ученое профессорство есть аскетически самоотверженное служение Богу истины. Отсюда объясняется, что я намеренно избегаю всяких лишних эффектов в лекторской речи и в писаниях и больше склоняюсь в пользу своего учителя Е. Е. Голубинского, чем В. О. Ключевского, хотя охотно слушал в Московской академии и последнего... для удовольствия. Мне как-то неловко самому высказывать наверх... Здесь же одна из причин, что свои книги я загромождаю массой справок и цитат, не желая говорить во имя своего личного авторитета и предоставляя читателю все возможности проверить меня и расширить или углубить свои познания сверх данных мною сведений и построений.

Мой отец имел по наследству только одну декорацию в виде бронзовой медали за Отечественную войну 1812 года с надписью: «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему». Эти святые псаломские слова (Пс. 113:9), с их продолжением «даждь славу о милости Твоей и истине Твоей» являются наилучшим исповеданием всей жизни моей и моего рода. Да будет благословенно имя Господне во веки.

Спутницей моего земного странствования была с 1890 года Анастасия Васильевна (род. 19 ноября 1859 года), хотя наш союз был оформлен лишь 27 ноября 1920 года. Она дочь магистра богословия Николо-Толмачевского протоиерея в Москве Василия Петровича Нечаева (— сын диакона с. Коледина в Крапивенском уезде Тульской губ., род. 15 марта 1823 года, ум. 30 мая 1905 года в сане епископа Костромского с именем Виссарион) и его жены Варвары Никифоровны (род. 28 ноября 1833 года, ум. 18

ноября 1887 года, — дочь протоиерея Никифора Ивановича Потапова, род. 6 марта 1795 г., ум. 29 июля 1865 г., и жены Ирины Александровны, урожденной Голубинской, ум. в конце 1846 г., сестры известного проф. Феодора Александровича Голубинского — ум. 22 августа 1854 г.), сестра проф. Московской духовной академии Василия Никифоровича Потапова (ум. 1890, II, 5) была замужем с 17 апреля 1877 г. за моим учителем, проф. Алексеем Петровичем Лебедевым (ум. 14 июля 1908 г.)... Истинный брак есть величайший жизненный подвиг, почему и освещается Церковью как таинство, и далеко не для всех доступен...

Ее сестра и братья: Ольга, была замужем за проф., потом протоиереем (вместо тестя) Димитрием Феодоровичем Касицыным, который ум. 3 декабря 1901 г. Мария — замужем за домашним учителем, бессарабским сербом, Димитрием Анастасиевичем Трайловичем (теперь оба в Румынии). Василий — окончил Московский университет, служил в Московском архиве Министерства Юстиции, умер в 1918 г. Наталья — замужем за проф. Медиком Казанского университета Викторином Сергеевичем Груздевым.

Заметки о себе кончаю 1 июля 1928 года (воскресенье, 9 часов 30 минут вечера) в Софии в здании духовной академии, где помещается Богословский факультет, на площади Святой Недели... Пересмотрено там же в декабре 1928 и в феврале 1929 года.

Примечания

¹ Соболевский Алексей Иванович (1856/57-1929), выдающийся филолог, член АН СССР. Один из основателей исторического изучения русского языка.

² Митрополит варшавский Георгий (Ярошевский; 18.XI.1872-8.II.1923). В 1897 году окончил Киевскую духовную академию. 24 марта 1900 года принял иноческий постриг, а 26 марта того же года был рукоположен в иеромонаха. Проходил служение по духовно-учебному ведомству. 1 июля 1906 года был хиротонисан во епископа Каширского, викария Тульской епархии. С 22 ноября 1910 года, викарий Петроградской

епархии, ректор Санкт-Петербургской духовной академии. С 13 ноября 1913 года — епископ Калужский и Боровский, с 6 июля 1916 года — епископ Минский и Туровский. Участник Священного Собора Российской Православной Церкви 1917/18 гг., на котором был председателем Отдела «Епархиальное управление». 12/25 апреля 1918 года — архиепископ. В 1919 году эмигрировал в Италию. 28.IX./11.X.1921 года Указом Святейшего Патриарха Тихона назначен временно управляющим Варшавской епархией и Патриаршем Экзархом в Польше. Эта епархия с 14/27.IX.1921 года имела широкую автономию, дарованную ей Патриархом Тихоном. Однако, вопреки решению Патриарха, митрополит Георгий всецело разделил диктовавшийся ему тогдашним политическим руководством Польши курс на немедленное объявление автокефалии, полностью прекращающей церковно-административную связь Польской Православной Церкви с ее Матерью — Русской Православной Церковью, что всецело поддерживалось тогдашним священноначалием Константинопольского Патриархата. Убежденный противник этого курса митрополита Георгия клирик Варшавской епархии архимандрит Смарагд (Латышенко), бывший ректор волынской духовной семинарии, безуспешно пытавшийся переубедить митрополита Георгия, 8 февраля 1923 года выстрелами из револьвера его убил.

³ Указанная самим Николаем Никаноровичем причина его временного увольнения из Московской духовной академии заключалась в том, что он «просто не поладил» со своим академическим начальством.

⁴ Болотов Василий Васильевич (1854-1900), профессор Петербургской духовной академии, выдающийся богослов и церковный историк.

⁵ Блаженный Феодорит, епископ Киррский (386 или 393-457). Родом из Антиохии. Борец с ересиархами Несторием и Евтихием. Всесторонний и глубокий богослов и церковный историк.

⁶ Антоний (Вадковский; 1846-1912), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. В 1870 году окончил Казанскую духовную академию. Доцент по кафедре Пастырского богословия и гомилетики. 4 марта 1883 года был пострижен в монашество, 6 марта того же года был рукоположен в иеромонаха. С 1884 по 1887 год был инспектором в Казанской духовной академии, после этого был переведен на ту же должность, сначала в Московскую, а затем и в Санкт-Петербургскую духовные академии. 15 апреля 1887 года назначен

ректором последней. 3 апреля 1887 года был рукоположен во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии. С 24 октября 1882 года — архиепископ Финляндский и Выборгский, а с 25 декабря 1898 года — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. С 1898 года являлся постоянным членом Св. Синода, а с 9 июня 1900 года — Первенствующий член Св. Синода. Скончался 2 ноября 1912 года.

⁷ Николай (Зиоров; 1851-1915), архиепископ Варшавский и Привисленский. В 1875 году окончил Московскую духовную академию. Служил по ведомству духовного образования. 25 сентября 1887 года пострижен в монашество. С 16.XI.1887 года ректор Могилевской духовной семинарии. С 27.IX.1891 — епископ Алеутский и Аляскинский, с 14.IX.1898 года епископ Таврический и Симферопольский. С 15.VII.1906 года — член Государственного Совета. С 5 апреля 1908 года — архиепископ Варшавский и Привисленский. Скончался 20 декабря 1915 года.

⁸ Исидор (Никольский; 1799-1892), митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский (с 1858 г.).

⁹ Натан Содерблом (1866-1931), архиепископ Упсальский, Прима́с Лютеранской Церкви Швеции. Один из деятельных основоположников экуменического движения.

¹⁰ Сергей (Ляпидевский; 1820-1898), митрополит Московский и Коломенский. В 1844 году окончил Московскую духовную академию. 24 июня 1844 года пострижен в монашество. С 23 апреля 1848 года — инспектор Московской духовной академии. С 20 марта 1851 года — экстраординарный профессор Пастырского богословия. С 4 октября 1857 года — ректор Московской духовной академии. С 1 января 1861 года — епископ Курский и Белгородский. До 9 августа 1893 года занимал несколько других архиерейских кафедр, а с 9 августа — митрополит Московский и Коломенский. Скончался 11 февраля 1898 года.

¹¹ Горнак Адольф (1851-1930). Крупный историк и богослов Лютеранской Церкви в Германии. Автор многочисленных богословских исследований, профессор богословия.

¹² На этой фразе заканчивается стр. 84 оригинала ниже публикуемой автобиографии Н. Н. Глубоковского, хранившейся со времени его кончины (18 марта 1937 года) в Болгарии, в частном архиве, и обнаруженная без стр. 85. Исходя из сохранившегося завершения текста стр. 85, а также биографической статьи об ученом А. И. Игнатьева в «Журнале Московской Патриархии» № 8 за 1966 год и материалов «Истории экуменического движения» (т. 1, с. 529 и 655)

можно предположить, что утраченная страница содержала материал о деятельности Николая Никаноровича в период 20-х годов XX века, включая его участие по приглашению архиепископа Кентарберийского д-ра Рэндалла Девидсона в торжествах, посвященных 1600-летию I Вселенского Собора в Никее и проходивших в Вестминстерском аббатстве в Лондоне в июле 1925 г., а также участие «не без значения», по выражению Н. Н. Глубоковского, во Всемирной христианской конференции «Жизнь и деятельность» в Стокгольме в августе 1925 г., в первой Всемирной конференции «Вера и церковное устройство» в Лозанне в августе 1927 г., в Первой и Второй конференциях восточных и западных богословов в городах Нови-Сад (1929 г., Югославия) и Берн (1930 г.).

АРХИВ

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

**ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ
МИТРОПОЛИТА НИЖЕГОРОДСКОГО, с 16 октября 1932 года —
ГОРЬКОВСКОГО СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)
с митрополитом Литовским и Виленским
ЕЛЕВФЕРИЕМ (БОГОЯВЛЕНСКИМ), управляющим
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ПРИХОДАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ, АРХИЕПИСКОПОМ БЫВ. СЕВАСТОПОЛЬСКИМ
ВЕНИАМИНОМ (ФЕДЧЕНКОВЫМ), клириками и мирянами
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ во ФРАНЦИИ**

**Документы из архива
Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата***

86

**Письмо митрополита Елевферия
митрополиту Сергию**

от 23 июня/6 июля 1932 года.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка, Милостивейший Архипастырь и отец!

Сыновне от себя и всей своей паствы приношу Вам сердечное поздравление со днем Вашего ангела. Молитвами преподобного Сергия Валаамского, Вашего небесного покровителя, да даст Вам Господь телесное здоровье, душевный мир, крепость духовных сил и полезное применение их в ответственном Вашем служении Предстоятеля

* Продолжение публикации, начатой в №№ 1 (4), 2 (5), 3 (6), 4 (7) 1998; 1 (8) 1999; 1 (10), 3 (12) 2000; 3 (16) 2001; 2 (19) 2002; 1 (22) 2003.

нашей Святой Русской Церкви. Всех же членов Священного Патриаршего Синода, а также и всю братию, с Вами пребывающую и Вас окружающую, приветствую с дорогим именинником. Да пошлет и им Господь в потребную меру сослужить Вам и, работая пред Господом, вседушно помогать в Вашем церковном подвиге.

Вы, конечно, уже осведомлены, что предполагавшийся на Афоне 19/VI сего года по проекту Константинопольского Патриарха «Просинод» не состоялся. Вселенский Патриарх Фотий II за несколько дней до этой даты оповестил всех предстоятелей Автокефальных Церквей, что Просинод, вследствие невозможности прибыть на него некоторым предстоятелям по политическим условиям, теперь не состоится, а откладывается на осень. Из некоторых зарубежных источников выяснилось, что главной причиной неудачи с Просинодом был отказ Русской Церкви от участия в Нем; за Нею отказались Сербская, Румынская, Кипрская и Греческая (Элладская), последняя весьма страдает, но воздерживается от посылки своих представителей по местным политическими условиями. Итак, отказ Вашего Высокопреосвященства послать своих представителей разрушил всю затею, которая, весьма возможно, внесла бы поводы к созданию натянутых отношений между самими Церквями-Сестрами. Полагаю, что, узнав об отмене созыва Просинода, и Вы душевно утешились, и мы, преданные Патриаршей Церкви, обрадовались; думаю, что нечуждыми этого чувства остались Карловчане и Евлогиане, хотя об этом хранится молчание. Посему в день Вашего тезоименитства позвольте порадоваться с Вами о первом (вероятно) добром плоде Вашей Первосвятительской деятельности уже для всей Православной Вселенской Церкви. Думаю, что Вы откажетесь от представительства своей Церкви, если Константинопольский Патриарх вздумает осенью повторить свое решение созвать Просинод, если бы даже на этот раз он не сделал той же своей ошибки, представляя Рускую Церковь церковною массою без канонического ее возглавления, ибо едва ли оттого изменятся недружелюбные чувства его к Русской Церкви, которые, к сожалению, проявляются к ней со стороны Константинополя, даже если бы мы и не хотели в них

видеть недружелюбие, а только повод некстати проявить свою мегаломанию. Хорошо и полезно показать свое каноническое и церковное достоинства. Дай Бог, чтобы и этой пробы был бы тот же результат, что и первый; тем более, что и программные вопросы Просиноду не столь уже важные, чтобы при существующих условиях церковной жизни спешить с ними, тем менее со Вселенским Собором.

У меня церковная жизнь пока, по милости Божией, идет по-прежнему. В Париже тоже нет ничего особенного, если не иметь в виду неизбежных некоторых трений, недоразумений среди клира, к чему уже теперь не могут оставаться пассивными и миряне. Но общее условие направлено к поддержанию внутреннего церковного мира. Архиепископ Вениамин писал мне, что Евлогиане посещают нашу Патриаршую Церковь, невзирая на те клеветы, которыми осыпают нас церковные раздорники.

В Берлине наша церковная жизнь идет несколько тревожнее. Митрополит Евлогий прислал туда иеромонаха Иоанна (кн. Шаховского)¹. Молодой, энергичный, развитый, со светскими утонченными приемами нравиться, ласкою, снисходительностью, проповедью о любви ко всем без различия в каноническом отношении, он произвел движение среди православных; почти развалилась карловацкая община, перейдя к нему; коснулось его влияние и нашего прихода. Настоятель его — почтеннейший протоиерей отец Григорий Прозоров, уже лет 68, с твердыми каноническими устоями, неспособный к компромиссу, конечно, не смог противопоставить чего-либо равного «всеобщей любви без канонических преград»; некоторые, особенно женщины, доверились проповеди о свободной, внеканонической любви, с отрицанием благодатного значения канонических мер, стали посещать богослужения, совершаемые запрещенным иеромонахом и производят немалый соблазн. С таким отрицателем значения святых канонов теперь пока бороться трудненько, верность Истине, в данном случае святым канонам, требует духовного подвига с пониманием его смысла; гораздо легче отвергнуть их значение и успокоиться на признании их ненужности для спасения и важности одной сверхканонической христиан-

ской любви, которая всегда оканчивается одними словами, обещая привести доверчивых им. Конечно, немалое огорчение переживает отец Прозоров, хотя сам-то о том почти не пишет, но сообщают мне другие.

В Румынском Патриаршем Синоде на Вашу церковную деятельность вообще и указ об отце Бенецком² в частности смотрят, как на подневольное, несвободное, и церковные сферы склонны были воспрепятствовать пастырской деятельности отца Бориса Бенецкого. Он, как и А. Невзоров сперва (пугает), как бы их по обвинению церковной власти в непосредственном сношении с Вашим Высокопреосвященством и чрез то с Советскою властью не привлекли к судебной ответственности, грозившей тюрьмою. Но гражданская власть посмотрела на это иначе, не нашла в этом ничего противозаконного и разрешила отцу Бенецкому свободно совершать богослужения для его пасомых по старому стилю. Здесь, быть может, ему помогли карловчане, на стороне которых стоит несравненно большая часть православных русских, возглавляемых в церковном отношении священником отцом Владимиром Поляковым, по словам священника Невзорова, фанатично преданным митрополиту Антонию, идущим, как и всегда бывает в таких случаях, на все каверзы против отца Бенецкого, много шумящим и, конечно, наделавшим много ошибок во вред своему неправому делу, которые вынудили правительство дать понять, что ему возможно служить только для себя лично, не принимая никого посторонних. Отец Поляков ожидал к себе приезда карловацкого епископа Серафима³, чтобы тот посвятил несколько священников для духовного окормления в разных местах Бессарабии старостильных православных, но власти не пустили его. Когда прозреют омороченные политикой церковные слепцы? Один Господь знает. А нам приходится пока грустить при виде этих печальных явлений, беспринципных церковных разделений.

Получили ли Вы посланную мной книгу «Церковная смута 1931-1932 гг.» профессора Стратонова? Получаете ли наш «Голос»? От Вас я получил в этом году только один номер «Журнала Московской Патриархии».

Почтительнейше прошу Вас засвидетельствовать мой братский привет с просьбой о молитве за нас всем членам Патриаршего Синода.

Да хранит Вас Господь в добром здравии и благополучии. Испрашивая Ваших святых молитв и благословения для себя и моей паствы, с глубоким чувством преданности Вам остаюсь Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский.

87

**Письмо иеромонаха Феодора (Текучева)
и прихожан общины Русской Православной Церкви
митрополиту Сергию**

от 28 июня/10 июля 1932 года,
г. Ницца.

Ваше Высокопреосвященство, дорогой архипастырь и любимый отец!

Примите наше поздравление ко дню Вашего Ангела и самые горячие пожелания всего светлого и радостного.

Счастливы мы, что не потеряли связи с Матерью Церковью, возглавляемую Вами. Это единственное утешение в нашей грустной беженской жизни. День Вашего Ангела совпал с возникновением нашей церкви в честь Божией Матери⁴, празднуемой 2 марта. Год тому назад первые службы мы служили в частной комнате, а теперь Матерь Божия помогла устроить маленькую церковь в подвальном этаже того же дома.

Завтра будем молиться о Вас, чтобы Господь даровал Вам сил до конца донести Ваш крест во славу Пресвятой Троицы и Матери Церкви. Просим Ваших святых молитв и Архипастырского благословения, которое будет дорого нам получить. Храни Вас Матерь Божия под святым Своим Покровом!

Любящие и преданные Вам:

*недостойный иеромонах Феодор
и члены прихода.*

**Письмо архиепископа Вениамина, клира
и Приходского Совета Трехсвятительского подворья
митрополиту Сергию**

от 3 июля 1932 года,
г. Париж.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший, досточтимый и дорогой наш Владыка и отец.

Уже второй раз после основания нашего Трехсвятительского подворья в Париже приближаются праздники Святых Апостолов Петра и Павла и Преподобных Сергия и Германа, небесных покровителей наших Архипастырей, возглавителей и молитвенников и руководителей Православной Русской Церкви. И мы, Ваши во Христе чада за границей, собравшись на годовое Приходское Собрание, второй раз имеем радость приветствовать Вас с днем Ангела, — с пожеланием здоровья и благопоспешения во всех Ваших начинаниях, наипаче же молясь о том, чтобы Пастыреначальник наш, Господь Иисус Христос, сохранил Вас Церкви Своей Святой в мире цела, честна, здрава, долгоденствующа, право правяща Слово Истины. Таковые же пожелания приносим мы в Вашем лице как законного Заместителя и Местоблюстителя Патриаршего Престола Высокопреосвященнейшему Митрополиту Петру и просим Вас, ежели найдется к сему возможность, довести о сем до его всечестного слуха.

В день же Ваших тезоименитств, мы с любовью вознесем свои смиренные молитвы о том, чтобы Вы оба, подобно апостолу Петру, свидетелю Господню во всем мире (Мф. 10:18; 28:19), и преподобным Сергию и Герману, посланным Богом в далекие края к сидящим в стране и сени смертной (Мф. 4:16), и впредь прославляли Имя Христово и словом благовестия, и образом чистого Евангельского жития; да не только в стране Российской, но и во всем мире, православном и иномверном, просветиться светом непорочной Церкви Православной во славу Пресвятой, Единосущной и Животворящей Троицы.

Испрашивая Вашего архипастырского благословения и святых молитв и молитвенно в эти дни, как и всегда, пребывая с Вами, честь имеем быть Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

*настоятель Трехсвятительского подворья
Архиепископ Вениамин,
члены клира —
иеромонах Стефан, иеромонах Герасим,
псаломщик Н. И. Шепелевский,
церковный староста Шостаковский,
за делопроизводителя приходского совета
член совета С. Отман.*

89-91

**Материалы препровожденные митрополитом
Елевферием митрополиту Сергию:**

89. Текст благословенной грамоты, какой митрополит Елевферий удостоил 4 января 1932 года (н.ст.) Татьяну Савельевну Ламперт⁵, ревностную прихожанку Свято-Владимирского храма Русской Православной Церкви в Берлине:

4 января 1932 год,
г. Ковно.

Татьяна Савельевна Ламперт за исполненное горячей отзывчивости и святой ревности отношение к нуждам Русской Православной Патриаршей Церкви в Берлине, выразившееся в ее постоянных трудах и жертвах на дело организации в этой церкви богослужения, преподается наше архипастырское благословение с выдачей сей грамоты.

Да поможет ей Господь Своею всемошной благодатью и впредь пламенеть духом и не оскудевать усердием и ревностью в служении Истине Христовой.

Митрополит Литовский и Виленский Елевферий.

2. Копия письма митрополита Елевферия Ламперт Т. С.:

от 19 июля/1 августа 1932 год,
Гайжуны (Литва).

Достоуважаемая Татьяна Савельевна!

Письмо Ваше от 2 июля н. ст. я получил своевременно, но вот до сих пор не отвечал, ибо в нем Вы поставили такую задачу, которую трудно скоро решить при наличных условиях. Я радуюсь тому, что Вы лично окрепли не только в стоянии на истинном церковном пути, но и в сознательно ясном понимании правильности его. И это оттого, что Вы лично живете церковною жизнью, хотите не только по послушанию, но и свободно, не рабски, а дочерне пребывать в ней. Да поможет Вам Христос в этом. Хорошо, что Вы три раза прочли «Соборность». Теперь о соборности говорят многие, даже, кажется, иеромонах Иоанн⁶, а в их понимании получается не подлинная «соборность» как Христово единство в Истине, а только «соборность», стадность, чаще всего теперь питающаяся всяким ветром учения, имеющего в основе своей в разной степени ложь.

Все, что Вы пишете о внутреннем состоянии Берлинского прихода, я себе достаточно представляю и не вижу ничего преувеличенного. Вполне понимаю душевное состояние отца Протоиерея Григория⁷ и других преданных Патриаршей Церкви и в Вашем «крике о помощи» слышу подлинный крик. Чувствую, что Вы и единомысленные Вам хотели бы видеть в своем приходе такого же живого, энергичного пастыря, как иеромонах Иоанн, хотя Вы-то сами даете ему действительную, подлинную духовную цену. Вам хочется иметь подлинно церковную, истинно противостоящую ему силу, чтобы не только удержать своих на истинном пути, но и разрушить его обольстительное дело. Но я должен сказать, что у меня-то этой силы пока нет; нет и материальных средств, чтобы что-либо осуществить в этой области, если бы что-либо и нашлось. Не без промысла Божия все это происходит с нами. Вы ожидаете помощи от личности человеческой, ибо канони-

чески облагодатствованный пастырь у Вас есть, которого все ценят, но который человечески не может бороться с разрушителем канонической правды. Разумеется, и это имеет свою не последнюю цену. Но не вся суть в этом, но многое, как Вы сознаете в письме, зависит от Вас самих. Святой Апостол Павел, прощаясь с Ефесскими пастырями, сказал им: «Предаю Вас, братие, Богу и слову Благодати, могущему назидать Вас более и дать Вам наследие со всеми освященными» (Деян. 20:32. Прочтите все от 16 ст. до конца главы). Да, апостол говорит пастырям, стоящим в руководительстве паствами; он предвидел появление из их же среды «волков», но всю силу и ограду истинного пути и верности на нем он указал не в личности человеческой, даже своей (ибо ему как человеку невозможно быть в каждом месте, где появляются волки, а только разве обращаться туда с посланиями), как бы она ни была сильна в человеческой речи, но в Боге и Слове Его благодати. И теперь, как много раз и раньше, Церковь наша видит восстающих из Ее среды против Нее, против Истины Ее. Явился отец Иоанн, льстиво подошел к Вам (не лично к Вам, а вообще), сказал, что Патриарший приход — в Истине и к нему принадлежат сильные, и Вы ослабили свою настороженность; а потом, когда он открыто стал проповедовать о любви, о мире, отбросив в сторону каноническую правду, Вы как бы растерялись духовно, духовная крепость ослабела, церковная жизнь как бы стала засыпать, и Вы в страхе за приход говорите: «Спасите — погибаем». А я скажу: не бойтесь, есть Христос, Самосушая Истина, и Его Слово; веруйте, молитесь и питайте свои души Словом благодати, могущим спасти от соблазна и укрепить Вас. Соблазн пришел, чтобы укреплялись, объединялись около отца протоиерея.

При жизни святого апостола Иоанна Богослова были еретики, отвергавшие воплощение Сына Божия, говорившие, что у Него была плоть призрачная; и он в своем Послании пишет христианам: «Возлюбленные! не всякому духу (т.е. проповеднику) верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнайте так:

всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором Вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4:1-3). Тогда была эта ересь, стремившаяся разрушить дело Христово, Церковь Его, и апостол указывал признак, по которому можно судить, кто со Христом и кто против Него, хотя, конечно, и еретики говорили о любви, ибо это общее слово всегда бывшее и существующее на языке всех истинных сынов Церкви и еретиков, раскольников и сектантов; все люди хотят любви и потому все проповедники, именующие себя Христовыми, не могут не говорить о ней; и если святой Иоанн Богослов отлучал еретиков от Церкви, то руководители их, чтобы приободрить отлученных и привлечь малодушных (ибо Истина всегда воспринималась и воспринимается всем человеком через усилие над собою, через духовный подвиг: «Царствие Божие нудится» — и некрепким людям в Истине легче идти за обольстительною ложью, так как там есть всегда послабления), говорили, несомненно, о мире, о широте своей души, сердца и об узости и немирности, даже, может быть, черствости души апостола. Но ведь от их речей о любви и о мире дело нимало не изменилось: Истина и истинная Спасительная Церковь была с апостолом, с апостолом любви и мира во Христе, а там — лесть и обман — был ли он сознательный или несознательный, — все равно — отпад от Истины и Церкви Христовой, следовательно — путь погибельный.

Теперь вопрос актуальный, самый существенный в Русской Церкви — канонический, живоцерковники, обновленцы, Григорианцы, самосвяты, Иосифляне в России — все они начали разрушение Русской Церкви с отвержения святых Канонов, со свержения с себя канонической власти Первоиерарха, Патриарха Тихона и его преемников в правах власти; потом стали отвергать другие каноны, восхитив себе *власть над Церковью вообще*, ибо святые каноны — воля Церкви Вселенской, данные Вселенскими Соборами, действовавшими по началу веры: «Изволися Духу Святому и нам»; а затем уже стали свободно относиться

и к предметам веры, и если в разрушении этой области они остановились, то, думаю, не потому, что дорожили Истиною, а потому, что явным разрушением веры боялись остаться без последователей. И в заграничной Церкви центральным пунктом несчастной церковной смуты явился тот же канонический вопрос: Карловацкие иерархи свергли с себя власть Патриарха, Патриарха Тихона (решив одни угодные им распоряжения Патриарха принимать, чтобы тем прикрывать свое своеволие, а другие, неудобные, отвергать); потом откололся от них митрополит Евлогий не по принципу ревности об Истине и Истинной Матери Церкви, а по личному, вследствие отнятия у него нескольких приходов и подчинения их епископу Тихону. А потом с тою же легкостью, по личному же мотиву он откололся и от Матери Церкви, возглавляемой митрополитом Сергием, хотя всегда во всех посланиях и речах горячо говорил, что отлучаться от Матери Церкви преступно и пагубно. Значит в сердцах-то восставших против канонической Высшей Власти, отвергших один из основных церковных законов не без внутреннего отношения к святым канонам как воле Божией, *данной для устройства мирной жизни в Церкви*; отсюда — церковное разделение, смута, вражда. Разломана ими церковная ограда (святые каноны, как Вы читали в моей статье о Соборности), а дальше — повреждение веры. Митрополит Антоний, как известно, напечатал свой взгляд на искупление, которым отверг смерть Христову как искупительный акт, и все искупление усмотрел в сострадательной любви, проявленной в Гефсиманском подвиге — скорби до слез и кровавого пота, хотя и эти последние считать выражением сострадательной любви к людям нет оснований в святом Евангелии. Так же в сфере ведения митрополита Евлогия некоторые новые богословы мудрствуют по своему, а не по Духу Святому, как Он открыл о том в Божественных писаниях, тоже видят сущность дела Христова в Воплощении Сына Божия, в Котором обожилась человечество и мир, а не в Кресте Христовом, Которым Он спас людей от греха, проклятия и смерти. Святые каноны связаны с верою, как ограда церковная связана с храмом. Греховная свобода, разрушившая святы каноны, тем же качеством

души неизбежно касается веры. Но ведь живоцерковники, обновленцы и другие самочинники громко трубят *о любви, о мире*, призывая к себе всех с разными убеждениями. И за границей. Меньше, кажется, о любви говорят карловчане, больше о мире, быть может потому, что они определенно стоят в одном своем начальном грехе; о любви и мире больше говорит митрополит Евлогий, ибо чем иным можно прикрыть свое каноническое шатание и чем иным можно удержать несведущих в деле людей, однако жаждущих любви, как не этими высокими словами? Говорит о мире и Константинопольский Патриархат, говорит о любви Первоиерархической, а на деле потворствует разрушению Русской Церкви. Менее всего, кажется, судя по посланиям, о любви говорит Заместитель Патриаршего Престола митрополит Сергей; редко произносить слово «мир». Только в одном из своих ответных посланий Константинопольскому Патриарху он касается мира церковного, но как? «Мало убедительными представляются и уверения послания (Константинопольского Патриарха к митрополиту Сергию), что все вышеупомянутые нарушения канонов (в деле незаконного принятия в свою юрисдикцию митрополита Евлогия) совершены *во имя церковного мира*. Мир церковный всем нам дорог, и ради его *многое покрывается*, но лишь до тех пор, пока он есть истинно «мир Божий» (Кол. 3:15), пока он покоится на единодушной готовности всех покорить свою волю воле Божией (нашедшей себе выражение, между прочим, и в церковных правилах). Если же при этом мы «ищем своего» (Фил. 2:21) и храним мир только потому, что все одинаково равнодушны к Богоустановленному жизнепорядку, то такой мир и по своей ценности, и по своей судьбе недалек от «обмазанной стены», за которую обличает священников пророк Иезекиль (Иез. 13:10-12).

Почему же митрополит Сергей не говорит в посланиях о любви, о мире, или редко касается их? Когда в Церкви в древности господствовали ереси, появлялись расколы, то Отцы Церкви также мало говорили о любви, о мире, когда действовали в отношении безчинников разрушителей Церкви. Почему? Думаю потому, что истинные христианские мир и любовь как добродетели Духа

Святого только живут в Истиной Церкви, а не вне Ее, члены Ее, особенно в смутное время, в душе ощущают мир совести и действуют в свою меру в любви, первее всего духовно прижимаясь друг к другу, боясь поколебаться в Истине и как-либо ущербить Ее в своей душе. Говорить в проповедях и посланиях в сторону отпавших для душ их, думаю, бесполезно, ибо и отпавшие с таким же на вид правом будут говорить, что именно они-то — носители церковного мира, любви ко всем безразлично, не стесняя их (любви и мира) каноническими преградами, нормами. Может получиться какое-то состязание, подобное спору двух на расстоянии, из которых у одного действительная монета, а у другого хорошо подделанная. Чтобы доказать первому, что у второго поддельная, нужно сойтись им близко и дать внешними чувствами ощутить фальшь его монеты. Так и в духовном деле. Нужно ощутить истинный мир и любовь, живущие в Церкви. Внешними чувствами ощутить нельзя; тут нужно чувство духовное: нужно или приобщиться Истины, возвратившись в Церковь, или изжить ложь, обман, фальшь, чтобы почувствовать в сердце пустоту и Божью милостью, придти к Источнику их в Церкви. А без этого в духовно словесном состязании Истина может подвергнуться ненужному поношению, вопреки воли Христовой (Мф. 7:6). Отпавшие с большим ожесточением будут ломать или Церковь (еретики), или ограду Ее (раскольники, отвергающие Ее каноны). Тут нужно не хвалиться тем, чего не покажешь, а убеждать или лучше выяснять неразумность того, что делают заблудшие. Вот почему святые Отцы Церкви в своих полемических сочинениях старались выяснить со всех сторон заблуждения отпавших от Церкви, старались повлиять на их ум, вразумить их своими доводами содержимой ими Истины. Вот почему и митрополит Сергей не говорит о любви и мире — ибо и бесчинники с таким же внешним весом, даже с большою дерзостью могут говорить о них, а старается доказать всю неправоту их действий, ссылаясь на авторитет святых канонов, всегда признаваемых Церковью базой своих действий к устройению своей, можно сказать, внешней жизни, чего не отрицают и отколовшиеся от Нее. Даже больше того, Митрополит

Сергий редко и обращается к своим чадам с посланиями, выясняющими им детали канонических заблуждений бесчинников, прибегая к ним в самых нужных случаях. Он сам неподкупно и твердо стоит в Канонической Истине, не говоря уже о догматической вероучительной, представляя всем иерархам, священникам и мирянам самим жизненно утверждаться, укрепляться в Истине, отвергаемой или нарушаемой бесчинниками, полагая, что жизненно воспринятая Истина победит жизненно воспринятую ложь. Что же нужно Вам всем? Отчасти Вы можете заключить из сказанного, а больше скажу несколько дальше. А теперь немного скажу об иеромонахе Иоанне, который волнует большинство.

Если Карловчане и митрополит Евлогий явились в разной мере бесчинниками, *нарушившими* основные каноны Церковного Управления, то иеромонах Иоанн в этом отношении превзошел их, *совершенно отверг* святые каноны, говоря, как Вы мне писали раньше, что святые каноны — слишком *малая внешняя* форма, в которую не может вместиться Церковь, потому и ненужная, только препятствующая Ей быть Вселенской, объемлющей всех в любви, зовя всех к миру. И Патриаршая Церковь наша, опирающаяся на святые каноны, запрещая, допустим, митрополиту Евлогию свободно переходить в юрисдикцию Константинопольского Вселенского (смещение термина, указывающего на исторический титул с термином, определяющим существо Вселенской Церкви, что было достаточно выяснено в № 5 нашего «Литовского Голоса») Патриарха, делает ее самое церковью «провинциальной», становящуюся на принцип «папизма», если настаивает на своем вопреки воли Константинопольского Патриарха и мнения других некоторых Патриархов. И здесь иеромонах Иоанн бесчинием превзошел и Карловцев и митрополита Евлогия, превзошел не силою какой-либо правды, ибо об этом ничего не говорит, а силою *бунта* молодой души, непривыкшей ходить в церковной ограде, да и не знавшей ее. Молодые умы вообще свободолюбивы, а одаренные (это и есть в известной степени у отца Иоанна, и по той же

молодой кичливой горделивости он старается говорить и писать иногда так, чтобы его не понимали, а не поняв, считали каждую его фразу каким то новым откровением, которое чаще всего бывает заблуждением) в своем свободолюбии, особенно если они имеют успех среди людей, впадают в крайность, разбивая все преграды, в данном случае созданные Церковью в Духе Святом. И его слушают, им увлекаются, и не потому ли, что грешному человеку более приятна свобода от всяких утеснений, в данном случае канонических, почему следованию каноническому пути надлежит духовный подвиг, самоограничение, которое иногда при известных условиях посещается унынием, некоторою робостью духа, колебанием в нужности подвига. Отчего все это происходит? Притча Спасителя о сеятеле поясняет. Христос сказал эту притчу, не предварив словами: «Царствие Небесное подобно...», как это Он делал перед другими притчами, а прямо начал говорить притчу, и это, думается, потому, что имел в виду не одну Свою Церковь, а вообще мир, в котором, конечно, живет и Церковь, желая изобразить жизнь христианского человечества вообще. Первое зерно впало в сердце человека, но оно скоро унесено дьяволом, — почему? Потому что сердце не уразумело его. Это происходит большею частью с теми, которые как будто слушают в церкви внимательно проповедь, а выйдя, за легкомыслием к душе, забывают о том, не считая нужным укрепить слышанное чтением Слова Божия. Они легко отпадают от Истины: дьявол, имея в виду их сердце, в общем, не чуждое совсем мысли об Истине, подменяет Ее красивою ложью, и они, вследствие «неуразумения» Истины, принимают ложь за Истину и даже переживают фальшивое успокоение души, как это бывает в сектантстве. Невысокого качества и второе сердце, принявшее зерно, по-видимому, с радостью, но теряющее его вследствие *наступившей «скорби или гонения за слово»*. Отчего? И здесь недостаточное «уразумение» им Истины. Что же такое «уразумение»? Укрепление в сердце Истины осмыслением, согласием с нею разума, который, когда согласуется с Истиною, наполняет сердце Ею, углубляет Ее в нем и вместе с напитанным сердцем действует «нудительно» на волю. Когда разум

не приник к воспринявшему «слово» сердцу, когда он не осмыслил содержимое сердцем, тогда и воля, не поддержанная умом, не прилежит всецело сердцу, шатается и в союзе с разумом подвергает сердце опасности потерять «посеянное Слово». *«Настает скорбь или гонение за Слово»*. Увлекаются ложью другие, быть может, многие знакомые, иногда друзья, даже и родственники, которые, конечно, с воодушевлением говорят о новом проповеднике, прекрасно говорящем, зовущим к любви, миру; говорит он сердечно, с жаром. А душа, недостаточная «разумением» Истины, не знает как с убеждением в Ней возразить, что сказать, как защитить Истину. И в это пустое от «уразумения» место в сердце уже прокладывается... от разума, а ложь чаще всего бывает лжива; знакомые и друзья, да и вообще «многие» отпавшие от Истины посматривают то косо, то свысока, то с сожалением, а то и с уничижением; является «скорбь за Слово» уныние; а когда Истина подвергается осмеянию, поношению (как теперь членов Патриаршей Церкви часто называют «большевиками»), то «скорбь» уже сменяется чувством гонимости «за Слово», создается опасное условие для соблазна и отпадения от Истины (Мф. 13:19-21). Только четвертое сердце, принявшее «Слово» с *полным уразумением* спасительной Его силы как Истины Христовой, приносит обильный духовный плод. Наполненное сознанием Истины, содержимого им, такое сердце названо «благим», «добрым», которое уже неизменно держит «Слово» «и плод творит в терпении», какие бы не подходили к нему соблазны. Такие сердца особенно ценны у Христа; во времена смутные их бывает немного, но они стоят в Истине твердо, они живут Ею при помощи Божией и являются тем «малым стадом, которому Отец Небесный благо изволил дать Царство» (Лк. 12:32), ибо они являются тою прочною духовною закваскою, которой постепенно заквашивается церковное тесто, освобождаясь от навеянной врагом спасения лжи. Они не только лично тверды, но готовы всегда вступить в духовный бой с отступниками от Истины, не заботясь о том, как те отнесутся к ним, какими словами обзовут их. Такими хотел бы я видеть членов нашего Берлинского маленького прихода. Лично Вы близки к этому состоя-

нию сердца. Все воспринимаемое, слышанное от Истины Вы всегда старались «уразуметь», иногда по-своему, но «добре». Желание Ваше быть в «уразумении» Истины уже достаточно раскрывает Ваше сердце к сознательному укреплению Ее в себе. Вследствие этого Вы Божию помощью в отце Иоанне не ощутили тех духовных качеств, которыми обольщаются другие. Именно вследствие этого Вы как бы еще дальше стали от него душою (не духовно), когда он изволил себе превознести Евлогиянскую общину и нескромно сказать о высших руководителях Патриаршей Церкви, чем конечно, он выявил свой канонический лик, прикрывая его раньше зовом к любви и миру. Мне нравится и то, что Вы лично стараетесь объяснить падение отца Иоанна его молодостью, неумеренным рвением, не отрицая в нем некоторых хороших духовных качеств, и, принимая во внимание все это, жалеете его, надеясь, что он возвратится на истинный путь. Но когда Вы говорите об общем состоянии прихода нашего, когда свидетельствуете, что он приходит в отношении бодрого настроения в упадок и боитесь, как бы он не замер, когда издалека кричите: «Помогите нам», — когда я слышу почти о том же от других лиц в письмах их ко мне, то со скорбью думаю: неужели нужно уподобить его второму зерну, второму сердцу, при появившейся «скорби и гонении за Слово», за Истину готовому если не соблазниться, то подпадать духу растерянности, уныния, робости? И это в известной степени есть. Отчего? От «неуразумения» теперь попираемой и отвергаемой канонической Истины, против которой лукавый ум придумывает много возражений, опровергнуть которые нет «уразумения». Я помню, когда я был у Вас и разъяснял тогдашним моментом выдвинутую расколом митрополита Евлогия неправду, то, по Вашим же словам, наши слушатели расходились по домам как бы укрепленными, воодушевленными в Истине. Появился отец Иоанн, сказал, что каноны не важны, а нужны любовь, мир; дунул новым ветром на Истину, и все как будто ослабели. Для уразумения ложности этого ложного духа я и послал Вам литературу по вопросу о значении святых канонов, чтобы и Вы усвоили высказанные там суждения, и другим дали прочесть, прочесть не

раз, не два, а и три, чтобы ясно себе представить суть дела и то, что сказать на отвержение значения в Церкви святых канонов. Правда, теперь время очень трудное заниматься таким чтением, но чем больше препятствий в том, тем больше Божией помощи в понимании Истины для того, кто дорожит Ею и желает всячески сознательно утвердиться в Ней. Не знаю, давали ли Вы кому либо читать, что сами со вниманием читали. А все-таки, первое средство против робости — твердо держаться преподанной Истины, внутренне утверждать себя в единственности Ее. Неизменно молиться, чтобы Христос, Само сущая Истина Духом Истины утвердил в Ней бывать на Богослужениях, чаще приобщаться Святых Тайн и непременно ежедневно читать «Слово благодати», предаваясь Ему как содержащему Истину. Обольщение лжи недолго будет; ложь скоро опознается; а держащимся Истины нужно быть духовно спаянными и представлять из себя духовную силу Ее, о которую постепенно будут разрушаться все восстания против Нее. Все это, при нашем духовном бодрствовании над собой, постепенно даст «уразумение» Истины в отметании лжи.

Теперь скажу несколько слов по поводу обольстительных фраз отца Иоанна: Церковь не вмешается в каноны... Патриаршая Русская Церковь становится на путь папизма...

В словах о неместимости Церкви в святых канонах, конечно, речь идет не о каком-либо внешнем объеме Церкви, а о существе Ее, объективном основании Ее, сущности, движущей жизни Ее и отличающей Ее от других, отпавших от Нее, религиозных течений. Зато на святые каноны смотрится как на внешние, юридические нормы, уравниваемые в значение с законами государственными. Так рассуждать можно только в том случае, если смотреть на Церковь, как на Божественное Установление для вечного спасения, а на каноны как на исключительно человеческое творчество. А если веровать, как это и есть, что и святые каноны даны Духом Святым Церкви, в Ней же живущим и руководящим Ее в вечную жизнь, то тогда и святые каноны являются в достоинстве Истины, имеющие одну и ту же цель — спасение людей. Однако при

единстве цели сущность Церкви и сущность канонов несколько различны, подобно тому, как Истина, будучи в существе единою, разнообразна в проявлениях, имеющих одну цель — быть объединенными существом единой Истины.

Сущность христианства — в восстановлении в единстве до единосущия человеческого рода, разбитого на особи грехом, до единосущия наподобие Божьего единосущия (Ин. 17:21-23), чтобы всему ему быть в славе Христа. Так как расстройство человеческого рода произошло через ложный путь, то есть через ложь в раю, то и восстановление может быть совершено только Божественною Истиною. Вот почему Спаситель наш сказал о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). В центре поставлена «истина», почему? Далее Господь говорит: «никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (6 ст.). Отсюда «путь» к Отцу есть вера во Христа как Спасителя. Но ведь вера во Христа бывает самая разнообразная: веруют в Него еретики, сектанты, верует и дьявол, но в жизни своей он, как и еретики идет всегда ложным, а потому поддерживающим разрушение человечества путем. Поэтому, не всякая вера во Христа ведет к восстановлению «единосущия», к славе вечной, а только живущие в Истине, то есть в Самом Христе, Самосущей Истине, открывшем нам Духом Истины спасительную Истину, которая хранится Духом Святым в единой только Церкви, пребывающей в Ней верно. О значении для спасения Истины подробно говорит святой апостол Иоанн Богослов в Первом послании во второй главе, особенно в 18-29 стихах. Единосущее восстанавливается в Церкви Христовой через очищение членов Ее от грехов и греховной внутренней скверны, то есть через святость (ибо грех разбил человечество). Церковь существует, следовательно, есть между верующими единосущие в святости их; и это не только теоретический вывод, но и по существу понятие Церкви, Которая есть Тело Христово и как таковое, конечно, не может быть грешным. Как получается святость Церкви при существующей еще греховности членов Ее, в чем эта святость, это выяснено мною в статье «Соборность». В этом смысле Церковь Христова, как основанная

на Истине (вера во Христа должна быть истинною), всегда живущая Ею, в Ней возводящая всех к единосущию, то есть к единству, конечно, не может совпадать со святыми канонами, не может быть вмещаема ими, ибо Истина — в Боге, Истина — Бог — беспредельна и потому обогащение Ею беспредельно. И когда Церковь как Тело Христо-во достигнет безгрешности, то есть райского состояния (а это совершится после Страшного Суда), то процесс постижения Истины не закончится, озарение Ею от Бога продолжаться будет, будет обогащение святостью (безгрешность не есть святость, безгрешность есть начало святости, которая растет в беспредельность, ибо «будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:15-16), будет усовершенствование и единосущее (идеал единосущия — Ин. 17:21-22). Здесь — вечность Евангелия (Откр. 14:6). А святые каноны, можно полагать, не имеют ни беспредельности, ни вечности, они появились уже в Церкви впоследствии, хотя в основе своей даны уже Христом (Мф. 18:15-18) и осуществлены в известной мере в соответствии с нуждою Церкви святыми Апостолами (1 Кор. 5:1-5; 1 Тим. 1:19-20; 2 Тим. 2:15-19). Если бы члены Церкви Христовой «однажды просвещенные, и вкушившие дара небесного, и соделавшиеся участниками Духа Святаго, и вкушившие благого глагола Божия и сил будущего века» (Евр. 6:4-5), неуклонно пребывали в Истине, стремились к безгрешности и обогащению святостью, духовно во Христе возрастали в единосущии, то, конечно, не было бы нужды в канонических правилах. Основные законы всякого государства, как и уставы всяких человеческих обществ в их положительном содержании, указывают на основные задачи, цели деятельности граждан и членов общества. Гражданские законы, ограничивающие права граждан, вплоть до лишения их свободы и даже всех прав, ограничительные параграфы, предусматривающие нарушение членами общества Устава, препятствующие нормальной полезной деятельности общества и определяющие меры воздействия на него, не заключаются сами по себе в основных государственных законах или положительной части Устава общества, не касаются их существа, не входят составною частью в них, а создаются, так сказать, дополнительно для

охраны государственного строительства и деятельности общества. Ни основные законы государства, ни существо устава общества не только не совпадают с ограничительными законами, но и не ограничиваются ими, а только ограждаются ими от воспрепятствования правильного функционирования их. Однако никто из здравомыслящих граждан или членов общества не станет отрицать значение и необходимость для нормальной жизни ограничительных законов. Только лишь революционеры и разрушители общественного строя жизни стараются отменить их и через то ниспровергнуть государство — разрушить общество. Да и то, они достигают своей цели только тогда, когда большинство граждан или членов общества ослабевают в энергии твердо исполнять основные законы, уставы, ослабевают в чести держать высоко знамя государства и блюсти общественное достоинство. В противоположном случае все анархические элементы только усиливают поборников порядка к проведению в жизнь законов государства и охране их.

В подобном соотношении находятся, стоят святые каноны к спасающей церковной Истине. Спасение совершается живым благодатным пребыванием во Христе, определяемым Истиною, возвещенною Им через Духа Святого. Прямого непосредственного значения к этому спасительному пути каноны не имеют. Можно в исключительных случаях спастись, вступив в Спасительную Церковь, сделавшись членом тела Христова через веру без жизни в ней, как организованном обществе истинно верующих во Христа, например благоразумный разбойник, мученики, даже те, которым вменяется в Таинство Крещения водою и духом «крещение Кровью». Но когда мы говорим о Церкви в Ее земном существовании как видимом благодатном организме, тогда нельзя отрицать великое значение святых канон для необходимого устройства Церкви в стройном видимом чине; в благоприличии, соответственном высоте, святому достоинству Ее невидимого существа как Тела Христова, равносильно не признавать тех благодатных законов, как воли Христовой, Главы Церкви, которым свободно подчиняясь, а через то связуясь друг с другом в невидимом своем существова-

нии, верующие составляют Тело Христово и таким образом растут в святости и любви, стремясь достигнуть возраста Христова (Еф. 4:13-16). Отсюда святые каноны имеют весьма важное вспомогательное значение в существенном деле спасения. Было бы ошибочным смотреть на каноны как на законы с их ограничительною силою, с «не» (не делай того-то), как смотрит и святой апостол Павел на Ветхозаветный закон, когда говорит, что «закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников... и для всего, что противно здравому учению, по славному благовестию блаженного Бога» (1 Тим. 1:9-11). Значительная часть канонов с положительным содержанием являются основаниями для земного устройства Церкви в цели достижения спасения, данными Спасующим Духом Святым, как например, 34 ап. пр., против которого теперь прямо фактически ополчаются. Но восставать против этих основных церковных норм — значит становиться на революционный путь церковной жизни; разрушать их, значит действовать против Духа Божия, живущего в Церкви, созидającego Ее и давшего нам, Церкви в них Свою волю. Но и на каноны с ограничительною силою нельзя смотреть как на чисто юридические нормы, холодные, только карающие преступления, нормы, которые перед христианскою любовью теряют свою силу, являются ненужными, лишними.

Основоположник святых канонов — Христос (Мф. 18:15-18). А о Нем Дух Святой свидетельствует: «Не воспрекословит, ни возопиет... трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы» (Мф. 12:19-20). Он принимает все меры любви, растворенные «судом», то есть правдою, чтобы спасти и таких грешников, у которых возможность спасения осталась как едва держащаяся надломленная трость, однако которых, при желании грешника и всеильной Божией благодати, возможно восстановить до способности христианского роста; или — как едва курящийся лен, искру в котором тою же благодатью можно раздуть в горящий огонь.

Свою заповедь об отлучении немирного «брата» от Церкви и придании его в область мытаря и грешника, то

есть в область сатаны (Деян. 26:18), Господь предваряет трогательнейшим благовестием о том, что «Он пришел взыскать и спасти погибшего», и в притче о погибшей овце возвещает, как дорог для Отца Небесного грешник, заканчивая: «Так нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:14). И вот как бы практическим выявлением такой любви к грешнику, вслед за этими трогательными словами, Христос повелевает «брата», не оставляющего свою немирность, даже после увещания его Церковью, отлучать от Церкви, изгонять его в область сатаны. Понять такую строгую, как бы крайнюю меру в отношении немирного брата как любовную заботу о его спасении только и возможно, имея в виду предсказание Спасителя по поводу смиреннейшей веры язычника капернаумского сотника: «Говорю же вам, что многие (язычники) придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны царства (евреи) извержены будут во тьму внешнюю...» (Мф. 8:11-12). И еще: «Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21:31). В путях промысла Божия о спасении человечества оставленность огромнейшей части человечества близким Своим попечением о ней (конечно по причине крайней греховности его) и преданием его воле сатаны, в которой оно само пожелало быть, была особою мерою Премудрости Божией в приготовлении язычников ко спасению во Христе: опустошенный образ Божий, восчувствовав духовный голод и свое духовное одиночество (душа — по природе христианка), скоро открывался евангельскому зову и шел через Христа в потерянное Царство Небесное. (Плодотворная апостольская проповедь среди язычников, в то время как еврейский народ чаще всего подвергал гонению Христовых проповедников.) Пребывание в Церкви немирного «брата» не только ослабляло его самого, но умаляло святость членов Церкви, а через то любовь христианскую, подменяя ее вредным для церковного единомыслия снисхождением, в действительности же греховным попустительством. Любвеобильная Премудрость, Христос, и повелевает такого «брата» отлучать от Церкви, чтобы он, лишенный благодати и

благобщения, отчужденный от себя всею Церковью, скорее восчувствовал бы свой, разъединяющий его с братьею грех, покаялся и уже обновленный, с пережитым опытом тяжелого духовного состояния возвратился в Церковь с твердым решением быть в мире со всеми. Здесь-то истинная христианская любовь и подлинный «Божий мир», а не в пренебрежении к каноническим мерам духовного воздействия на «бесчинно ходящих», ведущем к религиозному и моральному разложению.

Далее мы видим, как действовали святые апостолы, пользуясь данным Христом правом пресекать в Церкви вредящие Ей пороки и, через то, обязанностью блюсти единомыслие, то есть единство Ее в Истине.

Присутствие в Коринфской Церкви кровосмесника уже стало морально расслаблять среди членов Ее христианские воззрения на чистоту жизни, извращает самое высокое достоинство, Христианскую свободу, незаметно подменяет сперва снисхождением общественного мнения к нему, а потом свободой в грехе. Узнав о том, святой апостол Павел, находясь далеко от Коринфа, не теряет времени на расследование о сообщенном ему на словах факте, не задумывается над тем, как отнесутся Коринфяне к принятой им мере в отношении грешника, спешит с радикальным духовно-лечебным средством, повеленным Христом в Духе Святом, спешит не только к кровосмеситнику, но и ко всей христианской Коринфской Церкви, ибо члены Ее уже, кажется, начинали хвалиться «любовью своей и хранением церковного мира», терпя в своей среде великого грешника, морально позорящего и расстраивающего Церковь, и в своем послании определенно и строго говорит: «Я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим Духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождении плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа», и дальше: «Нечем вам хвалиться. Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто?» (1 Кор. 5:3-6). Вот какова истинная любовь Христова к грешнику и к еще не окрепшим духовно христианам; вот истинное

попечение о мире церковном, то есть о мире во Христе, исполненном благодати Духа Святого. Отлучение от Церкви было не только лишением благодатного питания, но оно сопровождалось полным прекращением всякого общения всех членов Церкви с отлученным. Знает ли теперь наша Церковь такое отлучение? Либералы нашего времени, не думающие о спасении, конечно, сочли бы такое отношение к грешнику чем-то ужасным, фанатизмом. А святой апостол Павел действует *«силою Господа нашего Иисуса Христа»*, как велит духовный Хирург не только в отношении одного, но и всей Церкви.

Написал и действовал святой апостол Павел под воздействием Духа Святого. А потом по-человечески был охвачен и печалью о происшедшем в Коринфе, и тяжелою мыслию — как отнесутся к его отлучению Коринфяне? Не оскорбятся ли его посланием, ибо он в нем дал много им упреков? Даже, быть может, что он и пожалел о том, что написал такое послание (2 Кор. 7:8). А если по своей еще духовной незрелости они отнесутся к его делу равнодушно и не исполнят того, что он предписал им? Тогда придется ему принять от них *«скорбь на скорбь»*. Объятый и скорбью и такими мыслями, горя нетерпением узнать о том, что произвело его послание в Коринфской Церкви, придя в город Троаду, находя там благоприятные условия для проповеди о Христе, однако *«не имея покоя духу своему»*, он не стал проповедовать и, простившись с христианами, скоро ушел оттуда. Такова ревность по своим духовным чадам. Сердечная боль, не дающая покоя. Но эта ревность, неумолкающее беспокойство сердца и были тою духовною силою человеческой стороны, которая, при воздействии Духа Божия, произвела сверхожиданные спасительные последствия. Как бы ни были тяжелы упреки апостола к Коринфянам (да и тяжелы ли? Такими они могли показаться безмерно любящему сердцу апостола, духовного отца, родившего их своим Словом о Христе), но они не могли восчувствовать в каждой строке писания его великой любви к ним, которая одна только и могла превозмочь, хотя на краткое время, долг его неумолкающего проповедания (ибо любовь была о спасении). *«От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со мно-*

гими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы познали любовь, какую я в избытке имею к вам» (2:4). Но вот приходит из Коринфа его сотрудник. Тит, сообщает ему радостные вести о коринфянах, и он в духовном восторге изливает свою благодарность Богу, совершающему победу над сердцами через его проповедь и его послание (2:14-17). Что же произошло в Коринфе от послания апостола? Не удержусь я передать это подлинными словами святого апостола, так они вдохновлены, сердечны, любвеобильны, трогательны для души: «Бог, утешающий смиренных, утешил нас прибытием Тита, и не только прибытием его, но и утешением, которым он утешался о вас, пересказывая нам о вашем усердии, о вашем плаче, о вашей ревности по мне, так что я еще более обрадовался. Посему, если я опечалил вас посланием, не жалею, хотя и пожалел было; ибо вижу, что послание то опечалило вас, впрочем на время. Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию (видите заботу через одного о всех); ибо опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда. Ибо печаль ради Бога производить неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть». В чем же спасительность печали? «Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое *негодование на виновного*, какой страх, какое желание, какую ревность, какое *взыскание!* По всему вы показали себя чистыми в этом деле. Итак, если я написал вам, то не ради оскорбителя и не ради оскорбленного, но чтобы вам открылось попечение наше о вас *пред Богом*. Посему мы утешились утешением вашим» (7:6-13). Общее негодование на грешника засвидетельствовало о взгретом Божьею благодатью спасительном единомыслии Церкви; в нем коринфяне оказались «чистыми». Если грешник, отлученный от Церкви, отданный в виновнике греха, плоти своей сатане на измождение, находясь в пустынном одиночестве, уже восчувствовал тяжесть своего греха и виновность перед Церковью, то чистое, святое единомыслие Ее довершило спасительное в нем дело; он объят был чрезмерною печалью и кознями сатаны, был близок уже к отчаянью; долг Церкви вовремя прийти на

помощь, чтобы не быть обманутою и страшно обойденною от коварства сатаны. Лекарство произвело желанное действие и достаточно его дальше применять. Больше по любви, чем строгости поступивший служитель Христов, святой апостол пишет коринфянам: «Если же кто огорчил, то не меня огорчил, но частью, — чтобы не сказать много, — и всех вас. Для такого довольно сего наказания от многих, так что лучше уже вам простить его и утешить, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью; и потому прошу вас оказать ему любовь. Ибо я для того и писал, чтобы узнать на опыте, во всем ли вы послушны. А кого вы в чем прощаете, того и я; ибо и я, если в чем простил кого, простил для вас от лица Христова, чтобы не сделал нам ущерба сатана; ибо нам не безызвестны его умыслы» (2:5-12). Так спасительная забота об одном переходит в попечение о всех и тревога за одного возбуждает опасение за всех. Такова духовная жизнь в едином теле Христовом Церкви; таково действие спасительной Истины через внешние, но благодатные меры устройства в Церкви спасительного чинопорядка.

Нет нужды много говорить о других подобных актах святого апостола Павла, например об отлучении им от Церкви и предании сатане Иминия и Александра за грех богохульства, в который они впали, потеряв «добрую совесть», «чтобы они научились не богохульствовать»; об отношении апостола к любви Иоанна Богослова к еретикам и заповеди его, как должны относиться к ним верующие (2-е послание, 7-11). Не о лъстивой любви и гнилом «мире», о которых проповедуют теперь, говорит святой апостол, наперсник Христов, а о подлинной Христовой любви и Божием мире в Церкви, живущих и возрастающих в Ней единомыслием в Истине и охраняемых, когда это нужно, строгими мерами в отношении тех, которые поддаваясь действию греха и, тем нарушая благодатное единомыслие, отсекаются любовью от Церкви, дабы отстали от греха и вновь приобщились к спасительному церковному единомыслию в Истине. И эти спасительные меры воздействия, надо полагать, широко применялись во все апостольское время, несмотря на то, что Церковь в то время уже подвергалась гонениям, потрясалась ересями; и

апостолы нимало не заботились об объединении всех чисто мирским, компромиссным миром и нравственно разлагающею любовью, а оставаясь верными воле Христовой о «немирном брате», вытаскивали грешников из губительного огня строгими внешними, подсказанными истинною любовью мерами. Святой апостол Иуда, живший почти более всех апостолов и видевший исполнение предсказаний их о том, что «в последнее время появятся ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям», говорит: «Это люди, *отделяющие себя от единства веры*, душевные, не имеющие духа. А вы, возлюбленные, *назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божьей*, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, *для вечной жизни*». А как же они, истинно верующие, должны относиться к «душевным, не имеющим духа»? «К одним будьте милостивы, с рассмотрением; а других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте же со страхом, *гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью*» (18-23 ст.). Это заповедь апостола была завершительным выражением и общим свидетельством апостольской практики в великом и единственно ценном служении Христу и Его спасительному делу — охранению *единства* веры, живущей в Единой Истине, единства Церкви, хранящей Истину, и истинного христиански любовного отношении их спасения к верующим вообще и каждому в частности. Единство веры в Истине, отсюда единство Церкви нужно блюсти первее всего; только от нее истекает *любовь* Божья, подаваемая молитвою в Духе Святом, приводящая к вечной жизни. Поэтому верующим, ревнующим от вечной жизни, нужно прежде всего хранить чистоту, единство веры, делающей и обуславливающей Церковь *Единою*, и быть в Ней. Откол от единства веры, Единой Церкви, есть отпадение от спасительной веры, ведущее к жизни «душевной» с «нечестивыми похотями»; а это уже есть поругание святой веры как спасительного пути. Только в этой любви можно и должно проявлять свое братское попечение о колеблющихся, слабых и слабых своих братьях, пользуясь различными, подсказываемыми любовью к ним, мерами, *с рассуждением*, кому что нужно, не боясь почти до крайности строгих мер, до «гну-

шения одеждою, которая осквернена плотью». Такой дух положили строители Церкви в спасительный порядок земной жизни членов Ее, оставаясь верными заповеди Законоположника Христа о «немирном брате», действуя в Духе Святом. Не иным путем должны были действовать святые отцы на представлявших всю Церковь Вселенских Соборах, говоря, «не иным», ибо во хранении и продолжении его выражалась непрерывность, преемственность внутреннего церковного духа, положенного в жизни Церкви Христом и хранимого всегда силою Духа Истины. Составляя святые каноны и как бы обращаясь к святым апостолам, они вправе были сказать: «Не в одном ли духе мы действовали? не одним ли путем ходили» (2 Кор. 12:18). Веря в эту непреложную Истину, творцы святых канонов, сознавая себя умом и устами Церкви, одушевляемой Духом Святым, говоря о своих соборных постановлениях (догматических и канонических) и возвещая о силе и важности их, не скажу: *повторяли* благовестие апостольского Собора (Деян. 15:28), этого мало, а возвещали вместе с апостолами: «изволися Духу Святому и нам», ибо Церковь не только в своих основных началах есть жизнь всегда в себе ровная, «есть», а не «было», но и действенная, живая, не прерывающая связь, общение во Христе с основателями Ее и продолжателями их спасительного дела. Вселенская Церковь всегда смотрела на святые каноны как на волю Духа Святого и свою, согласно с первою, данные для охраны и указания истинного пути, Истинной Единой Церкви, вне которых — блуждание по кривым, пагубным путям. Они и создавались на Вселенских Соборах после предварительной, иногда долгой, упорной борьбы с еретиками и раскольниками, всегда богатыми в изобретении коварных путей и обольстительских способов, иногда грубо, а иногда тонко направлявшихся против спасительной Истины, создавались путем тяжелого жизненного опыта и утверждали для верующих как верные вехи на случай возникновения новой церковной смуты. Если были в истории Церкви частые нарушения их, то это были грехопадения, но не проявления отрицания значения и силы их. Как грех вообще, и отступления от святых канонов так расстраивали жизнь, так ее запутывали, деятели ее так

изнемогали в каноническом беспутстве, что не видели ни в чем спасения, возможности восстановить церковный мир, как только в подчинении себя и всей церковной жизни, указанной Духом Святым воли Его в святых канонах. На одном из Вселенских Соборов, когда еретики и сюда хотели внести свое каноническое бесчиние, святые Отцы громко говорили: «К канонам, к канонам». А теперь что?

Господь допустил Русскую Церковь до великой, именно канонической смуты, как страдавшую основным каноническим грехом — властвование над Нею мирской власти. В огне испытаний, храня истинную веру, Матерь наша Патриаршая Церковь осознав свой грех, уже твердо и неизменно зовет всех: «К канонам, к канонам». Там идут к канонам. За границей, на свободе от прежних условий, естественнее всего было бы установить надлежащий строй канонической жизни и первее всего с радостью откликнуться на призыв Матери: «К канонам». А вышло наоборот. Удержав старый порядок, поставив политику над Церковью, подчинив церковную жизнь политике, церковные деятели, а за ними и массы народные пошли каждый своим путем, практически поставив: «подалее от канонов», — хотя на словах это самоволие прикрывают канонами.

Я радовался, когда митрополит Евлогий ушел от Карловцев и возвратился в дом Матери. Но это возвращение на канонический путь оказалось только кажущимся таковым. В том он только искал оправдания для самого ухода из Карловцев, чтобы самому же продолжать тот же подчиненный политике церковный строй жизни. Поэтому, когда Матерь Церковь в лице митрополита Сергия и Священного при нем Синода призвали: «К канонам», — он не нашел в себе силы внять доброму призыву и удерживался на греховном пути непослушания канонической власти, пока это непослушание, за увольнением его от должности, не перешло в открытое противление, принявшее уже революционно-церковный характер. Отказав в послушании Высшей Церковной Власти, он стал искать поддержки своему противлению в народе, в низах, ступил на тот путь, которым обычно идет государственная рево-

люция. Вот этот-то путь строительства церковной жизни, свободной от святых канонов, воли Духа Святого, опирающийся якобы на волю народа, понравился иеромонаху Иоанну, оставившему Карловцев и перешедшему на службу пути митрополита Евлогия.

В распадное время легко обычно играют всякими высокими понятиями, льстиво относя их к народу, чтобы находить в нем опору для своих бесчинных действий. Митрополит Евлогий, прикрывая бесчиние своих действий, предпочел воле канонической Высшей власти волю управляемого им народа, играя великими словами — «Церковь», «тело Церкви». Народ — Церковь, народ — тело Церкви. Тело Церкви, народ, есть хранитель истиной веры; ему нужно внимать. В игре этими высокими словами он нашел призрачное прикрытие от законного действия канонической власти: Церковь-де не приняла этого акта; тело Церкви — народ — отверг его, ибо он — хранитель веры, он-де сознает и понимает, что правильно и что незаконно.

Тоже самое говорит и иеромонах Иоанн в № 2 своего «Бюллетеня за Церковь» в статье «Евангелические принципы в канонических отношениях»: «Внешняя правда закона пытается оградить и защитить жизнь Духа без *соучастия в принципах этого Духа*. Возможно ли это? Правильно ли это? Перед нами — один из примеров жизни Вселенской Церкви за последние годы: огромная паства митрополита Евлогия оказалась под двойным запрещением. Что должно было помочь, утешить, дать веру, показать истинную жизнь, то из каких-то далеких пространств отторгает, запрещает, убивает. Нельзя (митрополита Евлогия) судить вне паствы, рассекать то, что церковно связано. Надо учесть здесь ничто иное, как Церковь ни в первом, ни во втором запрещении это не было учтено с достаточной ясностью. И оттого — *неудача для запрещающих, умаление значения святых канонов и соблазн Церкви*. Паства митрополита Евлогия ясно увидела, что те, кто не считались с ней, так легко отъединив ее от своей полноты церковной при таких исключительно трудных и серьезных обстоятельствах церковной жизни, — те действительно не могут быть ее пастырями. И потому она осталась с митрополитом Евлогием».

Да, Христос повелел святым апостолам крестив «языки» научить их «блюсти (сохранять) вся елика заповедам». И Восточные Патриархи говорят, что *церковный* народ, *тело Церкви* является хранителем веры, а *учителями-то их святые апостолы и их приемники*. Значит, хранителем веры является *не всякий народ*, а только церковный. Мы знаем, что за еретиками и раскольниками шел народ, да еще в таком количестве, что казалось, что Истинная Церковь погибла. Но тот народ был вне Церкви, в области «язычника и мытаря», отлученный от Церкви за восстание против Истины. Народ церковный тот, кто живет в истинной вере и хранит ее как единственное в мире сокровище для вечного спасения. Но истинная вера имеет свое содержание — не только догматические Истины, но и то, что святые каноны суть воля Духа Святого, что они — не «внешняя правда закона», пытающегося «оградить и защитить жизнь Духа Святого», а наоборот нормы Духа Божия, принципы Его, оберегающие единство Церкви, спасительный путь для желающих вечной жизни. Церковный народ знает, что святые каноны обязательны для всех членов Церкви — для клира и мирян, и что противление им с какой бы то ни было стороны есть противление Богу или всей Церкви, принявшей их как волю Духа Божия; он знает, что иерархам для паствы, по желанию ли ее или по своему церковному усмотрению, дает Высшая Церковная Иерархическая Власть, она наблюдает за правильностью канонической деятельности иерарха в отношении паствы и в случае нужды (по причине ереси, раскола или другой какой-либо) устраняет виновного от места или подвергает его суду, несмотря ни на какую внутреннюю связь иерарха с паствою (так как она может быть нецерковной). Церковный народ знает, что противление Канонической власти, поступающей законно, канонически, по воле Божией, есть грех перед Богом согласно слову Спасителя: «Слушай вас, Мене слушает, а отменяя вас, Мене отменяется, а отменяющийся Мене, отменяется пославшего Мене». Или «из далекого пространства» (Московской Патриархии) недостаточно проявлено к митрополиту Евлогию с паствою, ему временно врученною, духовной помощи, утешения, поддержки «веры» (у

иеромонаха Иоанна «дать веру» — хороша характеристика, если это только — не пустая фраза), указания истинной жизни? Наоборот, именно оттуда-то, от Матери Церкви все это делалось с отменным христианским терпением; именно оттуда, когда митрополит Евлогий «хромал на оба колена», устроая церковную жизнь, больше думая о политической стороне своей паствы, предпочитая «Божьему кесарево», в течение двух с лишним лет, как это раскрыто мною в моей статье: «Церковный Парижский откол», не только указывали на наносимый его действием огромный вред страждущей Матери Церкви, но выясняли всю направленность взятого им пути, пути нецерковного; отсюда митрополит Евлогий должен был бы понять, что его политико-церковная деятельность не только вредит Церкви, но и через то замедляет спасение Родины; но он не уразумел этого, а быть может, не хотел уразуметь; «из далекого пространства», но *единства церковного*, духовного, именно во имя этого «единства», во имя «Божьего мира» в течении долгого времени прощалось ему многое; Мать терпеливо ожидала, когда сын Ее с детьми услышит Ее в доступных по тамошним условиям выражениях мольбу о послушании Ей для установки правильной церковной жизни во спасение себя, паствы и Родины; а здесь в разрезе с этой мольбой все больше и больше нарастало противление Ей, которое по духу апостольского церковного строительства (3 Ин. 9-10 ст.), должно было закончиться отрешением непослушного от места и призывом *через запрещение* к покаянию. Переход в юрисдикцию Константинопольского Патриарха был новым актом противления воли Вселенской Церкви, святым канонам. Может быть, митрополит Евлогий с окружающими его не мог противодействовать политиканствующему настроению своей паствы, как он обычно оправдывается в своем не чисто церковном делании, приведшем к такому концу, когда от него «из далекого пространства» настойчиво ожидали перемены политико-иерархической работы? Нет, когда митрополит Евлогий подчинился Константинопольскому Патриарху, и тот в той же краткой формулировке потребовал от него того, чего долго ожидала от него Московская Патриархия, то, что казалось невыполнимым, легко исполняется:

митрополит Евлогий молчит, политически не выступает. Когда Мать просила от него, он не нашел у себя сил к тому; а когда Сестра Матери, *незаконно* принявшая его к себе, потребовала того же, он смирился; не нашлось истинно свободного отношения ни к святым канонам, ни к Матери, не нашлось сыновнего чувства. Неканоническое дело оказалось не способным ни уразуметь, ни услышать канонического благожелательного, от воли Божьей идущего голоса; ему сродным оказался голос неканонического приказа, по принципу: «Подобное признается подобным», — и он подчинился ему не от свободного сердца, а по страху этого приказа. И можно ли здесь говорить об умалении святых канонов? В таком случае и Церковь, действуя в духе святых Апостолов, умаляла святые каноны, когда во имя их отлучала от Себя еретиков и раскольников? Так можно говорить только, не имея канонического сознания. Это и есть у отца Иоанна, ибо для него имеют одинаковую силу запрещение митрополита Евлогия неканоническим Синодом Карловацким и каноническою властью Московской Патриархии. При таком церковном настроении, когда нет различия между Божью волею и человеческой, между правдою и неправдою, между Истиною и ложью становится понятным такое оправдывающее греховное дело заключение: паства митрополита Евлогия увидела, что Московская Патриархия не может быть ее пастырями и осталась с митрополитом Евлогием.

Когда утрачивается церковный характер деятельности, то деятели на церковной ниве сходят на путь мирской приспособленности, которая чаще всего выражается в лести слабостям человеческим. Много отец Иоанн наговорил с точки зрения истинно церковной лести в отношении к пастве митрополита Евлогия (не знаю, может быть это его искреннее убеждение, однако чуждо канонического сознания): она — Церковь, тесно, до неотделимости, очевидно, благодатно связана, с митрополитом Евлогием; ее архипастыря нельзя было судить «вне паствы», что она-то, видя, что «с нею не посчитались» среди трудных обстоятельств, уразумела, что деятели «из далекого пространства» не могут быть ее пастырями. Церковное строительство в основе для себя нуждается в правде. Лесть вредна. Если

многие иерархи, вследствие ослабленного канонического сознания, вступили на неканонический, самочинный путь, то что же можно сказать о мирянах вообще? Разве не слышен мирянский голос: мы канонов не знаем, в этом отношении мы народ темный, идем за архиереями, священниками. Разве это преувеличение? Разве это не факт? Это голая действительность. Да, народ должен быть телом Церкви, хранителем Ее духовного здоровья, как члены тела человеческого, заботятся и хранят здоровье всего организма. А когда заболевает какая-то часть тела, то опытные в простых, но действенных медицинских средствах сами себя свое тело лечат известными им лекарствами; но таких немного, а в большинстве обращаются к докторам и в восстановлении своего здоровья, в охране его следуют за медиками, притом ищут и обращаются к известным своим опытом докторам.

Но в церковном деле, к сожалению, видим не то. Сами доктора, руководящий паствою иерарх, священники, за ним пошедшие, преподнесли пастве духовную болезнь, смуту, противление воли Божией, выраженной в канонах, и паства легко пошла за ними, внимая нецерковной агитационной печати, подменивший церковное дело политикой. Паства почти пассивно пошла за своими руководителями, нисколько не стараясь узнать, в чем суть церковной смуты, прав ли с канонической точки зрения митрополит Евлогий, не подчиняясь законным указаниям Высшей церковной власти, и каковы ее права и обязанности в этом великом деле, церковной смуте. Она не поддержала митрополита Евлогия на законном пути его отношения к законной Высшей церковной власти, наоборот, как бы ободрила его на незаконном пути, объединяясь с ним в созданной им смуте, а представители ее, члены Епархиального сбора, восстановили его в лишенных законной властью правах управления епархией. И все это оттого, что руководитель паствою, несомненно, хорошо сознававший неканоничность своего дела, толкнул его на незаконный путь, и она, доверившись ему и другим немногим его сотрудникам, пошла за ними и закрепила иерарха в расколе. Можно ли назвать Церковью такую паству, которая не знает церковного пути и

устремляет к охранению неканонической дебри? Тогда нужно назвать истинною Церковью всякое еретическое раскольникове общество, восстающее против Истины Христовой, а Церковь, оставшуюся верной Истине, ложною, ибо двух истин в одном отношении не может быть. Сохранилось, уцелело единство между архипастырем и паствою, но нецерковное, неблагоприятное. Это признает, по-видимому, и отец Иоанн в незаметно для него оброченной фразе: «Паства митрополита Евлогия ясно увидела, что те, кто не посчитались с ней, так легко отъединив ее *от своей полноты Церковной...*». Какая паства и где она находится, если она отъединена «от полноты Церковной» теми, кто в ней пребывает (в своей полноте), и кто имеет право это сделать?

«Нельзя судить митрополита Евлогия вне паствы»? Какие же каноны указывают на то, чтобы суд над иерархом был совершаем среди паствы? И сам митрополит Евлогий в этом не винит Московскую Патриархию, а только в том, что его там лично не выслушали. Но Патриархия только передала его суду, т.е. будущему иерархически-соборному, а сама она применила к нему предсудебные, нужные по церковному усмотрению, меры.

Святые Каноны как определения Вселенских Соборов, выразителей Вселенской Церкви, как это ясно само по себе, суть нормы, воля Церкви всей, данная для себя же, для все Церкви. Следовательно, каждая Поместная Церковь должна подчиняться им, не нарушать их, чтобы быть в чистоте Вселенской Церкви. Понятно, если бы какая-либо Поместная Церковь, помилуй Бог, создала свои правила, каноны *в противоречие* канонам Вселенских Соборов, воли всей Церкви, и стала бы ставить свои выше Вселенских, тогда, конечно, она становилась бы на путь *папизма*, ибо Римский папа считает свою волю, как единственно непогрешимое учение, выше Вселенских Соборов, определения которых подлежат утверждению или неутверждению его. Каким же образом митрополит Сергей со Священным Синодом, в определениях только и опирающиеся на святые каноны, основные из которых часто нарушались Константинопольскими Патриархами в отношении самостоятельной Русской Церкви, практикует папизм? А что

же делает в таком случае отец Иоанн, отрицая принципиальное значение святых Канонов, для устройства внешней жизни Церкви? Не анархизм ли церковный? Ведь от этого уже недалеко до того, чтобы коснуться греховно уже и самого Существа Церкви, как Единственного Спасительного Ковчега. Мне пишут, что в лютеранском собрании (в Лемго), где было более 1000 человек, он сказал: «Дух Божий оставил Церковь с ее великолепием; а вот здесь я ощущаю в сердце веяние Духа Божия». Только не сказал, какую Церковь он имел в виду. Но у слушателей могло явиться представление, что речь у него шла о Православной Русской Церкви. Я боюсь даже подумать, что эта брошенная в лютеранском собрании фраза была его убеждением. Но необдуманная игра словами свидетельствует о том, что произносящий их стоит не на церковной почве, а на чисто мирской, где люди стараются говорить другим приятное, льстить в ущерб даже Спасительной Истине. Здесь нужно помнить слова святого апостола Иоанна Богослова: «Всяка лжа от Истины несть» (1 Ин. 2:21).

Как видно, я много написал по поводу отца Иоанна, именно по поводу, а не о нем. О нем я Вам скажу, что он без надлежащей церковной тренировки принял священство и монашество в то время, когда в заграничной Церкви колебались канонические устои и открылась возможность самочиния. Это явление подошло к его высокому мнению о себе, и он легко стал на путь «свой», а не церковный. Пока для него, мне кажется, нет никакого авторитета; пока этот авторитет — он сам. Но может быть, как и Вы говорите в письме, со временем все пройдет, и Господь приведет его на путь покаяния, о чем нужно молиться и чего желать.

Написал я Вам, и не лично, а для всех нам присным по церковному сопребыванию, чтобы уяснить Вам путь истины, чтобы все Вы отбросили малодушие и твердо пребывали в Истине и, уразумев Ее, приобщали к своему уразумению и других. Мирствуйте во Христе.

«Могущему соблюсти Вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости, Единому премудрому Богу, Спасителю нашему через Иисуса Хри-

ста Господа нашего слава и величие, сила и власть прежде всех веков ныне и во веки. Аминь» (Иуды 24-25).

Митрополит Елевферий.

**3. Копия письма ей же протоиерея Григория
Прозорова, настоятеля русского православного
прихода в Берлине:**

от 21 / 8 февраля 1931 года,
г. Берлин.

Достоуважаемая Татьяна Савельевна!

Три года тому назад, когда Православной Русской Патриаршей Церкви в Берлине пришлось переживать трудные дни, люди, обуреваемые духом раскола и неразумением церковной Истины, посягнув на честь и права своей Матери Церкви, лишили наш приход храма Божьего. Во имя церковного дела необходимо было как можно скорее создать дом молитвы и засвидетельствовать незыблемость существования Патриаршего Прихода в Берлине.

В сознании своего церковного долга, вы немедленно внесли свою особую лепту — устройство богослужений прихода в своем доме, — лепту, бывшую тогда нужнейшим и ставшую необходимейшим камнем в новом здании нашего прихода, в преддверии Великого Поста лишенного общественной молитвы.

Все эти годы вы пребывали нашей усердной сомолитвенницей и многообразной сотрудницей в приходских нуждах, способствуя делу Православной Русской Патриаршей Церкви в Берлине.

Ныне вы покидаете нас, вступая на новый жизненный путь, полный трудностей и забот, и лишений. Да поможет вам Господь Бог. Мы верим, что и в дали от нашего храма, вы останетесь нашей постоянной молитвенной сотрудницей и верной помощницей в общем церковном деле.

Сей же Образ Пресвятой Пречистой Божией Матери, нашей Усердной Заступницы и Скоропомощницы у Престола Сына Своего, Господа нашего Иисуса Христа, да сопутствует Вам на новой жизненной стезе!

Примите его в благословение и молитвенную память от Православной Русской Патриаршей Церкви в Берлине, и в благодарность за жертвы и труды, особенно же, в самые тяжелые дни существования Патриаршего прихода в Берлине.

В день Боголюбской иконы Божией Матери.

*Настоятель прихода
митрофорный протоиерей Григорий Прозоров.*

92

**Письмо митрополита Елевферия
митрополиту Сергию**

между 19 и 26 июля ст. ст. 1932 года,
г. Каунас.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка, милостивейший Архипастырь и Отец.

Недавно библиотекарь Сербского Святейшего Патриарха Варнавы⁸ по поручению последнего в своем письме ко мне просил, чтобы я, в свою очередь, попросил Вас, не можете ли Вы через меня присылать Патриарху информационные материалы о жизни и работе Православной Церкви в СССР. Патриарха интересуют: 1) распоряжения Высшей Церковной Власти, 2) Епархиальной, 3) Церковная печать (журналы, газеты, листки и т.п.), 4) новые книги по церковным вопросам в СССР. Если Вам благоугодно будет удовлетворить его просьбу, то Патриарх, пишет библиотекарь, будет Вам очень благодарен.

Слава Богу, что хотя один и виднейший Предстоятель автокефальной Церкви освободился до некоторой степени от того тумана, которым окутывали, да и теперь еще продолжают, сознание его и других Предстоятелей своими неправильными осведомлениями о положении и деятельности Вашего Высокопреосвященства и Синода, а также о каноническом состоянии Патриаршей Церкви наши «церковные смутяны». Я бы очень хотел, чтобы Вы по возможности пошли навстречу его просьбе. Сербская Церковь теперь, после объединения Ее, по-видимому, организу-

ется на несколько новых для Нее началах, канонических. Естественно Главе Ее, воспитаннику нашей высшей духовной школы под Вашим водительством и доселе относящемуся к Вам как духовному отцу, не только интересоваться жизнью нашей Великой Патриаршей Церкви, но и по возможности руководствоваться у себя административными распоряжениями Вашего Высокопреосвященства. Не знаю, есть ли у Вас какие-либо другие журналы, кроме «Журнала Московской Патриархии», но если и нет, то Патриарх, думаю, был бы очень доволен, если бы Вы благословили ему выслать все номера издаваемого Вами журнала. Духовная связь, могущая через то возобновиться между Вами и Патриархом, в какой-то мере содействовала бы погашению Карловацкого раскола.

На днях я получил письмо от Архиепископа Вениамина, в котором тот сообщает мне, что один еще некрещеный еврей, очень горячий его почитатель, раньше живший во Франции, где первый и видел и беседовал с ним, ныне находящийся в Америке, просит владыку на время приехать туда и прочесть несколько лекций о нашей Патриаршей Церкви, так как там, как и везде, живут о ней представления превратными и некому их исправить. Визу, проезд туда и обратно, содержание там оплачивают некоторые ревнители Истины и просто интересующиеся состоянием Патриаршей Церкви. В том же письме из Америки упоминается, что, по слухам, будто Митрополит Платон против приезда Архиепископа Вениамина. Последний просит меня доложить о том Вашему Высокопреосвященству на Ваше усмотрение, что этим и делаю. Архиепископ Вениамин хотел бы этой поездкой воспользоваться для сбора там денег на покрытие тяготящего его типографского долга (600 долларов). На случай Вашего согласия на эту поездку архиепископ Вениамин спрашивает — не будет ли от Вас какого-либо специального поручения митрополиту Платону или какого-нибудь другого церковного распоряжения.

Мне лично представляется поездка в Америку Архиепископа Вениамина малоцелесообразной. Митрополит Платон как-то в письме к нему сказал, что он ни на минуту не отрекался ни от митрополита Петра, ни от

Вашего Высокопреосвященства. Так ли это обстоит там в действительности, я не знаю; скорее склонен думать, что так, хотя в действиях своих он, может быть, и допускает что-либо несоответствующее своему заявлению; но это можно счесть ошибкой по большому доверию к себе, чем к обязательству иметь основой деятельности святые каноны. Во всяком случае, Митрополит Платон и в письмах ко мне никогда не говорил ничего против Патриархии и общения с Нею в лице Вас. В таком случае приезд Архиепископа Вениамина в епархию Митрополита Платона едва ли был бы каноничным и, несомненно, вызвал бы новое церковное осложнение среди бесчисленных там церковных взаимно враждующих группировок, которые, по сообщению оттуда, так расстроили там церковную жизнь, что храмы мало посещаются верующими.

Допустим, что Архиепископ Вениамин, заручившись от Вас надлежащим разрешением на поездку, образовал бы в Америке специально Патриаршую общину (не думаю, чтобы сразу же была большой), но через месяц пребывания там возвратится, согласно его предположению, в Париж; община без епископа несомненно разбредется и перестанет существовать; а это было бы крайне нежелательно и недостойно нашего церковного дела. Едва ли он соберет там и денег, ибо для Америки обычного времени дать сбор в 600 долларов совершенный пустяк; но при современном финансовом и экономическом кризисе, как пишут оттуда, имеющие деньги держат их туго завязанными в карманах. Я уже не говорю о том, что 2-х месячное (месяц на проезд туда и обратно, месяц там) отсутствие архиепископа Вениамина как иерарха может сказаться невыгодно на церковной жизни в Париже. Обо всем этом я ему уже написал.

Из Берлина отец протоиерей Прозоров мне сообщает, что у него отпадений в приходе нет; наоборот, показываются в храме некоторые новые личности, хотя только в нескольких единицах. Вообще, нужно сказать, что наше дело как служение Истине туго понимается, еще туже воспринимается; пока осмысленно и твердо преданных ей во всем нашем зарубежье наберется 200-300 человек. Показателем неким этого может служить отношение к

нашему журналу «Голос», исключительно служащему Церковной Истине: не только мало читают, но многие из читающих прямо раздражаются его содержанием, которое будто бы только поддерживает церковную смуту, расхождение, разлад между иерархами, что-де нам, мирянам, уже очень надоело. Как видите, совсем противоположное понимание сущности дела и нашего ему служения. Трудно подымать такую ношу, ибо Истина «нудится», подвигом воспринимается. Если нет тяги духовной к Истине, нет и борения духа; а без этого Христов меч не проникает в дух; поэтому, почти все ищут мира не Христова, а плотского, мирского, который едва ли найдут, ибо и он прилагается Христом, но только тогда, когда искание Царства Божьего становится для души на первом месте.

Почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство засвидетельствовать мое во Христе братское приветствие с искренней просьбой о молитве о мне и сущих со мною, всем членам иерархам Священного Синода и пожелания добре здравствовать и право править Слово Истины.

Преподайте, Ваше Высокопреосвященство, Ваше архипастырское благословение членам нашего Епархиального Совета, клиру и мирянам, чтобы они были в единомыслии со мною и Вами. Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею пребывать с искреннею любовью и глубоким чувством преданности Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

Митрополит Елевферий.

**Письмо митрополита Сергия
митрополиту Елевферию**

от 26 июля/8 августа 1932 года,
Москва.

Высокопреосвященнейший и дорогой Владыко!

Сердечно благодарю Вас за поздравление меня с ангелом и за Ваши мне благожелания по этому поводу. Обычно я на эти дни уезжал в Нижний. Но на этот раз

изменил своему обычаю и остался в Москве. Находившиеся тогда здесь святители, Московское духовенство и паства утешили меня своею отзывчивостью и своим многочисленным участием в церковных службах.

Кстати, был тут и некоторый отзвук заграничной церковной жизни. По окончании службы, когда я благословлял народ, среди толпы подошла какая-то барыня и выразила свое огорчение, что у нас нет церковного единства. Оказалось, она из Берлина. Я сейчас же указал ей на отца Григория Прозорова как верного представителя нашей Церкви. «Нет, мы остались с митрополитом Евлогием». — «Значит, мол, Вы сами от нас отделились и нарушили единство». — Барыня отошла.

Ваше сообщение о деятельности в Берлине князя Шаховского явилось как бы комментарием к разговору с этой барыней. Может быть это — одна из уловленных «сверхканонической любовью».

Вполне понимаю и разделяю скорбь Вашу и отца Прозорова. Что делать? Блестящая внешность всегда легко уловляет неутвержденные души. Думается только, что правда с течением времени все-таки даст себя знать. И сам отец Прозоров, оставаясь до конца верным, получит утешение от той же своей, теперь так неустойчивой и так его огорчающей паствы.

Книгу Стратонова⁹ я прочитал с большим интересом. Конечно, есть в ней и ляпсусы. Например, будто бы покойный Патриарх в самый день смерти ездил на какое-то очень ответственное заседание. На самом же деле в этот день (Благовещение) из-за осложнений с флюсом Патриарх отказался даже от назначенной службы и все время оставался в больнице. Туда вечером приходил к нему с делами митрополит Петр.

Но это — мелочи. Общий же вывод о книге: нужно очень благодарить Стратонова за его умелое и столь решительное разоблачение наших заграничных церковных смутьянов.

Преосвященные Члены Синода шлют Вам взаимный братский привет. Просим Ваших молитв.

С любовью и преданностью остаюсь Вашего Высокопреосвященства

Сергий, Митрополит Нижегородский.

P.S. У нас здесь как-то зашла речь о Н. Н. Глубоковском¹⁰. Как теперь его здоровье? Как и где он проживает? Очень бы были мы Вам благодарны, если бы Вы сообщили нам его почтовый адрес.

94

**Письмо митрополита Сергия
архиепископу Вениамину**

от 26 июля/8 августа 1932 года,
Москва.

Дорогой Владыко!

Сердечно благодарю Вас и Ваших ближайших сотрудников по Парижу за поздравление, за молитвы и благожелания мне по случаю дня моего ангела.

Дай Бог и Вам всем в мире и единомыслии, друг друга тяготы носяще, преуспевать на Вашем очень нелегком церковном поприще трудиться над нивой, чрезвычайно много обещающей в будущем, но в настоящем требующей великого самоотвержения и труда.

Получил я поздравительный привет также из Ниццы. Мои именины там совпали с устройством церкви. Адреса не сообщают. Поэтому будьте добры передать им мою благодарность за их теплый привет. Разделяю их радость по поводу устройства ими своей церкви и молитвенно желаю им не смущаться своею малочисленностью, но возрастать в благодати Божией и внутренне, и внешне.

Прошу Ваших молитв.

Сергий, Митрополит Нижегородский.

95

**Письмо митрополита Елевферия
митрополиту Сергию**

от 18/31 августа 1932 года,
г. Каунас.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко, милостивейший Архипастырь!

246

Ваше письмо — ответ на мое поздравление Вас с ангелом я получил своевременно. Очень благодарю Вас за него. Оно дало не только мне и сущим со мною много утешения, но и Архиепископу Вениамину, которому я послал копию, а он для осведомления прислал мне подлинник Вашего письма к нему. Что нужно из Вашего письма, я сообщил профессору Стратонову и отцу Прозорову для общего суждения. Стратонов очень желал бы, чтобы его книгу прочли казанцы, например епископ Питирим¹¹ и еще какой-то (имя забыл), присутствующий в Синоде. Книгу эту напечатало издательство «Петрополис», но, как слышно, потерпело убыток: наша эмигрантская пресса благоразумно умолчала о появлении книги, вследствие чего она плохо распространяется. Это издательство раньше охотно хотело напечатать мою «Неделя в Патриархии»¹², а теперь отказалось, боясь нового убытка. Что ж? Воля Божия!

В мире церковном пока нет ничего особого. В одной газете я прочел, что Сербский Патриарх Варнава служил литургию в Русской Церкви и в своей проповеди призывал всех объединяться около Матери Церкви. Если верно, то это уже большой поворот к должному. Еще в письме ко мне он говорил, что в Сербии нашло себе приют высшее заграничное церковное управление (карловчане), а теперь о нем умолчал и указал на канонический путь. Наш «Голос»¹³ различными путями попадает в разные места Сербии к эмигрантам и пробуждает души, зовя к Матери-Церкви. Мне пишут, прося не забывать их, присылать им «Голос» и все другое, что говорит о жизни нашей Патриаршей Церкви. Из одного города просят, чтобы я испросил у Патриарха Варнавы разрешение организовать патриархистам в Патриаршую общину, надоели им и карловчане и евлогиане с их неправдами о Матери-Церкви. Оттуда ли сообщают, что сербские священники в нашем русском деле стоят на стороне Вашего Высокопреосвященства и против митрополитов Антония и Евлогия.

В Белграде бывший главный секретарь (обер-прокурор) карловацкого синода Махароблидзе¹⁴ издает журнал «Церковное обозрение», в последнем номере которого, напечатанном еще до отмены «Просинода», между прочим,

говорит о проектах автокефальных церквей к ликвидации нашей заграничной церковной смуты. По одному из них (об одном пока он писал) предполагалось признать Главой Русской Церкви Ваше Высокопреосвященство, т.е. признать Русскую каноническую Церковь — Патриаршею, Митрополитов Антония и Евлогия уволить на покой с предоставлением им местожительства, где они пожелают, даже и на Афоне; приходы, находящиеся на территориях Автокефальных Церквей, подчинить последним, а Западно-Европейские или ведению Константинопольского Патриарха, или мне, Литовскому Митрополиту; Латвийскую, Эстонскую, Финляндскую и Сибирские епархии и Японскую признать автономными. О Польской не упоминается, вероятно, потому, что ее положение считается каноничным. Можно думать, что этот проект создан Сербской Патриархией. Как изволите видеть, наряду с хорошими желаниями и намерениями есть и каноническая мешанина, в желании подчинить Западно-Европейские приходы Константинопольской Патриархии видится какой-то неканонический компромисс. В раздаче автономии русским епархиям, без определенной воли на то нашей Патриаршей Церкви, есть вторжение во внутренние дела Ее. Всякая уступка здесь дала бы для нашей Церкви нежелательный прецедент к распоряжению Ее делами. Так мыслят создатели проекта, быть может, потому, что не знают Вашего взгляда на положение Латвийской, Эстонской, Финляндской и других епархий. Это умолчание создает везде в эмиграции, отсюда, думается, и в Автокефальных Церквях не только неправильное представление дела, но даже преткновение. В эмиграции существует определенное мнение, что все указанные епархии живут на каноническо-автономном начале. Мне самому в бытность в Париже приходилось в профессорской среде выяснять это заблуждение, то есть, что ни Латвийская, ни Эстонская, ни Финляндская, ни Польская не имеют законных автономных прав, что последние три все, чем пользуются, получили без воли Русской Церкви от Константинопольской Патриархии, а последняя, никому не подчиняясь, в каноническом смысле висит в воздухе. Всех блазнит видимое неодинаковое отношение Патриархии к этим самочин-

ным отделениям: митрополита Евлогия, говорят мне, запретили, карловчан исключили из состава Патриаршего клира, а те, в том же виновные, живут, как бы признанные в своих незаконных правах. Трудно отвечать на такие возражения без Вашего определенного указания. Мне кажется, что Вашему Высокопреосвященству следовало бы высказаться по этому вопросу, тем более, что, с канонической точки зрения, все они находятся в Вашем ведении. Во всех этих самочинных отложениях много живет русских. В душах подавляющего большинства политическое начало еще не уступило церковному, вследствие чего еще не побеждено подозрительное, если не сказать больше, отношение к Патриархии, однако, по-видимому, нет прежней враждебности к Ней, а это говорит уже о некотором повороте душевного отношения к истине. Это, в свою очередь, обязывает Высшую власть к известному канонически спасительному попечению о пастве. Кое-где даже обостряется церковное отношение между православными русскими и меньшинством православным главенствующей нации. Это особенно выразилось в недавнем, еще продолжающемся конфликте в Эстонии. Здесь две епархии — эстонская и русская. Первая возглавляется Митрополитом, поставленным Константинопольским Патриархом (первоначально Архиепископ, дано нашим Патриархом), последняя — русским иерархом. Высший административный орган, орган управления — смешанный «Собор», исполнительный — такой же «Синод». Глава Церкви митрополит Александр¹⁵, он же представитель «Синода» и, как это ни странно, ему присвоено право утверждения постановления «Собора». Вероятно, это в той цели, чтобы не допустить в разные церкви что-либо русское, невыгодное для Эстонской, как это и было с постановлением «Собора», бывшего в июне сего года.

Первым иерархом русской епархии — церкви был Архиепископ Евсевий (Гроздов)¹⁶, умерший, кажется, года два тому. В Русской епархии находится древнейший русский Печерский монастырь (Псковской губернии). После Архиепископа Евсевия епархией временно управлял настоятель Печерского монастыря епископ Иоанн¹⁷, эстонец, в душе патриархист. В течение последних лет довольно

ясно определилось, что Митрополит Александр, под влиянием группы эстонцев, хочет эстонизировать Печерский монастырь, а через него в этом духе влиять на окружающее его русское население. Епископ Иоанн, насколько можно, препятствовал этому. Представители русского меньшинства это поняли и держались за него, проводя его даже в Сейм. В этом году было предрешиено на «Соборе» утвердить выбранного на русском Епископском Собрании кандидата во епископа Нарвского (Нара — кафедральный город русской епархии). Епископ Иоанн по понятным соображениям снял свою кандидатуру и члены Епископского Собрания единогласно избрали протоиерея Остроумова, бывшего настоятеля в городе Луге, старостильника, в душе патриархиста. «Собор», право которого только утверждать избранного, а не отклонять, открытым голосованием (!) не утвердил пр. Остроумова под предлогом незнания им эстонского языка и назначил Нарвским епископом епископа Иоанна. Смысл придирки и всего дела для всех ясен — убрать из Печерского монастыря епископа Иоанна и назначить нового, угодного эстонской партии настоятеля.

Епископ Иоанн отказался, мотивируясь тем, что «Собор» присвоил себе непринадлежащие права; русские депутаты настаивали на своем кандидате и решили, кажется, апеллировать в Константинополь. Отношения двух частей Эстонской церкви-епархии обострились. Неизвестно, чем окончится дело. По газетным отзывам о депутатах Эстонской церкви и их деятельности, церковная жизнь модернизируется. (Эстонцы как-то еще не совсем забыли лютеранство.) Трудно гадать, как отнесется к этому Константинопольская Патриархия. Но всего естественнее было бы заявить свои высшие права Московской Патриархии. Но как и что сделать? Пропущено много времени. Русские (*voles polens*) привыкли обращать свои взоры не к Матери Церкви, их не отделившей, а в Константинополь, их пленивший. Быть может, тут надлежало бы действовать издалека. Если верить тому, что Сербский Патриарх повернул линию своего отношения к Русской Церкви на Патриархию, то, может быть, было бы полезным для дела Вашему Высокопреосвященству пояснить ему или лично,

или через меня взгляды Патриархии на каноническое положение лимитрофных церковных самоотделений, чтобы он знал действительное их каноническое состояние и с ними ознакомил представителей остальных Автокефальных Церквей. Первое даже имеет большее значение, чем последнее, ибо его голос в среде автокафельных предстоятелей имеет немалое значение. Во всяком случае, над вопросом выяснения своего отношения к этим автокефалиям, автономиям, мне кажется, нужно бы остановиться.

О созыве «Просинода» пока еще не слышно. Публикование Ваших актов по вопросу о соединении Англиканской с Православной Церковью в известной мере подорвало в глазах англикан престиж спешившей с положительным решением дела Константинопольской Патриархии и более-менее несколько охладило ретивость в нем и англикан.

Жизнь Парижского прихода, в общем, идет удовлетворительно. Беда в недостаточном количестве священнослужителей. Основателями церковной жизни были монахи. Следовало бы создать для них подходящие жизненные условия — возможность быть собою, уединиться, сосредоточиться, но как раз этого-то там и нет. Архиепископ Вениамин по своей доброте в небольшое помещение Подворья принимает почти всех, кто просится туда — по безработности и другой причине. Хотя таковые принимаются на время, но все же оттого подворье теряет характер монашеского общежития и делается в некотором роде «ночлежного». Привыкшие к иным, хотя и к скромным условиям жизни, монахи тяготеют наличным общежитием и стремятся уйти в другие места: ушел иеродьякон, уходят два иеромонаха, один из которых был с самого начала подворья. А за уходом их приходится посвящать во священники может быть даже мало отвечающих цели нашей деятельности. Горящих духом деятелей мало. Остается одна вера в действенность Истины, в Бога, Который совершает свое дело через наши общие немощи.

В Берлине отпадения почти нет, но жизнь неоживленная. Иеромонах Иоанн — молодой, живой, энергичный. Эти качества деятелей почти всегда привлекают к себе. Поэтому наши и бояться за свой приход. Отец протоиерей

Прозоров — умный, твердый, но все же 68-ми лет; в нем — опыт, но активной энергии мало. А митрополит Евлогий прислал в Берлин в помощь иеромонаху Иоанну еще какого-то молодого иеромонаха Мануила. Но в наше бурное время — что лучше? Корабль ли, твердо стоящий на якоре, или снявшийся с якоря, несущейся по волнам? Пока море не успокоится, пожалуй, лучше первое.

Николай Никонорович Глубоковский пока здравствует, насколько это возможно в его годы при нелегких условиях жизни. Он — в Болгарии, в Софии, профессором богословия в университете. Весной этого года министр просвещения, ввиду финансового кризиса, решил закрыть богословский факультет. В защиту факультета выступили Синод и профессора вообще в отстаивание автономных прав университета и богословия в своих личных интересах. Пока неизвестно мне — окончилось ли дело и чем окончилось. Поможет Бог, если бы это произошло, то Николай Никонорович оказался бы в безвыходном материальном положении. Прошлого лета и теперешнее, вероятно, он прожил на даче в Сербии у Патриарха Варнавы, своего ученика. Он, конечно, будет утешен, если Вы соблаговолите написать что-либо ему. В номере июнь — июль «Голоса» напечатана его статья об иерархической преемственности в Англиканской Церкви. Я уже третье лето живу у одного доброго русского старичка-генерала на даче, в совершенно глухом уголке, вдали от всяких дорог. Приезжал ко мне мой сын и прожил около месяца. Хожения по полям и лесам, бесконечные разговоры замедлили написание этого моего к Вам письма.

Прилагаю при сем доклад Архиепископа Вениамина Вашему Высокопреосвященству. В сопроводительном своем ко мне письме он пишет: «1) Я не уверен в успехе дела, потому что, сколько известно, имущество церкви на рю Дарю записано судебным порядком на имя общины. 2) Нужно ожидать очень сильного противодействия и даже вражды со стороны евлогийан, а через это возможно уменьшение богомольцев и в нашей церкви.

В заключение прошу иметь в виду, что письмо это (к Вам) написано мною в совершенной тайне, даже для своих (кроме нашего старосты) по причинам понятным, а

в частности потому, что среди нашей общины эта мысль может вызвать преждевременный испуг и даже протест. Эти соображения, по-моему, нужно серьезно иметь в виду. Когда я еще был в Париже, то к мысли об этом процессе высказывались наши отрицательно. К тому же, для сомнительного в успехе процесса нужны деньги, а их-то у нас нет. Со своей стороны — начинать дело без денег и более или менее твердой надежды я считаю несвоевременным.

Прошу Ваше Высокопреосвященство засвидетельствовать мой братский привет всем членам Священного Синода и мою покорнейшую просьбу к ним о молитве за нас. Почему-то в составе Синода нет Архиепископа Филиппа¹⁸? — жив ли он? Чтобы соответственно поминать.

Да хранит Вас Господь в добром здравии и благополучии.

Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею со всепреданнейшей любовью к Вам остаться Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский.

Адрес Н. Н. Глубоковского: Bulgarie, Sofia. Duchovnaia Akademija, professor N. Glubokovski.

Академией называется только здание, в котором он живет.

**Письмо архиепископа Вениамина и старосты
Трехсвятительского подворья П. П. Шостаковского
митрополиту Сергию**

от 20 декабря ст. ст. 1932 года,
Париж.

Ваше Высокопреосвященство!

Клир, церковный староста и прихожане Трехсвятительского подворья в Париже вместе со мною приносят Вашему Высокопреосвященству почтительнейшие и сердечные поздравления с торжественным праздником Рож-

дества Христова и молят Господа Бога, да ниспошлет Вам здоровья и сил на долгие годы, и да поможет Вам нести бремя Вашего трудного архипастырского служения на пользу и укрепление родной Матери Церкви, и на радость всех верных чад Ее.

Со своей стороны, лучший дар, который мы можем Вам поднести в этот день, заключается в сообщении о том, что наш патриарший приход в Париже духовно все больше и больше объединяется и крепнет, между тем как сознание греховности раскола, хотя и медленно, и с трудом, но начинает понемногу проникать в эмигрантские массы, отколовшиеся от родной Церкви.

В преддверии Великого Праздника и в день поминовения отца Иоанна Кронштадтского приход наш имел радость получить декабрьский номер журнала Московской Патриархии и в нем портрет Вашего Высокопреосвященства. Ввиду большого количества лиц, желающих иметь с него копию, осмеливаемся просить прислать нам фотографию Вашего Высокопреосвященства для снятия с нее копий.

Испрашивая святых молитв Ваших, остаюсь Вашего Высокопреосвященства преданный послушник, любящий

*Архиепископ Вениамин,
церковный Староста Трехсвятительского подворья
Павел Шостаковский.*

**Письмо иеромонаха Афанасия (Нечаева)
и прихожан Ниццкой общины Русской Православной
Церкви митрополиту Сергию**

от 25 декабря ст. ст. 1932 года,
Ницца.

Ваше Высокопреосвященство, милостивый Архипастырь и Отец, Владыка Сергей.

Приветствуем Вас сердечно с Великим Праздником Рождества Христова, из нашего далекого, маленького Ниццкого православного очага и радуемся сознанию духовной

близости с Вами и великой нашей Матерью Церковью. Надеемся и Вас обрадовать милостью Божией к нам, что не напрасно мы сохранили этот очаг Истинной Церкви здесь, ибо видим признаки его умножения. Особенно радуемся возникшей неожиданно возможности прославить и здесь, на чужбине, столетие кончины дивного угодника Божьего и молитвенника за нас всех грешных преподобного Серафима Саровского, в честь которого, здесь, создается часовня-церковь на прилегающей к Ницце, горе, откуда открывается чудный вид вокруг, наподобие Афонского. Благословите Вы нас, Дорогой наш Владыка в этот святой день из далекой, любимой нашей Родины и благословите начинание сие. Туда мы отправимся паломничеством в день столетия преставления любимца Божией Матери и всей земли русской. Там полагаем основание братству имени преподобного, и отсюда ожидаем исполнения Его прозорливых пророчений. Усердно молим всегда Господа о даровании всем возглавителям Церкви Христовой духовной силы («вся могу в укрепляющем меня Иисусе!») и помощи. Просим Ваших святых молитв и благословения.

*Иеромонах Афанасий
и члены прихода.*

Примечания

¹ Архиепископ Иоанн (в миру Дмитрий Алексеевич Шаховской, 23.VIII.1902-30.V.1989). Родился в Москве в семье князей Шаховских. Обучался в Императорском Александровском лицее. Образование продолжил в университетах Парижа и Лувена. Студентом издавал журнал «Благонамеренный». В 1926 г. совершил паломничество на св. гору Афон, где 5 сентября в русском, во имя святого великомученика Пантелеимона монастыре принял монашеский постриг. По возвращении обучался в Париже в Свято-Сергиевском богословском институте. По благословению митр. Евлогия (Георгиевского), Управляющего русскими церквами в странах Западной Европы, был рукоположен во диакона, а 5 марта 1927 года еп. Вениамином (Федченковым) — в сан пресвитера. Священнослужение осуществлял в г. Белая Церковь (Югославия). Участвовал в создании прихода храма Христа Спасителя в г.

Ангере (Франция). В феврале 1931 г. последовал за митр. Евлогием (Георгиевским), перешедшим в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Уход митр. Евлогия из лона Матери-Церкви привел к разделению Свято-Владимирского русского православного прихода в Берлине на две части — общину, сохранившую каноническую связь с Матерью-Церковью, в которой остался настоятель прихода протоиерей Григорий Прозоров, и на общину, порвавшую эту связь, но, вместе с тем, овладевшую зданием Свято-Владимировского храма. В оставшуюся без пастыря общину митр. Евлогий направил в Берлин иером. Иоанна (Шаховского) с назначением его настоятелем Свято-Владимирского храма. На этом посту он пребывал до 1945 г. В годы 1932-1936 о. Иоанн издавал журнал «За Церковь». В 1935 г. стал игуменом, а в 1937 — архимандритом. Во время войны духовно окормлял советских военнопленных. В 1946 г. о. Иоанн переехал в США, был принят в клир Американского Митрополичьего округа (ныне Православная Церковь в Америке), и зачислен в клир храма во имя Пресвятой Богородицы в г. Лос-Анджелес. 11 мая 1947 г. архим. Иоанн был хиротонисан во епископа Бруклинского и назначен ректором Свято-Владимирской семинарии. В 1950 г. еп. Иоанн переведен на Сан-Францисскую кафедру. В 1961 г. возведен в сан архиепископа. С 1975 г. был на покое. Плодовитый духовный писатель.

² Священник Борис Бенещкий. См. журнал «Церковь и время», 2003, № 1(22). С. 251-253, прим. 1 «Дело о Кишиневцах».

³ Архиепископ Серафим (в миру Николай Борисович Соболев, 1.XII.1881-26.II.1950). Выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии 1908 года. Перед окончанием Академии принял монашеский постриг и был рукоположен во диакона и пресвитера. Проходил служение в духовных учебных заведениях.

С 22.XII.1912 — ректор Воронежской Духовной Семинарии, архимандрит. 1.X.1920 г. хиротонисан во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии. В апреле 1921 г. Святейшим Патриархом Тихоном назначен Управляющим русскими православными приходами в Болгарии с титулом епископа Богучарского. В 1934 г. возведен в сан архиепископа. Автор нескольких богословских трудов. В 1937 г. присвоена степень магистра богословия. В период 20-40 гг. пребывал в РПЦЗ. В 1946 г. вместе с управляемыми им приходами воссоединился с Матерью-Церковью. Участвовал в торжестве 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви и в Совещании глав и представителей Автокефальных Православных Церк-

вей, проходивших в Москве и Троице-Сергиевой лавре в июле 1948 г. Погребен в крипте русского храма во имя святителя Николая в Софии.

⁴ Икона Божией Матери, именуемая «Державная», прославившаяся в 1917 г.

⁵ Ламперт Татьяна Савельевна, член Русского Православного Патриаршего прихода в Берлине (1-я пол. 30 гг. XX в.). В тексте 1-м настоящих примечаний говорится о разделении Свято-Владимирского прихода в Берлине, в результате которого прихожане, сохранившие каноническую верность священноначалию Русской Православной Церкви, оказались лишенными храма, которым овладели раскольники. Наступал Великий пост с его особой насыщенностью богослужебного цикла. Найти выход из этого тяжелого положения помогла Татьяна Савельевна, бескорыстно представившая помещения своей квартиры для обустройства храма. Первым из трех публикуемых документов является Благословенная грамота Татьяне Савельевне Высокопреосвященного Елевферия, митрополита Литовского и Виленского, Управляющего русскими православными церквями в Западной Европе. Вторым — пастырское, богословски-каноническое раскрытие деструктивных процессов, происходивших в то время в Русской Православной Церкви. Третьим документом — письмо настоятеля Православного Русского Патриаршего прихода в Берлине досточтимого отца прот. Григория Прозорова с выражением глубокой благодарности Татьяне Савельевне за все-то многое, что она сделала для незыблемости существования возглавляемого им прихода Русской Православной Церкви, в связи с тем, что во 2-ой пол. 1934 г. по семейным обстоятельствам она должна была покинуть Берлин.

⁶ Иером. Иоанн (Шаховской).

⁷ Прот. Григорий Прозоров (1864 — 29.VI.1942). Окончил Киевскую духовную академию. Настоятель старейшего в Германии Свято-Владимирского прихода Русской Православной Церкви в Берлине. В феврале 1930 г. отказался следовать за митр. Евлогием (Георгиевским) в юрисдикцию Константинопольского Патриархата и с частью прихожан твердо сохранил верность Матери-Церкви, но уже под омофором митр. Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского). С приходом к власти Гитлера о. Григорию пришлось испытать немалые притеснения в своей пастырской жизни.

22 июня 1941 г. он был арестован и помещен в один из находившихся под Берлином концлагерей, пребывание в котором тяжело отразилось на состоянии его здоровья. По осво-

бождении его служение было недолгим. В мае 1942 г. в праздник Святой Троицы о. Григорий совершил свою последнюю литургию. Скончался в больнице. Отпевание почившего было совершено находившимся в Берлине под надзором германских властей архиеп. Брюссельским и Бельгийским Александром (Немоловским). Погребен о. Григорий на русском кладбище в Тегеле (Берлин).

⁸ Варнава, Патриарх Сербский (1930-1937). Выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии. Постриженник Александро-Невской лавры. Неизменно сохранял дружеские отношения с заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородским, затем Московским и Коломенским Сергием (Страгородским). В письме митр. Литовскому и Виленскому Елевферию (Богоявленскому) от 14 февраля 1932 г. осудил антиканоническое деяние Константинопольского Патриаршего престола по подчинению себе всей православной диаспоры.

⁹ Стратонов Иринарх Александрович. Окончил Казанский университет. Тема магистерской диссертации — «О земских соборах». Профессор Казанской Духовной Академии. Выдающийся церковный деятель. Неизменно стоял на страже верности Русской Патриаршей Церкви. Один из основателей Трехсвятительского подворья в Париже, был его старостой. Им написано несколько прекрасных работ по истории Русской Православной Церкви, включая книгу «Русская церковная смута (1921-1931 гг.)». Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии», опубликованную в 1995 г. в Москве. В марте 1942 г. И. А. Стратонов был арестован немецкими оккупационными властями в Париже, заключен в тюрьму Сантэ, переведен в концентрационный лагерь Компьен, а затем — в один из лагерей смерти под Берлином, в котором и погиб.

¹⁰ Глубоковский Николай Никанорович (1863-1937). Окончил Московскую Духовную Академию. Выдающийся богослов и историк Церкви. Заслуженный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии с 1891 по 1917 г., а с 1923 г. Богословского факультета Софийского университета. Доктор богословия. Редактор (с 1904 г.) «Православной богословской энциклопедии», вышедшей ко времени событий в России 1917 г. лишь до XII т. (последняя статья — «Константинополь». В энциклопедии более 100 печатных страниц текста принадлежит лично Н. Н. Глубоковскому. Плодотворный церковно-общественный деятель дореволюционной России.

¹¹ Архиепископ Велико-Устюжский Питирим (Крылов, 26.II.1895 — после 20.VI.1937). Окончил Тамбовскую духов-

ную семинарию. Вольнослушатель Московской, затем Казанской духовных академий. Принял постриг в Иоанно-Преображенском монастыре г. Казани. С 1921 г. — иеродиакон, в 1922 г — иеромонах, в 1923 г — игумен, настоятель Иоанно-Предтеченского монастыря, в 1926 г. — архимандрит. 4.VI.1928 года — хиротонисан во епископа Волоколамского. В том же году — епископ Шуйский викарий Иваново-Вознесенский, Управляющий делами Священного Синода. С 25.IX.1929 г. епископ Орехово-Зуевский. С 18.VI.1932 г — архиепископ, управляющий Московской епархией. 13.II.1933 г. освобожден от управления делами Священного Синода. С января 1936 г. — архиепископ Велико-Устюжский.

¹² «Неделя в Патриархии» — изданная митр. Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским) в 1933 г. в Париже книга, повествующая о его служебном, как Управляющего западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви, посещении в октябре 1928 г. Москвы с докладом заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородскому Сергию (Страгородскому).

¹³ «Голос Литовской Православной епархии» — журнал, периодически выходивший с 1924 г. и издававшийся Епархиальным Советом в г. Каунас (до 1917 г. — Ковно) на русском языке.

¹⁴ Махароблидзе Ексакустодиан Иванович родился на Кавказе в семье военного священника. Окончил духовную семинарию и поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского университета. В годы Первой мировой войны — начальник канцелярии протопресвитера армии и флота. После 1917 г. эмигрировал в Югославию. В 20-30 гг. — управляющий канцелярией Синода РПЦЗ, затем главный секретарь этого Синода. Редактор журнала РПЦЗ «Церковный вестник». В 50-е годы — секретарь Епархиального управления РПЦЗ в Германии. Скончался 28.VII/10.VIII 1960 г.

¹⁵ Александр (Паулус, 2/15.II. 1872 г. — 18.X.1953 г.), митрополит Таллиннский и всей Эстонии. Родился в эстонской семье. Окончил Рижскую Духовную Семинарию в 1894 г. Епископом Рижским и Литовским Агафангелом (Преображенским) рукоположен celibатом в сан диакона и 29.VIII.1901 г. в сан пресвитера. Проходил пастырское служение в эстонских приходах Рижской епархии. 10 мая 1920 г. Эстонская Церковь получила от Святейшего Патриарха Тихона и Священного Синода статус автономной Церкви. В сентябре 1920 г. Собором Эстонской Церкви протоиерей Александр Паулус был избран на кафедру архиепископа Таллиннского и всей

Эстонии. Это решение было утверждено Святейшим Патриархом Тихоном. Протоиерей Александр Паулус принял рясофор. 5.XII.1920 г. в Александро-Невском соборе в Таллине состоялась хиротония отца Александра, которую совершили архиеп. Псковский и Порховский Евсевий (Гроздов) и архиеп. Финляндский и Выборгский Серафим (Лукьянов). Святейший Патриарх Тихон возвел новопоставленного епископа в сан архиепископа. Под давлением эстонских властей Собор Автономной Православной Церкви в Эстонии 23.IX.1922 г. принял решение обратиться к Священному Синоду Константинопольской Церкви с прошением о принятии ее в свою юрисдикцию и о предоставлении ей автокефалии. 7.VII.1923 г. Константинопольский Патриарх Мелетий IV обнародовал новый статус Эстонской Церкви: Автономный церковный округ в составе Константинопольского Патриархата. Архиепископ Александр был возведен в сан митрополита.

В августе 1940 года территория Эстонии была включена в состав СССР. Были восстановлены канонические отношения между митр. Александром и Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Московским и Коломенским Сергием.

Со времени оккупации Эстонии немецко-фашистскими войсками митр. Александр в сентябре 1941 г. вновь отошел от канонической связи с священноначалием Русской Православной Церкви. В сентябре 1944 г. митр. Александр был насильственно эвакуирован в Северную Германию. С марта 1947 г. и до своей кончины он жил в Стокгольме, возглавляя эмигрантские эстонские приходы, рассеянные по разным странам.

¹⁶ Евсевий (Гроздов, 17.III.1866-12.VIII.1929), архиепископ Нарвский и Изборгский. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию в 1890 г. со степенью кандидата богословия. 6.VIII.1890 г. рукоположен во иерея к Виленскому кафедральному собору и назначен законоучителем образцовой школы при Духовной Семинарии. В 1895 г. — внештатный член Литовской духовной консистории. В 1899 г. — инспектор Литовской Духовной Семинарии. 6.IV.1902 г. принял монашеский постриг. В 1903 г. — архимандрит и ректор Ярославской Духовной Семинарии. 28.V.1906 г. — хиротония во епископа Угличского, викария Ярославской епархии. С 27.II.1909 г. — епископ Рыбинский, викарий Ярославской епархии. 18.III.1910 г. — епископ Тобольский и Сибирский. Участвовал в прославлении свт. Иоанна, митр. Тобольского (1715 г.). С 17.IV.1912 г. — епископ Псковский и Порховский. С 12/25.IV.1918 г. — архиепископ. До своей кончины пребывал в Эстонии и возглавлял Нарвскую и Изборгскую епархии. Погребен в г. Нарва.

¹⁷ Иоанн (в миру Тулин Николай Александрович), епископ Печерский, викарий Таллиннской епархии. Окончил Рижскую Духовную Семинарию. В 1915 г. поступил в Петроградскую Духовную Академию, которую окончил в 1918 г. В 1917 г. принял постриг. В 1924 г. архимандрит Иоанн митр. Таллинским и всей Эстонии Александром и архиеп. Финляндским и Выборгским Серафимом был хиротонисан во епископа Печерского, викария Таллиннской епархии и назначен настоятелем Псково-Печерского монастыря. В августе 1929 г. проходил Второй съезд Российского студенческого христианского движения, участники которого отмечали, что Владыка Иоанн был душой этой встречи.

Издrevле движимое и недвижимое имущество Псково-Печерского монастыря являлось его собственностью. В ноябре 1925 г. в Эстонии был принят закон об упразднении сословного имущества. В феврале 1928 г. Синод Православной Церкви в Эстонии потребовал от настоятеля обители еп. Иоанна зарегистрировать ее имущество на имя Синода, дабы оно, как заявлялось, не могло быть отчуждено в пользу государства. Еп. Иоанн, монашеская братия и православное население Печерского края и Эстонии восприняли требование Синода как посягательство на монастырскую собственность и выступили против. В июне 1932 г. Собор Православной Церкви в Эстонии большинством голосов вынес решение о переводе еп. Иоанна на вакантную тогда с 1927 г. Нарвскую кафедру.

В декабре 1932 г. еп. Иоанн был уволен на покой и запрещен в священнослужении. Известно, что владыка после этого посетил Белград и вошел в связь с Синодом РПЦЗ. После образования Эстонской ССР 18 октября 1940 года еп. Иоанн был арестован. Место и время его кончины неизвестно.

¹⁸ Филипп (Гумилевский, 4.VIII.1877 — 9.IX.1936), архиепископ Звенигородский, викарий Московской епархии. В 1901 г. окончил Казанскую Духовную Академию. 1902 г. — псаломщик посольского храма во Флоренции, а в 1903 г. — в Риме. С 1904 по 1916 г. служил по ведомству духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Последняя должность (с 16.V.1916 г.) ректор Кишиневской Духовной Семинарии. 29.XI.1920 г. хиротонисан во епископа Ейского, викария Ставропольской епархии. С 1922 г. — епископ Балахнинский, викарий Новгородской епархии. С 1927 г. — архиепископ Звенигородский, управляющий Московской епархией. С 18 мая 1927 г. — постоянный член Временного Патриаршего Священного Синода. С 1931 г. епархией не управлял, из чего следует, что он был арестован. Скончался во Владимире.

БИБЛИОГРАФИЯ

Епископ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

«ВОЗДЕЛЫВАНИЕ УКСУСА В БАГРОВЫХ ТОНАХ», ИЛИ ПАТРОЛОГИЯ «ПО НАСЛЫШКЕ»

А. Г. Дунаев. Три русских перевода гомилии святителя Мелитона Сардского «О Пасхе», или Патрология в Зазеркалье. — Христианский Восток, № 2 (VIII), 2000. С. 472-479.

Рассматриваемая рецензия А. Г. Дунаева посвящена переводам гомилии святителя Мелитона, опубликованным в 1998 году мною, С. Говоруном и В. Василиком. Эти переводы г-н Дунаев считает «научными сорняками», «растущими вместе с полезными злаками» и «создающими иллюзию ожидания богатого урожая» (именно так: не иллюзию урожая, а иллюзию ожидания). Под «полезным злаком» г-н Дунаев подразумевает собственный перевод той же гомилии. Разбор трех переводов гомилии святителя Мелитона, сделанный г-ном Дунаевым, проникнут одновременно ехидством и какой-то неизбывной обидой, просвечивающей через каждое слово. Он и сам отмечает, что его отзыв «выдержан скорее в багровых, чем в розовых тонах».

В чем же дело? Почему переводы гомилии святителя Мелитона вызвали столь резкую реакцию г-на Дунаева?

Все дело в том, что сам г-н Дунаев опубликовал свой перевод гомилии святителя Мелитона «О Пасхе» в 1999 году, т.е. уже после того, как гомилия была трижды переведена другими авторами. В своей рецензии г-н Дунаев признается, что он «оказывается „лицом заинтересованным“, ибо его (позже всех изданный) перевод тоже нуж-

дается в объективной оценке неким “посторонним” лицом, а критикуя своих коллег, тот же рецензент выглядит двусмысленно». Действительно, трудно себе представить более двусмысленное положение, чем то, в котором оказался в данном случае рецензент, поставивший перед собой поистине невыполнимую задачу — доказать, что те ученые, которые сделали перевод гомилии раньше него, «не только плетутся в самом хвосте мировой науки, но и вовсе безнадежно отстали от нее», а он, г-н Дунаев, сделавший свой перевод после всех, стоит на передовых научных рубежах. Если бы русские патрологи XIX века так «роскошествовали», как нынешние, возмущается г-н Дунаев, и переводили по несколько раз один и тот же текст, вряд ли было бы переведено такое количество святоотеческих текстов. Остается только непонятным, кто же все-таки «роскошествоует» — те, кто переводили гомилию св. Мелитона до г-на Дунаева, или сам г-н Дунаев, сделавший четвертый перевод трижды переведенной гомилии.

Впервые гомилия святителя Мелитона Сардийского «О Пасхе» была переведена на русский язык мною более десяти лет назад. Перевод был тогда же напечатан в «Журнале Московской Патриархии»¹. С тех пор он неоднократно переиздавался², в том числе с параллельным греческим текстом в журнале «Церковь и время»³. Пять лет спустя после первого издания моего перевода увидели свет переводы С. Говоруна и В. Василика, работавших независимо один от другого⁴ (С. Говорун вообще не знал о существовании моего перевода и был уверен, что гомилия переводится им впервые). Лишь еще годом позже появился перевод А. Дунаева⁵.

Мой перевод гомилии святителя Мелитона г-н Дунаев в 1999 году великодушно охарактеризовал как «в целом удовлетворительный»⁶. Однако к моменту написания рецензии для «Христианского Востока» в 2000 году взгляд г-на Дунаева на тот же перевод стал гораздо более суровым. Прежде всего рецензент возмущен тем фактом, что мой перевод гомилии святителя Мелитона до 2000 года был напечатан четыре раза и всякий раз при публикации я вносил в него исправления. А почему, собственно, я не мог их вносить? По-видимому, г-н Дунаев считает, что,

один раз напечатав что-либо, автор не имеет права при переизданиях вносить изменения. Как же тогда быть с многочисленными «исправленными и дополненными» изданиями, с различными *addenda et corrigenda*, которые, согласно мировой научной практике, возможны при любом переиздании любого научного сочинения, в том числе, разумеется, и переводов?

Еще большее возмущение рецензента вызывает то обстоятельство, что я делал свой перевод по изданию О. Перле в серии *Sources Chrétiennes* (1966), тогда как рецензент считает более надежным издание Дж. Холла в серии *Oxford Early Christian Texts* (1979). «Отец Иларион, проведя после окончания Московской духовной академии не менее двух лет на стажировке в Оксфорде и стяжав степень «доктора богословия», не справился в университетской библиотеке о наличии нового критического издания творений св. Мелитона», — ехидничает рецензент. Самое забавное в этой тираде не то, что «доктор богословия» взят в кавычки (что должно, очевидно, указывать на заведомую несерьезность этой ученой степени), а что, если бы г-н Дунаев не «плелся в хвосте мировой науки», он бы знал, что британские светские университеты вообще не дают степень доктора богословия, а дают степень доктора философии (каковую я и получил в 1995 году). Что же касается издания Холла, то справляться о его наличии в Оксфордской Бодлеианской библиотеке нет никакой надобности: оно стоит там в открытом доступе в патристическом зале, и не заметить его невозможно. Другое дело, что, по моему мнению, между текстом, опубликованным Холлом, и текстом, ранее напечатанным О. Перле в серии *Sources Chrétiennes*, никакой принципиальной разницы нет: есть лишь отдельные разночтения, причем в некоторых случаях Холл дает далеко не самые убедительные варианты. Именно потому я и выбрал для перевода издание *Sources Chrétiennes*; полагаю, что по той же причине на это издание опирались и С. Говорун и В. Василик.

Причины негодования г-на Дунаева по моему поводу отчасти проясняются при сравнении его перевода гоимии святителя Мелитона, опубликованного в 1999 году, с

моим, опубликованным за шесть лет до того и переизданным в 1998 году. Приведу лишь начало гомилии в обоих переводах, дабы читатель мог сделать собственные выводы:

Мой перевод

Писание об исходе евреев
прочитано,
и слова таинства
разъяснены:
как овца закалается,
и как народ спасается.

Итак, разумейте,
возлюбленные: это —
новое и ветхое,
вечное и временное,
тленное и нетленное,
смертное и бессмертное
таинство Пасхи.

Ветхое по закону,
новое же по Слову,
временное через образ,
вечное через благодать,
тленное через заклание
овцы,
нетленное через Господню
жизнь,
смертное через погребение
в земле,
бессмертное через
воскресение из мертвых.
Ветхий закон,
новое же Слово,
временный образ,
вечная благодать,
тленная овца,
нетленный Господь,
закланный как агнец,
воскресший как Бог.
Ибо хотя и «как овца,
веден был на заклание»,

Перевод А. Г. Дунаева

Итак, Писание еврейского исхода
(Исхода) прочитано,
и глаголы таинства разъяснены:
как овца закалается,
и как народ спасается,
<и как фараон таинством бичуется>.

Потому разумейте, возлюбленные,
каково новое и ветхое,
вечное и временное,
тленное и нетленное,
смертное и бессмертное —
Пасхи таинство:

ветхое по Закону,
новое же [по] Слову;
временное по [образу],
вечное по благодати
тленн[ое чрез] заклание овчье,
нетленное [чрез] жизнь Господню,
смертное чрез погребение [в земле],
бессмертное ч[рез] воскресение из
[мертвых].
Ветхий [Закон],
[но новое] Слово,
временны[й образ],
[вечная же благодать];
[т]ле[нно овца],
[нетленен Господь],
[не сокрушенный как агнец],
[воскресший же как Бог].
[Ибо хотя и был как овца ведом
Он на заклание,
[но не был овцой];
[И хоть как агнец безгласный],
[н]о не был агнцем:

но не был овцой,	Ибо образ прешел,
и хотя был как агнец безгласный,	обрелась же истина.
но не был агнцем:	Ибо вместо [агнца] был [Сын],
то было образом,	и вместо овцы — [Человек],
а это оказалось истиной.	а в человеке Христос,
Ибо вместо агнца был Бог,	Который вместил всё.
и вместо овцы человек,	
в человеке же Христос,	
Который вместил в Себе все.	Итак, заклание овцы,
И вот, заклание овцы	и образ пасхи торжество,
и пасхальное празднество	и писание закона во Христа
и писание закона —	вмещено,
заклучены во Христе,	
через Которого было все	для Которого все было в ста-
в древнем законе,	рейшем Законе,
но еще более — в новом слове.	и еще более — в новом
И закон стал Словом,	Слове.
и ветхий — новым,	Ибо и Закон стал Словом,
изойдя вместе из Сиона	и Ветхий — Новым,
и Иерусалима,	(оба выйдя из Сиона
и заповедь — благодатью,	и Иерусалима),
и образ — истиной,	и заповедь — благодатью,
и агнец — Сыном,	и образ — истиной,
и овца — человеком,	и агнец — Сыном,
и человек — Богом.	и овца — человеком,
Ибо как Сын Он рожден,	и Человек — Богом.
и как агнец ведом,	Ибо как Сын рожден,
и как овца заклан,	и как агнец ведом,
и как человек погребен,	и как овца заклан,
воскрес из мертвых как Бог,	и как человек погребен,
будучи по природе Бог	воскрес из мертвых яко Бог, по
и Человек.	природе сый Бог и Человек.

И так далее. Сличение обоих переводов не дает никакого ключа к тому, почему текст, содержащийся в левой колонке, относится к «сорнякам», а содержащийся в правой — к «полезным злакам». Зато совершенно очевидным становится другое: перевод г-на Дунаева в большинстве строк буквально воспроизводит мой перевод (при некоторых, разумеется, отличиях, таких, как «глаголы» вместо «слов», «овча» вместо «овцы», «чрез» вместо «через», «яко» вместо «как», «Пасхи таинство» вместо «таинство Пасхи», а также загадочное «образ пасхи торжество» вместо

«празднество пасхи»). Наверное, при более тщательном сличении обоих переводов можно было бы выявить и другие, более серьезные отличия, но мне, например, этого сделать не удалось. Может быть, когда будет создан тот «крупный и авторитетный научный центр» для координации деятельности отечественных патрологов, о котором мечтает г-н Дунаев, станет возможным привлечь дополнительные научные силы для сличения имеющихся переводов гомилии святителя Мелитона «О Пасхе»? Это стало бы еще одним — следующим после перевода г-на Дунаева — серьезным вкладом в развитие отечественного «мелитоноведения».

Кстати, о необходимости координации научных сил и создания авторитетного центра по изучению патристики. Эта мысль г-на Дунаева не слишком свежа. В 1999 году в книге «Православное богословие на рубеже столетий» я писал: «Необходимо создание центра или даже центров патристических исследований — независимых либо подчиненных какому-либо высшему богословскому учебному заведению. Необходима школа православных патрологов, которая не появится в одночасье: над ее созданием надо систематически работать». Как-то удивительно близки — вплоть до текстуального сходства — «полезные знаки» г-на Дунаева к моим ранее появившимся «сорнякам».

Всем трем переводчикам гомилии святителя Мелитона досталось от г-на Дунаева за то, что они по времени опередили его. Более всего, разумеется, мне, поскольку я был первым. Но досталось и С. Говоруну, весьма талантливому и многообещающему молодому патрологу, в настоящее время обучающемуся в Даремском университете (и, следовательно, рискующему стяжать столь ненавистную г-ну Дунаеву докторскую степень), и В. Василику, выпускнику Санкт-Петербургского университета и преподавателю Санкт-Петербургской духовной академии. Досталось даже А. Сидорову, известному отечественному патрологу, автору многочисленных переводов святоотеческих творений. Создается впечатление, что до появления на небосклоне российской патрологической науки яркой звезды А. Дунаева в ней вообще были лишь одни «черные дыры» и что российское патрологическое поле до него было сплошь засеяно лишь сорняками.

Говоря о переводе С. Говоруна, г-н Дунаев отмечает, что стилистика у него «сильно хромает». Но если взять перевод самого Дунаева, то там со стилистикой тоже далеко не все в порядке. Вот образец стиля г-на Дунаева: «На всякой же душе грех оставлял след, и на ком бы он ни клал (*его*), тем подлежало скончаться». Можно ли класть след на ком-то? И что значит «подлежало скончаться» (может быть, все-таки «надлежало скончаться»)? Встречаются в дунаевском переводе гомилии святителя Мелитона такие выражения, как «молвя», «говоримое», «состраждь», «во сколько оценил ты то, что слеппен Им?», или такие маловразумительные конструкции, как: «кого трепещет» (в смысле «перед кем трепещет»), «сей убивается» (в смысле «сего убивают»), «дабы не умереть зло» (в смысле «дабы не погибнуть жалким образом»), «дабы увидеть имеющее быть воздвигнутым» (в смысле «дабы увидеть то, что будет воздвигнуто»), «приточным Писанием» (в смысле «писанием в притчах»), «они начали похищаться» (в смысле «их начал похищать»), «в вышняя небес» (в смысле «в небесные высоты»), «в грехах замешенные» (от слова «месить»). Под пером Дунаева израильский народ «воздвывает уксус», а солнце «омрачает тело Господа». Если все это выдается за образец блестящего русского стиля, тогда, действительно, ни С. Говоруна, ни В. Василику, ни мне вообще не стоит браться за переводы святоотеческих текстов, а необходимо срочно заняться доработкой своего стилистического мастерства. И начать нам всем следует, очевидно, со слова «понаслышке», которое г-н Дунаев в рассматриваемой рецензии пишет раздельно: «по наслышке» (С. 479). И еще одна стилистическая новинка в той же рецензии (С. 474): оказывается, после «во-первых» вовсе не обязательно должно следовать «во-вторых».

Хотелось бы в заключение посоветовать г-ну Дунаеву больше внимания уделять работе над искоренением собственных недостатков и меньше — «воздвыванию уксуса» для своих собратьев-патрологов (пусть даже и «замешенных в грехах»). Время, потраченное на сличение трех имеющихся переводов гомилии святителя Мелитона и писание исполненной желчи рецензии «в багровых

тонах», можно было, как кажется, употребить с большей пользой.

И еще. Если г-н Дунаев будет в дальнейшем выбирать для перевода те тексты, которые еще не были переведены другими, у него не будет чувства горечи и обиды, каковым неизбежно сопровождается перевод уже переведенных ранее текстов. Вспахивать в четвертый раз трижды вспаханное поле, даже если на нем и растут «сорняки», — не самое вдохновляющее занятие.

Примечания

¹ См. Журнал Московской Патриархии, № 4, 1993.

² См., в частности: *Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе*. Перевод иеромонаха Илариона (Алфеева). М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья, 1998; *Игумен Иларион (Алфеев)*. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Алетейя, 2001 (приложение).

³ Церковь и время, № 1 (10), 2000. С. 78-132.

⁴ См. *Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе*. Перевод С. Говоруна. Киев, 1998; *Святитель Мелитон Сардикский. О Пасхе*. Перевод В. Василика. — Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 193-211.

⁵ В книге: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 511-613.

⁶ Сочинения древне-христианских апологетов. СПб., 1999. С. 516.

