

№ 3 (24) 2003



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- Митрополит *Филадельфийский МЕЛИТОН*
ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА
НИКОДИМА
- Митрополит *Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*
МЕЖХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ:
КРИЗИС ЭКУМЕНИЧЕСКОГО
ДВИЖЕНИЯ
- Архимандрит *АЛЕКСИЙ (ПОЛИКАРПОВ)*
НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО КНЯЗЯ ДАНИИЛА В
РУССКОЙ ИСТОРИИ
- Патриарх Сербский *ВАРНАВА*
СЛОВО О РОССИИ И РУССКОМ
НАРОДЕ
- *P. УИЛЬЯМС*
ТРОИЧНОЕ БОГОСЛОВИЕ
И ПЛЮРАЛИЗМ

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (24) 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 Всеиволод Чаплин
Священник Александр Абрамов
А. С. Буевский
С. Н. Говорун*

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

Диакон Илья 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

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО К 25-летию со дня кончины митрополита Никодима (Ротова)

| | |
|--|----|
| <i>Митрополит Филадельфийский Мелитон</i> | |
| Приснопоминаемый митрополит Никодим | |
| и межцерковные отношения Константинополя и Москвы..... | 5 |
| <i>Г. Н. Скобей</i> | |
| Памяти Владыки митрополита Никодима (Ротова)..... | 14 |
| <i>Альберт Райх</i> | |
| Мои встречи и беседы с митрополитом Никодимом. | |
| Его видение единства Церкви..... | 20 |
| <i>Ю. И. Рубан</i> | |
| Митрополит Никодим..... | 31 |
| <i>A. C. Мельков</i> | |
| «Таков нам подобаше архиерей»..... | 45 |

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

| | |
|---|----|
| <i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> | |
| Межхристианский диалог: | |
| кризис экуменического движения..... | 64 |

БОГОСЛОВИЕ

| | |
|---------------------------------------|----|
| <i>Роан Уильямс</i> | |
| Троичное богословие и плюорализм..... | 71 |

- Иеромонах Арсений (Соколов)*
Исторический контекст книги пророка Амоса.....92

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Архимандрит Алексий (Поликарпов)*
Наследие святого князя Даниила
в русской истории.....104

- B. A. Кучкин*
Даниил Московский.....114

- Л. И. Алексина*
О времени создания первой службы
святому благоверному князю Даниилу Московскому.....127

- П. Н. Пагануци*
Святейший Патриарх Сербский Варнава.....142

- Патриарх Сербский Варнава*
Слово о России и русском народе.....164

- A. Г. Кравецкий*
Церковная миссия в переходную эпоху:
от Церкви господствующей к церкви гонимой.....170

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

- M. M. Дунаев*
О литературном творчестве П. Н. Краснова.....188

- E. P. Боровская*
Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька».....211

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

Митрополит Филадельфийский МЕЛИТОН

ПРИСПОМОНИАЕМЫЙ МИТРОПОЛИТ НИКОДИМ И МЕЖЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЯ И МОСКВЫ

Высокопреосвященнейший брат митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, Высокопреосвященнейшие святые архиереи, прочие благочестивые клирики, досточтимые представители государственных властей, досточтимые делегаты!

С огромным волнением и радостью нахожусь я среди вас в соответствии с любезным и братолюбивым приглашением возлюбленного брата и сослужителя Высокопреосвященнейшего митрополита Смоленского и Калининградского председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата господина Кирилла, чтобы от имени иже в Константинополе Матери Церкви и от Вселенского Патриарха Варфоломея возложить цветы доброй памяти, большой любви и глубокого уважения всех нас к светлой личности приснопамятного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (в миру Бориса Георгиевича Ротова) — поистине выдающейся церковной личности Святейшей Русской Церкви второй половины XX столетия.

Святейший Вселенский Патриарх Варфоломей оказал мне честь передать вам свое патриаршее поздравление и самое теплое благословение. Его Святейшество имел счастье лично знать митрополита Никодима, оценить его добродетели, дарования, ревность и стремление к единству

Митрополит Филадельфийский Мелитон

православных и единству христиан вообще. Он питал огромную любовь к личности приснопамятного.

От всей души благодарю Высокопреосвященнейшего Кирилла за большую братскую любовь и любезное приглашение находиться сегодня среди вас. Для меня большая честь много лет находиться с ним в дружбе, однако его место в моем сердце всегда особое. То же самое могу подтвердить не только за Вселенского Патриарха, но и за всю Иерархию Святейшего Апостольского Патриаршего и Вселенского Престола Константиноцентра. Для всех он остается горячо любимым иенным образом уважаемым.

Принятие мною и Вселенским Патриархатом любезного приглашения Смоленского брата наглядно подчеркивает наше желание и желание Матери Константинопольской Церкви еще более тесного сотрудничества со Святейшей Русской Церковью и всякой иной автокефальной и автономной Православной Церковью. Для Константиноцентровской Церкви преобладающее значение имеют такие высшие евангельские заветы и критерии, как «друг друга тяготы носите» во исполнение закона Христова (Гал. 6:2) — закона, который есть любовь безусловная и безгранична! Друг друга тяготы носить — значит, когда страдает один член святого тела Христова, ему сострадают все члены (1 Кор. 12:26). Против этого закона любви всегда выступает «помышление плоти», которое, по апостолу Павлу, есть смерть, в то время как помышление духа есть жизнь и мир (Рим. 8:6). Все мы подвергаемся опасности попасть под влияние помысла плоти, особенно тогда, когда мирские дела кажутся сильнее духовных, разумеется, должно и только временно. Поэтому необходима твердая бдительность, чтобы в конечном итоге все совершилось к славе Божественного имени Зиждителя Церкви и Спаса нашего Иисуса Христа и на благо христоименистой полноты всего Православия.

Личность блаженнопочившего святителя Никодима остается доныне живой и поучительной для всех. Его служение Церкви оценивается и справедливо демонстрируется на сегодняшнем нашем собрании, которое заменя-

Приснопоминаемый митрополит Никодим

ет «историко-литературное» поминование после совершенного у Святого Престола поминовения и молитвы всех нас в связи с 25-летием с момента его отшествия ко Господу.

Я отношусь к новому поколению архиереев Константинопольской Церкви. Приснопамятного митрополита Ленинградского Никодима я имел счастье увидеть лишь раз во время визита во Вселенскую Патриархию приснопамятного Патриарха Московского и всея Руси Пимена в 1977 году, когда я был еще диаконом. Я не имел возможности и чести наблюдать близко за многогранной его деятельностью в межцерковных его отношениях вообще и в вопросе сотрудничества с Константинопольским Патриархатом и прочими братскими Православными Церквами в решении великих вопросов и проблем Православия, которые имели место в период десятилетия с 1960 по 1970 год. Однако как и многие другие, я следил со страхом, восхищением и молитвой за тем, что происходило тогда в Советском Союзе против Церкви и теми, кто остался верным Господу, закланному Агнцу Апокалипсиса (Откр. 5:12). И я тогда говорил себе: «Один такой народ, мужественный во Христе имеет силу веры, богатство души, мудрость духа, и он достоин чести и славы!»

В то время я также имел возможность находиться вблизи архиереев Вселенского Престола — в этот момент я имею в виду приснопамятного митрополита Халкидонского Мелитона, моего духовного отца, и митрополита Ефесского (бывшего Мирского) Хризостома. Оба они из Константинополя, и приснопамятный Никодим умел братски и честно с ними сотрудничать. Они вместе решали серьезные проблемы и трудности двусторонних отношений, а также в межправославной области. Они вместе прошли этот долгий и не всегда, к сожалению, легкий путь отношений между Константинополем и Москвой и вели со страхом Божиим отношения двух наших Церквей к благому сотрудничеству и результату даже в весьма деликатные и критические моменты безвыходного положения. Однако, помимо всех этих сторон церковной жизни, они умели с любовью и в духе мира преодолевать любые трудности и выковать необходимое для Православия доб-

Митрополит Филадельфийский Мелитон

рое сотрудничество и совместное братское поприще двух наших Церквей.

Я много раз слышал из уст митрополита Халкидонского Мелитона все то, что он говорил о «брате Никодиме», как он тогда его называл, и об этом я бы хотел сказать.

От живущего ныне друга и соратника приснопамятного Никодима Высокопреосвященнейшего митрополита Ефесского мы, молодые, постоянно слышали и постоянно записывали в душах все, что он говорит нам о своем личном сотрудничестве и дружбе с приснопамятным иерархом.

Вселенский Патриархат впервые познакомился с приснопамятным иерархом во время первого визита блаженнопочившего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в Константинополь в декабре 1960 года. Тогда еще молодой святитель Никодим, рукоположенный во епископа Ярославского взял на свои плечи тяжелую и ответственную работу в Отделе внешних церковных сношений Московской Патриархии. В то время Вселенским Патриархом был талантливейший приснопамятный Афинагор, а Патриархом Московским — почтенный и мудрейший Алексий I. Вселенский Патриарх сообщает Патриарху Московскому свои мысли и планы по созыву Всеправославного Совещания. Фанар считает насущным и неизбежным для Православия реорганизовать силы Православия с целью укрепить внутриправославное общение и единство Православия, чтобы во всем мире — христианском и нехристианском — уважали его голос, чтобы ощущалось его присутствие на стороне его паствы, чтобы оно вникало в непосредственные церковные проблемы, как далекого прошлого, так и касающиеся его современной структуры и жизни. Оба Патриарха выразили согласие с этими предложениями первого из них (Вселенского). И первое обсуждение первых деталей касается выразителей с той и другой стороны позиций двух Церквей. Российские взгляды выражает молодой и преуспевающий епископ Ярославский Никодим, в то время заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений Русской Церкви. С этого момента начинается новый период контактов между этим одаренным мужем и соответствую-

Приснопоминаемый митрополит Никодим

щими представителями Фанара, членами Синодального Комитета по всеправославным и всехристианским вопросам. Обе стороны имеют твердое убеждение, что впредь не может продолжаться бесконечная и бесплодная дискуссия, но что любой ценой необходимо согласие и сотрудничество всех ради единства и славы Православия.

В таких условиях Вселенская Патриархия и созвала Первое Всеправославное Совещание на Родосе осенью 1961 года. Были прекрасные условия и предпосылки. Уникальный опыт для Православия и представителей братских Церквей. Международный и межхристианский мир с интересом наблюдал за этим движением. В эпицентре дискуссий находился приснопамятный Никодим и его молодые соратники. Соответственно и со стороны Вселенской Патриархии — блаженнопочивший Сардский Максим, Имврский и Тенедосский (в то время) Мелитон, Мирский (в то время) Хризостом. Всесторонне проверяется выдержка. Существенны трудности в такой первой попытке, как Всеправославное Совещание. Но превыше всего прочное единство Церкви и святая польза Православия. И все к этому было устремлено и давало добрые результаты. Восхищает дух сотрудничества и всеобщая деликатность во избежание любого кризиса. «Брат... во имя Православия!» — сколько раз подвергалось испытаниям это стремление! И всегда оказывалось полезным. Так прошли Первое и Второе Всеправославные Совещания.

О Третьем Всеправославном Совещании, наиболее трудном, говорит следующий случай, о котором я знаю из первых рук, и о нем хочу специально сказать, потому что считаю его весьма важным.

Обсуждался выдвинутый Православной стороной диалог с Римско-католической церковью на равных условиях и способ информирования о нем другой стороны на экклезиологически более правильном, достойном уровне. Предлагались все возможные способы, от более простого, по сути недопустимого, эпистолярного информирования, вплоть до оповещения посредством патриаршой делегации. Международная пресса, главным образом греческая (а нужно сказать, что все эти упомянутые предложения

были отвергнуты), повернула этот вопрос в сторону чести и престижа для Православных делегаций. В Афинах одна газета посвятила этому вопросу первую страницу с русским заголовком «Письмо — нет», намекая на русский отказ. И время протекало безрезультатно. В то время председателем был приснопамятный митрополит Илиупольский и Тирский Мелитон. К сожалению, полный тупик! В конце концов, четырехчленной комиссии, состоявшей из приснопамятных Илиупольского Мелитона, Ленинградского Никодима, Молдовы (впоследствии Румынского Патриарха) Иустина и Мирского Хризостома, было поручено найти решение. Всю ночь, буквально до 5 час. 30 мин. утра проходила дискуссия, однако, безрезультатно. В непостижимой скорби душевной все стояли за Божественной литургией в праздник святого Златоуста (13 ноября). В конце два архиерея-фанариота молятся и решают сделать последнюю попытку. Встречаются четверо архиереев. И раздается голос Митрополита Мелитона: «Братья, момент критический. Давайте перекрестимся и призовем помочь Божию...» Делают крестное знамение. И первым выступает блаженнопочивший Никодим, который говорит: «Давайте, братья, сделаем лучшее и достойнее для Православия. Поэтому предлагаю, чтобы оба брата, т.е. председатель и генеральный секретарь, взяли на себя миссию принести Папе наше православное предложение о диалоге с Римом на равных условиях». Молча перекрестились четыре архиерея. Проблема решена! Крестное знамение, призывание Бога, братская любовь и вера в силу Православной Церкви победили и привели к решению вопроса и преодолению кризиса. Наши духовные отцы говорили нам и снова повторяли в Фанаре, что в душе приснопамятного Никодима действовала вера в Бога и в Православие!

В этом месте я хотел бы упомянуть о незабываемом образе блаженнопочившего Патриарха Константинопольского Димитрия, святого церковного мужа, смиренного, кроткого, прозорливого, прощающего, человека скромности и молитвы, мудрости и постоянной заботы обо всех святых Божиих Церквях. Огромен был его вклад в сохранение духа мира и любви преодоление и разрешение трудных проблем.

Приснопоминаемый митрополит Никодим

Блаженны души приснопамятных и богоугодный вклад иерархов, которые живут, которые знали и знают, как устранять тупиковые ситуации, чтобы служить Церкви — нашей Православной Церкви.

Сотрудничество нас, фанариотов, с приснопамятным Никодимом продолжалось еще достаточно времени, пока Господь не призвал его к Себе, по тем трагическим, я бы сказал, известным нам условиям в Риме в присутствии нового Папы Иоанна-Павла I и представителей Фанара. В лице и трудах блаженнопочившего Никодима совершенно особым образом, почти уникальным, проявилась экзистенциальная трагедия христианина, дерзнувшего пройти по канату между свидетельством веры и мученичеством совести.

Добровольно вступив в священный сонм православного монашества, он исповедал перед Богом и людьми решимость и готовность быть свидетелем Воскресения Христова в мире, который повседневно и многообразно вкушал горечь смерти. Он исповедал готовность быть свидетелем евангельских истин в мире лжи, идеологического фанатизма, извращения всего. Он исповедал готовность и желание служить таинству любви Божией в мире ненависти и взаимных войн. При этих условиях мученик Божий страдает неизбежно.

Известно, что несмотря на огромную ответственность и долг, почти непрестанные поездки за границу, он ничуть не отставал в исполнении своих пастырских обязанностей в период крайне трудный. Следует упомянуть его труды по подготовке достойных кадров Церкви, особенно в вопросе просвещения клира и проведения реформ, по его мнению, необходимых для выживания и обновления Церкви.

Окончил он свою земную жизнь в служении единству Церкви. В этом смысле его можно по праву назвать мучеником единства, образцом для подражания и сегодня.

Сотрудничество было мудрым, честным, искренним, в страхе Божием, любви нелицемерной, пусть даже имели место и критические моменты. Во всеправославном масштабе, на всехристианских встречах, главным образом в ВСЦ, в богословских диалогах, в решении двусторонних

Митрополит Филадельфийский Мелитон

разногласий, временных и по обстоятельствам. Во всех этих случаях диалог всегда оставался открытым. Контакты на двустороннем уровне всегда были результативными, и в те долгие и трудные годы более двух десятилетий общего свидетельства покойного Никодима и его соратников из Фанара были весьма поучительны для нас, молодых.

Наши Церкви нуждаются в активном и благотворном для Православия сотрудничестве. Не бывает нерешенных проблем в Православии. Представители предыдущего поколения, жившие в более сложных условиях, нежели нынешние, умели преодолевать себя и вести Православие к правильной цели.

К этому призваны сегодня и мы. Межцерковные отношения Константинополя и Москвы находятся в руках духовных чад великих прогрессивных мужей Халкидонского Мелитона и Ленинградского Никодима. Как Вселенский Патриарх Варфоломей, так и сегодняшний митрополит Халкидонский Иоаким, к сожалению, очень большой в последние годы, директор личной Патриаршей канцелярии Митрополит Севастийский Димитрий, другие иерархи Фанара, как и выступающий, вскомлены духом премудрости, любви, миролюбивого намерения приснопамятного Халкидонского Мелитона, и мы проникнуты тем же стремлением видеть, как все Поместные Православные Церкви вместе осуществляют таинство единства во Христе и пламенеют братской любовью друг к другу и гармонично сотрудничают во имя насущных вопросов веры и духовных интересов своих верующих. Но и брат Смоленский, духовное чадо приснопамятного митрополита Никодима, проникнут, как и его сотрудники, и прочие о Христе духовные потомки ныне чтимого иерарха, теми же стремлениями и чувствами. Мы уверены, что то же самое происходит и, конечно, в большей мере, с энергичным и неутомимым Блаженнейшим Патриархом Московским господином Алексием, право окормляющим ковчег Русской Церкви в наши трудные времена.

И поэтому в эти трудные времена, когда враг спасения нашего диавол воздвигает отовсюду разделения, споры, расколы, несогласия, ненависть и т.д., мы, последователи тех просвещенных мужей, приснопамятных Ленинградско-

Приснопоминаемый митрополит Никодим

го Никодима и Халкидонского Мелитона, должны подвигаться в духе братской о Христе любви, заботиться о единстве Церкви, союзе мира и единодушия и согласия о Духе Святом. Нам сопутствуют в этом молитвы Патриархов Афинагора, Алексия I, Димитрия, Пимена, Варфоломея и Алексия II — боголюбивых Патриархов. Нам спешествуют молитвы всех святых Церкви!

Ублажаем, братья, приснопамятного Никодима, ублажаем приснопамятных наших предшественников с той и другой стороны. Будем учиться мудрости, разуму, здравомыслию, преданности и любви к Православию. Будем за ними следовать, подражая благому их примеру. Превыше всего интересы и честь Православия, любовь к Православию всех нас во славу Святого Бога.

Никодиму — архиерею, брату и сослужителю нашему — вечная память!

Г. Н. СКОБЕЙ

**ПАМЯТИ ВЛАДЫКИ
МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА)**

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, высокопреподобные отцы, возлюбленные братья и сестры во Христе!

Слава в вышних Богу, сподобившему меня, по любезному приглашению Высокопреосвященнейшего митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, прибыть в богоспасаемый город Смоленск для участия в Международной конференции памяти приснопамятного Владыки митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, постоянного члена Священного Синода Русской Православной Церкви, Патриаршего Экзарха Западной Европы, Председателя Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, Президента Всемирного Совета Церквей, почетного Президента Христианской Мирной Конференции, отошедшего ко Господу 5 сентября 1978 года во время исполнения им своего церковного послушания, порученного ему Священноначалием Русской Православной Церкви, возглавить московскую делегацию на погребении папы Римского Иоанна Павла VI и затем представлять Русскую Церковь на торжествах интронизации нового Предстоятеля Римско-католической церкви Папы Иоанна Павла I.

Памяти Владыки митрополита Никодима (Ротова)

Уже этот перечень занимаемых постов и должностей свидетельствует о том, что одновременно занимать их могла сверхдаренная творческая личность, каким был Владыка митрополит Никодим, воспоминание о котором отзываются теплом в сердце у его последователей — архиереев, клириков и мирян, которые считают и будут себя считать его духовными наследниками.

Эти люди почитают митрополита Никодима своим отцом, руководителем и учителем. И следуя завету святого апостола Павла: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13:7) низко склоняют головы перед величием безвременно отшедшего ко Господу приснопамятного митрополита Никодима, посвятившего свою жизнь благу Святой Церкви и поиску путей организации церковной жизни в новых исторических условиях.

Приснопамятного Владыку митрополита Никодима я знал со времени обучения в Ленинградской духовной академии, в которой мы одновременно учились. Богу было угодно, чтобы мы не только в одно время учились (1952–1956), но и родиться в одном и том же 1929 году, в том же октябре месяце, только Владыка родился 15 октября, а я — 13 октября. Часто я имел счастье общаться с Владыкой Никодимом в Ярославле, его кафедральном городе, куда я часто приезжал в выходные и праздничные дни, когда посещал кафедральный собор, в клире которого служил мой брат приснопамятный протоиерей Алексий.

После закрытия («укрупнения», как тогда называли) Саратовской духовной семинарии, где я трудился преподавателем и помощником инспектора, я обратился к Владыке Никодиму с просьбой оказать содействие в трудоустройстве в церковной сфере. Скоро просьба была удовлетворена. После непродолжительной моей работы секретарем Владимирского епархиального управления и после посещения Владыкой Никодимом, которого я сопровождал, Франции с визитом Президенту Французской протестантской Федерации пастору Шарлю Вестфалю, на рубеже 1962–1963 года, мне было предложено перебраться

из Владимира в Москву и вступить в ряды тружеников ОВЦС, председателем которого являлся Владыка Никодим.

С того времени я еще ближе познакомился с митрополитом Никодимом и являюсь одним из живых свидетелей его многополезной деятельности на благо Святой Русской Православной Церкви.

Лично я многим обязан митрополиту Никодиму за его трогательную заботу обо мне на протяжении ряда лет. В 1965 году, например, по его благословению меня направили в Грецию для обучения на богословском факультете Афинского университета, а в 1970 году в Швейцарию секретарем Представительства Московского Патриархата при ВСЦ в Женеве.

Работа в ОВЦС, пребывание в Греции и Швейцарии и многие поездки на различные межправославные и межхристианские конференции по благословению митрополита Никодима и часто с его участием расширили мой кругозор и дали возможность глубже увидеть, что митрополит Никодим — один из виднейших иерархов Русской Православной Церкви того времени, человек щедрых природных дарований, православной принципиальности, преданный Святой Церкви и любящий свое земное Отечество человек, совершивший архиастырское служение в трудные для Церкви годы.

Приснопамятный митрополит Никодим был многогранной творческой личностью. Его активная и плодотворная деятельность на благо Святой Церкви становится более и более понятной и ценится выше и выше последователями и всеми близкими и дальними по прошествии четверти века со времени его блаженной кончины. Принимается во внимание время, в которое Владыке пришлось жить и трудиться, когда идеологи построения в СССР атеистического общества проводили политику уничтожения Церкви и репрессий в отношении священнослужителей и всех верующих, стараясь приблизить время, когда можно будет показать миру «последнего русского папа».

Озабоченный невзгодами и испытаниями, выпавшими на долю Русской Церкви в минувшем столетии, Владыка митрополит делал все возможное в конкретных истори-

Памяти Владыки митрополита Никодима (Ротова)

ческих обстоятельствах для защиты Церкви. Так, по инициативе влиятельного члена Священного Синода Русской Православной Церкви, авторитетного и дальновидного председателя ОВЦС митрополита Никодима Русская Церковь включалась или инициировала межправославное, межхристианское и миротворческое делание, посредством которого она постепенно стала выходить из внутренней и внешней изоляции.

Обладая богатым опытом общения, митрополит Никодим уделял большое внимание участию Русской Церкви в двусторонних и многосторонних диалогах — с Национальным Советом Церквей Христа в США, с Епископальной церковью США, с Евангелической церковью Германии, с Лютеранской церковью Финляндии, с Церковью Братьев, с англиканами, старокатоликами, римокатоликами, с Древними Восточными (нехалкидонскими) церквями, с католической организацией «Пакс Христи Интернационалис».

Будучи последовательным поборником всеправославного единства, митрополит Никодим принимал участие (возглавляя делегации Русской Православной Церкви) в работе Всеправославных Совещаний в 1961, 1963, 1964 годах на острове Родосе и в 1968 году в Шамбези близ Женевы. На I Всеправославном Совещании в 1961 году был составлен каталог тем готовящегося Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви. По решению этого Совещания все Поместные Православные Церкви должны были высказать свою точку зрения по принятому каталогу.

Для выполнения этого решения священный Синод Русской Православной Церкви учредил 10 мая 1963 года комиссию по разработке родосского каталога во главе с митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом. К июню 1968 года эта комиссия выполнила порученную ей работу, подготовив проекты резолюций по всем темам обширного каталога. Насколько мне известно, РПЦ — единственная Церковь, выполнившая поручение в полном объеме.

II, III и IV Всеправославные совещания (1963, 1964, 1968) приняли соответствующие решения не только о

начале или продолжении контактов и многосторонних и двухсторонних диалогов, но и об участии Православной Церкви в работе Всемирного Совета Церквей.

Вышеназванные всеправославные встречи с активным участием митрополита Никодима положили начало дальнейшим трудам нашей Церкви в области достижения всеправославного и межхристианского единства.

Владыка Никодим внес огромный вклад в становление русского монашества в монастырях Русской Церкви, в обители святого великомученика Пантелеимона на Святой Афонской горе. Он был знаком со многими российскими подвижниками Афона, обмениваясь с ними духовным опытом или обращаясь с просьбой совершить над ним таинство Исповеди. Мне вспоминаются паломничества митрополита Никодима в земной удел Божией Матери. Будучи исключительным знатоком месячеслова, служб, тропарей и кондаков, проплывая на лодке вдоль Афонского полуострова, по пути в Свято-Пантелеимонов монастырь, он, видя тот или иной монастырь, скит или келью, осенял себя крестным знамением и пел наизусть тропарь и кондак угодникам Божиим, подвизавшимся в этих священных учреждениях, или памяти которых были посвящены эти учреждения. Спутники митрополита могли только помочь в пении нескольких слов окончания молитвословий: «...спаси душам нашим».

Следует отметить заслуги митрополита Никодима перед Церковью по нормализации отношений с русскими старообрядцами. Он был инициатором деяния собора Русской Православной Церкви 1971 года об отмене клятв Московских соборов 1656 и 1667 годов на старые обряды и на придерживающихся этих обрядов.

В день памяти приснопамятного Владыки митрополита Никодима, в связи с 25-летием преставления, нельзя не коснуться его миротворческого служения, которое наряду с всеправославным, межхристианским и экуменическим деланием стяжало ему широкую известность и авторитет в религиозных и общественных кругах многих стран мира, и в первую очередь Советского Союза. Все это способствовало укреплению престижа РПЦ, выведению ее из изоляции и ослаблению притеснения Церкви.

Памяти Владыки митрополита Никодима (Ротова)

Еще много можно было бы говорить о заслугах перед Святой Церковью человека Церкви, приснопамятного Владыки, глубокого богослова, архипастыря и проповедника, церковного писателя, великого христианина и патриота, ставшего близким для многих людей.

Все знавшие и любившие Владыку Никодима, человека сильного в словах и делах, отошедшего ко Господу с верой и надеждой на милость Божию четверть века тому назад, крепко верят, что после великих трудов и постигших в конце жизни недугов вместе со святым апостолом Павлом он мог сказать: «...время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный...» (2 Тим. 4:6–8). Аминь.

Альберт РАУХ

**МОИ ВСТРЕЧИ И БЕСЕДЫ
С МИТРОПОЛИТОМ НИКОДИМОМ.
ЕГО ВИДЕНИЕ ЕДИНСТВА ЦЕРКВИ**

В Мюнхене 8.10.1969

Архиепископ Ириней (Зуземиль) по поручению митрополита Никодима пригласил меня на Божественную литургию в его резиденцию в Мюнхене. Я с удовольствием принял это приглашение, так как после двух лет обучения в Руссикуме в Риме и года служения у кардинала Иосифа (Слипого) я питал особенную любовь к Русской Православной Церкви.

Богослужение совершилось в маленькой церкви. Митрополит пригласил меня сразу же петь в хоре, которым он регентовал. Сопровождающие его священнослужители, среди них архимандрит Кирилл (Гундяев), служили литургию.

К концу богослужения, к моему великому удивлению, я увидел входящего отца архимандрита Хризостома (Блашкевича) из монастыря Нидеральтаих. Он робко вошел в часовню и был явно взволнован. Митрополит знал прежнюю позицию архимандрита, знал и ценил его публикации о преследованиях Русской Православной Церкви со стороны советских властей в первые десятилетия XX века. Но он знал также и то, что архимандрит Хризостом порой жестко критиковал установку на компромисс, к которой склонялись иерархи в советском мире. После богослужения митрополит пригласил его и всех нас на

обед. Там встретились два действительно конгениальных человека. Разговор шел преимущественно между ними двумя. Они говорили о старообрядцах, оба, благодаря их феноменальной памяти, могли всесторонне и обстоятельно обсуждать отдельные исторические личности, их жизни и страдания вплоть до мельчайших подробностей, обмениваясь своими познаниями. Они почти забыли про еду и остальных присутствующих. Затем митрополит Никодим пригласил архимандрита Хризостома наверх в свою комнату для личной беседы. Несколько раз архиепископ Ириней открывал дверь в комнату митрополита, желая напомнить о дальнейших пунктах программы, но митрополит Никодим просил не мешать им и не прерывать этот совершенно личный и конфиденциальный разговор. Мне также пришлось ожидать несколько часов, пока они, наконец, закончили беседовать и архимандрит Хризостом сердечно попрощался с митрополитом. По дороге на вокзал отец Хризостом рассказал мне, что накануне вечером архиепископ Ириней по поручению митрополита Никодима позвонил в монастырь Нидеральтиах. По счастью, к телефону подошел не сам Хризостом, иначе, как он мне признался, он спонтанно отказался бы. Ночью он не мог уснуть, потому как не мог решить, стоит ли ему ехать в Мюнхен или нет, и только под утро решился на эту встречу. По той же причине он опоздал к богослужению, и теперь очень сожалел об этом.

Но разговор с митрополитом Никодимом совершенно изменил его. «Теперь я понимаю, — говорил он, — человек, выросший в Советском Союзе, думает иначе, чем мы — русские эмигранты, у него другое отношение к советскому обществу, и, несмотря на это, он может быть по-настоящему верующим. Я не буду больше ничего писать против Русской Православной Церкви и еще глубже займусь изучением старообрядчества». Вскоре последовали обвинения русской зарубежной прессы в адрес отца Хризостома, что он полностью принял московскую линию. Эту перемену определили как «типичный результат деятельности агента КГБ митрополита Никодима!»

В Регенсбурге 9.10.1969

На следующий день митрополит Никодим с сопровождающими его священнослужителями прибыл в Регенсбург. Епископ Регенсбургский доктор Рудольф Грабер после Второго Ватиканского Собора был определен Епископской конференцией Германии референтом по контактам с Православными Церквами. Вскоре после Пасхи 1967 года епископ Рудольф Грабер возглавил делегацию, посетившую Патриарха Афинагора I в Константинополе, на обратном пути был нанесен визит Патриарху Болгарии Кириллу и Патриарху Сербии Герману. Теперь же высший представитель Русской Православной Церкви сам прибыл в Регенсбург.

Высокий гость и его сопровождение (архиепископ Ириней Зуземиль, секретарь протоиерей Борис Глебов, иеромонах Кирилл Гундяев, протоиерей Андрей Масов) были торжественно встречены епископом доктором Рудольфом Грабером и соборным духовенством.

Епископ Рудольф Грабер и викарный епископ Иосиф Хилтл приветствовали гостей на соборной площади. Встреча сопровождалась пением детского хора «Регенсбургских соборных воробышек». Митрополит спросил, в честь какого святого освящен собор, и затем вместе со своими спутниками пропел тропарь святому апостолу Петру.

Последовал ответ митрополита Никодима на приветственную речь епископа Рудольфа Грабера: «Я должен выразить свою сердечную благодарность Вам как епископу города Регенсбурга и как референту Епископской конференции Германии по Восточным Церквам за ту атмосферу, которую мы здесь ощущали. Как епископ одной из Восточных Церквей я особенно прочувствовал это. Мы познакомились с Вами два года назад. Теперь же мне доставляет особую радость встретить Вас в вашем кафедральном соборе как носителя апостольской благодати, как архипастыря Церкви Христовой в этом городе. Мой визит должен показать, что мы знаем о существовании экуменического движения в этой стране, которое видит свою конечную цель в обретении единства. Вы правильно подчеркнули, что Святой Дух вдохновляет

христиан всех народов искать единство в любви и в вере, в церковной деятельности, так чтобы однажды мы действительно могли ощутить и почувствовать, что все мы принадлежим одному телу Церкви. Минувшие годы и столетия принесли с собой многое того, что до сих пор оказывает свое влияние. Без сомнения, минувшие столетия отчасти оказали свое влияние на психологию людей, что в конечном итоге привело к конфессиональному разделению и нарушению мирных взаимоотношений человека с человеком. И многое, что определило современное развитие христианских Церквей, можно понять, исходя из человеческих соображений. Но мы знаем, что там, где на то воля Господня, преодолеваются разделения. И это Его воля, дабы мы все были едины, чтобы все, призывающие имя Его, в Нем обретали единство. Сегодня многие христиане внимают этому выражению воли Божией и ищут пути к единству. Движение людей друг к другу в самих себе предполагает уже стремление человека к Богу. И в той степени, как брат ищет брата, мы становимся причастниками Божественной воли.

Возможно, и сегодняшняя встреча не является большим шагом, но это явный шаг братской встречи двух Церквей, имеющих одинаковую любовь к единому Богу. Не сомневаясь, мы можем сказать сегодня: Христос среди нас! Пусть это будет нашей молитвой к Спасителю, дабы Он умножил веру, любовь и даровал нам Свою благодать для дальнейшего несения нашего церковного служения. Суть сего служения сегодня состоит в том, чтобы проповедовать Евангелие и вносить его в жизнь человека как вечное начало любви и мира. Примите от меня это приветствие любви и мира, как от Вашего русского православного брата».

Затем состоялась беседа во дворце и, наконец, совместная молитва перед старой византийской иконой Божией Матери в Старой часовне. Митрополит встал на колени перед иконой и запел «Под твою милость...». Пели и православные, и католики (проф. Эрнст Христофф Сутнер также присутствовал.) Это явилось общим свидетельством веры при очевидном присутствии «ангелов хранителей» (vor den sicherlich auch anwesenden

Альберт Раух

«SchutzengeIn»). Митрополит Никодим пригласил епископа д-ра Рудольфа Грабера в Россию. К сожалению, ответный визит не состоялся, равно как и приглашение на празднование преподобного Сергия Радонежского в октябре 1975 года.

В Софии 10.03.1971

Моя вторая встреча с митрополитом Никодимом состоялась 10 марта 1971 года на погребении Патриарха Кирилла в Софии, где митрополит Пимен и митрополит Никодим представляли Русскую Православную Церковь.

В Константинополе 7.07.1972

Когда я встретил митрополита в следующий раз на похоронах Патриарха Афиногора (7 июля 1972 года), было видно, что он болен. При его феноменальной памяти он сразу же узнал меня и сказал между прочим: «Отец Альберт, я никогда не забуду, как мы все вместе пели перед иконой Божией Матери в Регенсбурге».

На следующий день после погребения я снова имел возможность активно участвовать в богослужении. Русская делегация совершила в Фанаре Божественную литургию. Я был определен митрополитом Никодимом «церемонаром» (Zeremonar) и, благодаря знанию обеих языков, координировал пение русского духовенства и греческого хора.

В Берлине 11.08.1974

Особенно интенсивным был разговор с митрополитом Никодимом с глазу на глаз в Берлине, где заседал центральный комитет Всемирного Совета Церквей (11–18.08.1974). У меня была возможность провести с ним около одного часа без сторонних наблюдателей в номере отеля. Он попросил меня посодействовать присоединению старых русских приходов в Германии юрисдикции Московского Патриархата. Наш разговор был весьма содержательным, так как незадолго до встречи с митрополитом я собрал и обстоятельно познакомился с документами русской церкви в Баден-Бадене. Но я сказал также, что,

по моему мнению, Московскому Патриархату из-за весьма малого числа верующих, поскольку большинство их принадлежит Русской Зарубежной Церкви, достаточно было бы самое большое одной церкви, но если бы это послужило возрождению Церкви Божией в России со стороны советских властей (*den Staatsbehörden gegenüber*), мы могли бы построить даже новую церковь!» Митрополит молча посмотрел вдаль. Мы поняли друг друга.

Оба наших тогдашних стипендиата, священник Феофан Галинский и священник Владимир Федоров, в сентябре 1978 года проводили каникулы на родине, они смогли быть в Ленинграде и присутствовать на погребении их любимого учителя. Когда они вернулись, то рассказали мне, как митрополит всегда заботился о студентах и внимал в их проблемы, беседовал с ними во время прогулок по саду. Отец Владимир сказал мне также со слезами в глазах: «Теперь у нас нет никого, кто бы мог сказать нам правду».

Действительно, положение Церкви в России было тогда еще весьма тяжелым. Во время массовых преследований Церкви Хрущевым снова целенаправленно стали закрываться храмы и монастыри. Внешняя церковная жизнь полностью определялась Советом по делам религий. Большинство же храмов в Западной Украине остались действующими, так что принадлежавшие некогда Униатской Церкви приходы образовали собой самую значительную часть епархий Московского Патриархата. Эти епархии были присоединены к Русской Церкви лишь в 1945 году и избежали, таким образом, преследований первых десятилетий XX века. В годы до Второй мировой войны практически все 50 тысяч церквей царской России были закрыты или разрушены (к 1939 году от десятков тысяч церквей остались открытыми лишь 300 храмов). После войны и до хрущевских преследований функционировало уже около 14 тысяч церквей, в том числе 1500 храмов на Украине, которые до сего времени (и большей частью в дальнейшем) могли вести вполне нормальную церковную жизнь.

С одной стороны весьма сильным было сопротивление верующих, с другой — правительство было заинтересовано в том, чтобы униатские приходы объединились с Православной Церковью. И это вполне понятно, поскольку одна национальная Церковь менее «опасна» для тоталитарного государства, чем та церковь, которая поддерживается универсальной Церковью и политически независимым Ватиканом. Церковная история новейшего времени оценивает труды митрополита Николая и его приемника митрополита Никодима в «внешнецерковном ведомстве» и также навязанную им «внешнюю политику» более позитивно: они поспособствовали внутреннему укреплению Церкви и благодаря участию в экуменическом движении укрепили позиции Церкви в государстве.

Видение единства Церкви

Было бы преувеличением утверждать, что я мог полностью понять из немногих личных встреч с митрополитом Никодимом или из написанного им или о нем (См.: «Митрополит Никодим — человек Церкви». М., 1998), что он думал о единстве Церкви. Но я хотел бы показать, как изменилось мое представление о Церкви вследствие долгого общения и с ним, и с православными богословами, и верующими.

Участие русских православных богословов во Втором Ватиканском Соборе

Русская Православная Церковь первой решила направить наблюдателей на Второй Ватиканский Собор (Постановление Синода от 10.10.1962). Тогдашний глава ОВЦС митрополит Никодим сам присутствовал при торжествах. Особенно впечатляющим было присутствие большой русской делегации на закрытии Собора, когда в торжественной обстановке было провозглашено снятие анафематствований между Римом и Константинополем. Русская Церковь засвидетельствовала тем самым перед всем миром свое единство с Православием и, с другой стороны, свою заинтересованность в преодолении разде-

ления. Вряд ли какой-нибудь другой православный автор написал столько хорошего об инициаторе Второго Ватиканского Собора, ходе Собора, как это сделал митрополит Никодим в своем исследовании «Иоанн XXIII, Папа Церкви в движении». Он сам после векового перерыва, первым в Риме совершил православное богослужение. Митрополит Никодим непосредственно способствовал тому, чтобы молодые богословы свою последипломную стажировку проходили в различных центрах Католической церкви, особенно в Риме, Париже, Регенсбурге. То, что он сам умер на руках преемника так уважаемого и любимого им Папы Иоанна XXIII, было понято всем миром как глубокий знак. Его могила в Санкт-Петербурге стала местом паломничества для православных, католиков и протестантов.

Согласно синодальному постановлению Русской Православной Церкви от 16.12.1969, что было впервые в Православии, Поместная Церковь разрешила доступ католикам к таинствам Православной Церкви, что также разрешила и Католическая Церковь на Втором Ватиканском Соборе православным верующим. Этот шаг Русской Церкви подвергся критике и был отвергнут большинством Православных Церквей как одностороннее решение.

***Первый международный конгресс, посвященный
Тысячелетию Крещения Руси (21–28.07.1986 в Киеве)***

На заключительной пресс-конференции первого международного конгресса, посвященного Тысячелетию Крещения Руси, мне был поставлен прямой вопрос: что я мог бы сказать по вопросу Униатской церкви? Я заметил сначала, что я не из Ватикана и сам не могу дать обстоятельный ответа, а хотел бы сделать лишь какие-то личные замечания по этому вопросу, и процитировал постановление Второго Ватиканского Собора о признании Православных Церквей Церквами-сестрами и разрешение православным верующим в особых случаях, когда по близости нет православного священника, причащаться в католических храмах, а также подобное постановление Синода Русской Церкви: католики, которые испытывают

сложности с тем, что к ним не имеет возможности пребыть католический священник, могут при особых обстоятельствах причащаться у православных. Тем самым была достигнута новая стадия взаимоотношений. Не нужно выходить из одной Церкви, чтобы стать членом другой, но можно теперь уже пребывать в единой Церкви в этом новом смысле, который положил себе начало во взаимоотношениях между Католической и Православными Церквами. Но в этом направлении нужно еще много работать.

Подводя итоги, я добавил, что, возможно, области Западной Украины (Галиция) впоследствии могли бы стать образцом взаимодействия Католической и Православной Церквей. К сожалению, уже несколькими днями позже это постановление на архиерейском соборе в Москве было снова приостановлено (не отменено) ради единства с другими Православными Церквами и потому, что оно не принесло ожидаемого действия. Решение этого вопроса было отложено «до определения всеправославной позиции».

Определения «православный», «католический» считались вплоть до недавних столетий синонимами. «Православный» был противоположным термином еретикам, таким, как ариане, несториане, монофизиты, иконоборцы и др. «Католический» являлся определением противоположным схизматикам, поскольку подчеркивал универсальность и всеохватность Церкви, в противовес схизматикам и фундаменталистам.

В русском языке до сих пор сохранилось весьма удачное терминологическое различие: Католическая Церковь (в смысле Римско-католической Церкви) и Кафолическая Церковь (в смысле Церкви универсальной). В этом смысле все мы принадлежим к универсальной Кафолической Православной Церкви.

Мы почерпнули также у русских богословов и религиозных философов, что Церковь является не только congregatio fidelium, что значит «общество теперь живущих верующих», но также и таинством, включающим в себя все спасенное и обожествленное творение. Их «душа Вселенной» представляется типичным учением

для русской мысли. Такому понятию близко определение Второго Ватиканского Собора: «Церковь одновременно является таинством во Христе, что значит образом и осуществлением внутреннего единства с Богом, равно как и единством всего человечества».

По моему мнению, ту же мысль выражает документ, принятый Архиерейским Собором РПЦ «Основные принципы отношения РПЦ к инославию»:

Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь, утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых таинств во всем мире, «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15), Она несет полноту ответственности за распространение истины Христова Евангелия, равно как и полноту власти свидетельствовать о «вере, однажды преданной святым» (Иуд. 3).

Церковь Христова едина и единственна (св. Киприан Карфагенский. «О единстве Церкви»). Основанием единства Церкви — Тела Христова — является то, что у нее один Глава — Господь Иисус Христос (Еф. 5:23) и действует один Дух Святой, животворящий Тело Церкви и соединяющий всех ее членов со Христом как с ее Главой.

Подобным образом говорит об этом и ватиканский документ «Доминус Иезус» от 06.08.2000, в котором в первых трех главах речь идет об универсальности спасения во Христе и в Его Церкви. Но эта универсальность спасения представляется не эксклюзивно, а инклузивно: это означает, что весь род человеческий, да и весь Универсум включены в любовь Бога Творца, Спасителя и Воплотителя *единого и единственного спасительного домостроительства Божия*.

Альберт Райх

Поэтому сегодня речь идет прежде всего о раскрытии и усилении уже существующего единства (*communio quasi plena*), речь идет о диалоге истины и, прежде всего, о диалоге любви, о котором проповедывал и которым жил митрополит Никодим.

Подай, Господи, митрополиту Никодиму вечный покой и вечную память!

Ю. И. РУБАН

МИТРОПОЛИТ НИКОДИМ
(из записок семинариста)*

«Брат Георгий, зайди ко мне вечером, надо поговорить», — такими словами, сопровождавшими неизменное архиерейское благословение, меня, скромного семинариста, когда-то приветствовал человек, которого мы уже при жизни называли великим. Это было давно — во дни моей туманной юности. Минули три десятилетия со дня первой встречи, но эти слова по-прежнему звучат во мне неизбывной ностальгической болью, и я никогда не смогу смириться с тем, что больше не услышу их здесь, на земле, — ведь наши разговоры, на которые всегда недоставало времени, так и не были закончены.

Ночное знакомство

Каждый, кто учился в Ленинградских духовных школах в 60—70-е годы фантасмагорического XX столетия, никогда не забудет особой атмосферы, окружавшей Александро-Невскую Лавру (тогда еще «бывшую»). Это была атмосфера высоких мечтаний и низких поступков, правды и лжи, дружбы и предательства, чести и постыдного чело-

* Автор записок Ю. И. Рубан — канд. историч. наук, доцент Санкт-Петербургского университета, руководитель специализации «Филологические основы христианского богословия». Первоначальный вариант «Записок» был опубликован в ежеквартальном издании Новгородской епархии «София», № 1 (17), 1996. С. 4-5. Для настоящей публикации текст был пересмотрен и дополнен.

векоугодничества, показной открытости и реальной чудо-вищной изоляции. Стороннему наблюдателю тайны церковной жизни недоступны.

Лето 1972 года, когда я впервые увидел обветшавшие стены лавры и потускневшие купола ее храмов, было необыкновенно жаркое. Дымился под невыносимым солнцем и ускользал из-под ног мягкий асфальт Старо-Невского проспекта. Но остаются слева длинные заборы, скрывающие строительную площадку будущей гостиницы «Московская», и плавный полукруг Александро-Невской площа-ди влечет тебя к лавским воротам, за которыми реют в мареве бледно-голубого неба огромные усталые тополя.

Атмосфера Александро-Невской Лавры странным образом сочетает в себе формальные признаки центра (всегда завершает Невский проспект) и колоритный дух рабочей окраины. Второе явно доминирует, и чувствуешь это уже после нескольких минут неспешной ходьбы по пыльным лавским дорожкам. Огибаешь старый деревянный зеленый забор у здания духовной академии и семинарии — и видишь вдруг перед собой массивные камни и проржавевшие решетки набережной Обводного канала, сотрясающиеся от надсадного гула тяжелых грузовиков на трассе, стелющейся параллельно его грязным водам, покрытым радужными разводами. Прямо за ним — серый бетонный элеватор, перед которым растянулась подковообразная пристань, заполнявшаяся когда-то плоскодонными купеческими барками.

Мое личное знакомство с митрополитом Никодимом состоялось при обстоятельствах в высшей степени знаменательных, еще раз оправдавших его монашеское имя. Это было в августе 1972 года, когда я держал вступительные экзамены в Ленинградскую Духовную семинарию. Прошел еще один напряженный день, в одиннадцать часов вечера в спальных комнатах семинарского общежития погас свет, и измученные ожиданием абитуриенты остались в темноте со своими мыслями. На следующий день строгая Приемная комиссия должна была решить судьбу каждого из нас.

Хорошо помню свое изумление и страх, когда до меня, уже спавшего, дошел смысл слов помощника инспектора,

Митрополит Никодим

стоявшего рядом с моей кроватью и теребившего мое плечо: «Вставай, тебя вызывает митрополит Никодим». — Что происходит, который час? Нет, еще не утренний подъем, лишь только пробило полночь.

Вскочив и быстро одевшись, пытаюсь прояснить сознание холодной водой умывальника. Сон исчез, мгновенно побежденный страхом и растерянностью. Сопровождаемый сочувственными советами и благопожеланиями приснувшихся товарищей, спускаюсь вниз по широкой лестнице на первый этаж. Пересекаю вестибюль с плотно запертymi на ночь дверьми. Впереди — коридор митрополичьих покоев, со стен которого взирают, застыв на холстах с тяжелыми резными рамами, многочисленные Санкт-Петербургские-Петроградские-Ленинградские архитекторы XVIII—XX столетий. Предпоследний в ряду — митрополит Пимен (Извеков), тогда — Патриарх Московский и всея Руси. Последний — тот, кто ждет меня в кабинете и оживет через несколько секунд.

Двери кабинета — с левой стороны коридора. Напутствуемый помощником инспектора, вхожу в нее и замираю. Мягкий рабочий свет заливает квадратную комнату, полы которой скрывают огромный ковер. Стены уставлены полками с многочисленными книгами. Перед иконой Спасителя теплится лампада.

«Проходи, брат Юрий, не бойся», — звучит необыкновенно глубокий, чуть глуховатый голос. Человек с мудрыми, все понимающими глазами, легко поднимается и обходит свой дубовый резной стол. «Спаси Господи», — благословляет он меня в ответ на мое робкое «Благословите, Владыко». — Целую властную руку, затем прикладываюсь к щеке, ощущая упругий шелк густой седеющей бороды.

«Садись, поговорим».

Уже тогда я сознавал, что происходящее со мною принадлежит истории, но ничего не записал, и теперь, по прошествии трех десятилетий, помню лишь общую атмосферу этой удивительной встречи и навсегда врезавшиеся в сознание отдельные фразы ночной беседы.

«Брат Юрий, твое святое имя — Георгий? — «Да, Владыко. Праздную День Ангела на Георгия Победоносца.» — «Хорошо! — Так я стал «братьем Георгием».

Разговор уже начался. Следуют обычные для первого знакомства вопросы о родителях, занятиях и интересах, о том, что привело меня сюда. Вскоре мы говорили как старые добрые знакомые, и мой страх исчез. С удивлением ощущив осенившее меня вдруг благодатное спокойствие, вскоре понял его причину: это оттого, что сейчас от меня требуется лишь одно — быть самим собой, и именно этого ждет от меня удивительный человек в простом черном подряснике, сидящий за большим письменным столом, заваленным бумагами. Родившееся при первом знакомстве, это спокойствие будет сопровождать и все наши последующие встречи.

Говорили мы тогда недолго. Владыка, желавший со мной познакомиться и понять «на что я могу пригодиться», быстро сделал для себя нужные выводы. Но ведь и свиток моей жизни, пред ним разворачивавшейся, был еще так короток. Рождение в «инженерно-технической» семье, школа, увлечение физикой, мечты о дальних путешествиях и занятия в яхт-клубе, любовь к античности и средневековью, два семестра автомобилестроительного факультета Тольяттинского политехнического института.

Хорошо запомнилось его радостно-благожелательное замечание: «Брат Георгий! Да ведь мы с тобой во многом похожи, и жизнь свою начинали одинаково. Я тоже после школы учился сначала в институте — в Рязанском педагогическом; правда, немного дольше, чем ты в своем политехническом». Нужно ли говорить, с какой наивной юношеской гордостью воспринял я это сравнение?!

Вскоре последовало прощальное благословение, и я вернулся в темную спальню. На ближайшие годы судьба моя была решена.

Митрополит Никодим и духовная школа

Продолжавшиеся на протяжении шести лет наши встречи не были, да и не могли быть — ни частыми, ни продолжительными.

Владыка Никодим, обремененный непосильными для простого человека обязанностями и послушаниями, часто уезжал — в Москву или за границу, и в его митропо-

личьих покоях, размещавшихся тогда в правом крыле здания духовной академии и семинарии, воцарялась странная тишина. Возвращался же он обычно утром, московским скорым поездом № 1 («Красная стрела»), и без четверти девять, в сопровождении молодого иеромонаха Льва (Церпицкого), своего келейника, уже входил в Академию. Завтрак к тому времени как раз заканчивался, и мы встречали его в вестибюле. Не было случая, чтобы этот человек с больным сердцем ушел, не благословив последнего из встречающих, будь то преподаватель, семинарист или дворник. Тогда чаще всего и следовало это сакраментальное для меня приглашение продолжить ночную беседу.

Мы говорили с ним о многом, но в основном, разумеется, о церковной истории, древней и современной. Последняя — особенно темна и загадочна, и во многом остается такой даже сегодня.

«Брат Георгий, скажи мне, не мудрствуя лукаво, что ты думаешь о том-то или о том-то». Эта призказка была у Владыки любимой. Мне она сразу понравилась, и я часто с тех пор ее повторяю, с благодарностью воспринимая как прощальный подарок. Многое из сказанного в те годы забылось, претворившись в тихо звучащий ритм, сопровождающий меня постоянно, а многое запомнилось навсегда и уйдет со мной в Вечность.

Митрополит Никодим говорил со мной как с равным, и это не было нарочитым «опрощением» взрослого, пытающегося говорить с младенцем на его языке. Он слушал, спрашивал и отвечал, соглашался и не соглашался, спорил и мягко возражал. Владыка был неизменно корректен и серьезен, даже когда я говорил явные глупости, впрочем, для провинциального юноши извинительные.

Помнится, мне пришлось сетовать на «неразумное» использование людей, выказывающих явные способности к научным занятиям. Часто бывало, что человек, оставленный по окончании Духовной академии «профессорским стипендиатом» для подготовки к преподавательской деятельности, очень скоро начинал надолго исчезать, а то и исчезал навсегда. Он ездил по всему миру и выступал с докладами на бесконечных тогда конференциях по пробле-

мам «миротворчества», «разоружения» или чего-то аналогичного, явно не имеющего отношения к церковной науке, или же назначался представителем во Всемирный Совет Церквей. Это означало начало карьеры «церковного политика», но полный крах так и не начавшейся карьеры преподавателя и ученого богослова.

Выслушав, Владыка Никодим кивнул головой, как бы в знак согласия, затем немного помолчал и, наклонившись ко мне, доверительно шепнул: «Знаешь, брат Георгий, если бы они там не ездили и не выступали, мы бы с тобой здесь не сидели и не говорили». Мне стало стыдно, и к этой теме мы больше не возвращались.

Однажды я принес Владыке развернутую программу «дополнительного (или факультативного) образования», как сказали бы сейчас. Помню только, что речь шла о классической филологии, представленной у нас достаточно формально («для экзамена»), византийской и древнерусской литературе (в дополнение к традиционной патрологии) и каких-то интересующих меня темах из области древнецерковной истории и археологии (часть летних каникул я проводил в составе эрмитажной экспедиции, раскапывая Херсонес Таврический, где, согласно летописи, крестился князь Владимир). Осуществление моих проектов требовало сотрудничества со светскими учеными, образовательных поездок и вообще свободы научной и церковной жизни...

Нет, нет, Владыка не посмеялся над моими фантазиями, напротив — отнесся вполне серьезно. Внимательно прошел текст, кое-что уточнил и подправил. Запомнился немного смешной эпизод, когда он обратил внимание на оставленный без перевода эпитет Хризостом, встречающийся в светских работах. «Мы ведь с тобой не греки, брат Георгий, так пусть уж святой Иоанн будет у нас Златоустым, как мы привыкли». Затем поверх текста, под косым углом, написал — даже не резюацию — пространное резюме-рекомендацию ректору, обещав передать ему бумагу при первой возможности. И действительно, впоследствии наш ректор архимандрит Кирилл (Гундяев) пытался продолжить тему и даже показывал мне этот, лежавший в ящике его письменного стола, теперь уже

исторический документ. (Быть может он сохранился?) Мы делали всё что могли, но время не располагало к наукам, впрочем, и ко многому другому... Кстати, этот эпизод, на мой взгляд, — лучший показатель отношений между иерархами и скромными семинаристами на брегах Обводного канала в великую «эпоху Никодима».

Тогда я был одержим идеей «внести нечто новое в церковноисторическую науку» и бредил именем Василия Васильевича Болотова (1853–1900), великого филолога-ориенталиста и историка Церкви. По своему научному потенциалу он не уступал «самому» академику Борису Александровичу Тураеву, знаменитому профессору нашего Санкт-Петербургского университета, но предпочел остаться скромным профессором Санкт-Петербургской духовной академии. Его великолепные «Лекции по истории Древней Церкви» и другие работы были моими настольными книгами. Ничего подобного с тех пор не появлялось и, боюсь, уже не появится.

Вполне понятно, что учились мы в основном по дореволюционным учебникам. Новые машинописные конспекты лекций наших преподавателей, которые они имели обыкновение заботливо читать нам вслух на уроках (иногда совершенно усыпляя), были лишь упрощенными и компилиятивными вариантами всех тех же старых добрых семинарских или академических курсов. О самостоятельной научной работе, особенно источниковедческой, говорить не приходилось. Эта вынужденная беспомощность выглядела особенно удручающе на фоне достигнутого учеными дореволюционной духовной школы.

«Владыко, неужели у нас никогда больше не будет Болотовых?!», — горестно вопросил я однажды. — «А вот ты, брат Георгий, возьми и стань нашим Болотовым. Я благословляю тебя на это!», — прозвучал неожиданный ответ митрополита Никодима.

Невыносимым укором звучат с тех пор эти слова, сказанные мне, рабу лукавому и ленивому, особенно в День Ангела Василия Васильевича (1/14 января), когда в полном одиночестве стою у его заснеженной могилы. «Поминайте наставников ваших...» А где же его преемники по славной кафедре, где хотя бы попытка восстано-

вить великие некогда традиции, соединить — в научном аспекте — духовную академию и университет? Мы живем в новой эпохе, и то, о чем мы с митрополитом Никодимом могли только мечтать, обсуждая мою утопическую программу («Обводноканальские мечтатели», — хмыкнул бы Герберт Уэллс), ныне может быть реальностью! Кто же мешает?! — мелькает иногда вопрос, и сразу вспоминаются мудрые и немного насмешливые глаза по-крайней мере Владыки: «Ты по-прежнему наивен, брат Георгий!»

Эпоха экуменизма

«Эпоха митрополита Никодима» совпала с «эпохой экуменизма», точнее сказать, во многом была им же самим сформирована и определена. Бог знает, какие ассоциации вызывает понятие «экуменизм» у малообразованных христиан, особенно у тех «ревнителей правоверья», которые в простоте душевной полагают его коварным изобретением XX столетия. — Увы! Греческое слово «экумена» (в древнем произношении «о́йкумене») означает обитаемую землю, мир, вселенную, и первое описание экумены находим уже у греческого историка Гекатея Милетского (ок. 546–480 до Р. Х.).

Замечательно, что это античное понятие «вселенная» вскоре приобрело культурно-политический, а затем и религиозный характер. Границы экумены совпадают сначала с границами Македонской, затем Римской империи. Императоры стремительно сокращавшейся в своих размерах Восточной Римской (названной итальянскими гуманистами «Византийской») империи упорно именовали свою державу «вселенской», а патриарх Константинопольский, гордо титуловавшийся «экуменическим» («вселенским»), удерживает этот титул и сейчас, будучи реально лишь епископом Стамбульским и турецким подданным! Ведь Константинополь и Византийская империя не значатся на карте мира с 1453 года. Этот архаический имперский византинизм умилителен и трагикомичен, но исторически вполне объясним.

Христианство по природе своей экуменично. «И проповедана будет Радостная Весть о Царстве (Божием) по всей экумене... Идите по всему свету и проповедуйте Радостную Весть (Евангелие) всем людям», — заповедует Христос апостолам. Как о самом важном молится Он Отцу о нашем единстве в последние часы земной жизни: «Я прошу и за тех, кто поверил в Меня... Пусть же все они будут едины...» (Мф. 24:14; Мк. 16:15).

Апостол Павел, чьи миссионерские путешествия охватили почти всю Римскую экумену, поневоле должен был стать первым «экуменическим деятелем» в современном смысле. Узость мышления и душевное мещанство в равной степени присущи как его, так и нашим современникам. «Стало мне известно о вас, братья мои, что между вами есть споры... что у вас говорят: «Я — Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин» (последователь апостола Петра. — Ю. Р.), «а я Христов». Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?», — резко выговаривал он христианам греческого Коринфа (1 Кор. 1:11-13). Странно, что многие христиане основывают свое отношение к экуменизму на словах иных «авторитетов». (Могут ли они в таком случае считаться христианами, вот в чем вопрос.)

Противники христианства называли апостола Павла и его спутников «всесветными (т.е. экуменическими) возмутителями» (Деян. 17:6). Напротив, христианская Церковь полагает высшей честью для епископа (как преемника апостолов!) быть удостоенным почетного титула «экуменического учителя», и под 30 января (12 февраля) в православном Месяцеслове значится даже особый праздник — «Собор вселенских (экуменических) учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста»!

История безжалостно зафиксировала факт духовной деградации раннехристианских общин, упорно отрицающих греко-римскую культуру, т.е. попросту не желавших становиться «экуменическими»! Таковыми были консервативные иудео-христианские секты, исчезнувшие к V веку. Таковыми же, в плане религиозного менталитета, являются некоторые старообрядцы, особенно «беспоповского тол-

ка». Их чудовищное самомнение выражено в анекдотической уверенности каждой деревенской общины в том, что именно она — хранитель «истинного правоверия» и в злобной радости по поводу адских мучений, будто бы уготованных всему остальному человечеству. Это просто болезнь или, на языке аскетизма, «прелесть бесовская». Печально, что эти антихристианские чувства, присущие сознанию ущербному, находят место и среди других людей, дерзающих называть себя «православными христианами».

Вряд ли кто-то сомневается в православии кappадоцких святителей. Но вспомним, что святитель Василий Великий всю жизнь состоял в дружеской переписке со своим учителем ритором Либанием, убежденным язычником, а ученому софисту Леонтию посыпал на рецензию свои догматические трактаты о Святой Троице. И это не исключение, но норма поведения истинно образованного и интеллигентного человека.

Здесь уже речь идет об «экуменизме» в самом широком смысле этого слова (не только о межхристианском), — об умении жить в мире со всеми людьми нашей маленькой и хрупкой вселенной. Можно в чем-то не соглашаться с окружающими, считая их неправыми, можно — и нужно! — в определенной ситуации с ними спорить, — ведь «спорящими являются уже не враги, но друзья, ищащие понять друг друга, и, более того, братья о Господе» (отец Сергий Булгаков). Нельзя лишь считать себя «хранителем истины в последней инстанции», считая этих «других» ниже себя и отказывая им в праве на существование. «Враждовать с людьми из-за их теоретических заблуждений — значит давать себе аттестат слишком малого ума, слишком слабой веры и слишком дрянного сердца» (Владимир Соловьев).

Именно таким — исполненным любви и терпения, мудрого исторического такта и стремления к взаимопониманию между всеми людьми — был экуменизм митрополита Никодима. Это экуменизм Иисуса Христа, апостола Павла, Древней Церкви и ее великих святых отцов. Хотелось бы надеяться на его скорое возрождение.

Митрополит Никодим

5 сентября 1978 года

Хорошо запомнился тот прозрачный солнечный день 5 сентября 1978 года, — один из тех грустных и прощальных, скользящих в бездонную пропасть петербургской осени дней, когда с какой-то безотчетной тревогой я сидел в приемной ректора нашей Академии, тогда уже архиепископа, Кирилла. «Испытав судьбы удары», хорошо понимал, что помочь мне может только митрополит Никодим, скорого возвращения которого из Рима ждали многие.

Внезапно в приемной появился нервный в движении иеромонах Маркелл (Ветров) и скрылся в кабинете. Вскоре дверь вновь отворилась, и озабоченное и одновременно отсутствующее лицо ректора, почти на бегу заглянувшего в канцелярию и проследовавшего в свои покой, обозначило окончание приема. Ждать более не имело смысла, и я поехал домой. Прошло не более получаса.

Дома меня встретил брат (мы жили тогда вместе) и, растерянно, как бы сомневаясь в правдивости собственных слов, сказал: «Только что звонили из духовной академии. В Риме скончался митрополит Никодим, а сейчас в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры служится по нему панихида».

Невозможно выразить охватившие меня чувства. Помню лишь ощущение мореплавателя, внезапно лишившегося своего опытного капитана и теперь вынужденного выйти из гавани в бурное море без надежды преодолеть его. Наступила звенящая тишина, как после шторма, сорвавшего паруса и унесшего рухнувшие мачты. Все хлопоты и надежды остались за спиной. Пришли холодная ясность и спокойствие — аристократическое спокойствие осужденного, которому более нечего бояться. Завершилась целая историческая эпоха, участником которой посчастливилось быть и мне. «Блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые...»

Митрополит Никодим был святым Василием Великим нашего времени. Осознание знаменательного родства судеб этих двух архиастырей, один из которых в течение восьми лет возглавлял Церковь Каппадокии, важной

провинции Римской империи на территории Малой Азии, а другой завершил свою жизнь после пятнадцатилетнего пребывания на Санкт-Петербургской (тогда еще Ленинградской) кафедре, пришло рано. Но я не мог предполагать, что русский митрополит повторит путь Каппадокийского святителя вплоть до последней — в буквальном смысле — ужасающей подробности.

Святой Василий Великий посвятил себя борьбе за единство Церкви, жизнь которой в его бурное время арианских споров «дробилась на множество мелких ручейков» (В. В. Болотов), — и он вынес это единство на своих плечах. Ноша была почти непосильна, и Василий умер 1 января 379 года в возрасте сорока девяти лет. В год его смерти церковное общение арианствующего Востока с православным Западом стало свершившимся фактом.

Жизнь митрополита Никодима была посвящена борьбе за то же единство и, главное, — за выход Русской Церкви из изоляции — изоляции внешней и изоляции внутренней. (Последнее, как показывает печальный и даже позорный — особенно для нашей экуменической Северной столицы! — опыт церковной жизни последних лет в условиях политической свободы — самое трудное). Он умер в Вечном Городе, во время разговора с вновь избранным папой Римским Иоанном-Павлом I, и сам наместник апостола Петра, главы Церкви Христовой, прочел над ним отходные молитвы и молитву об отпущении грехов. Через месяц митрополиту Никодиму должно было исполниться сорок девять лет.

Последняя встреча

Навсегда запомнилось пасхальное поздравление 1978 года, на второй или третий день Пасхи, случившейся в тот год поздно — 30 апреля (по новому стилю).

Митрополит Никодим встречал преподавателей и студентов, сидя в высоком кресле у окна, близ большой иконы Спасителя. Это было в приемной рядом с его Крестовой церковью, недалеко от кабинета, где шестью годами ранее состоялась ночная беседа. Он выглядел

Митрополит Никодим

особенно усталым и задумчивым, даже каким-то величественно-отстраненным, словно бы заранее прощаясь с многими из нас в последнюю для него Пасху на земле.

«Христос воскресе, Владыко!» — «Воистину воскресе! Спаси Господи, брат Георгий!», — ответствовал мне Владыка, вручая пасхальное расписное яйцо. Круг замкнулся: его последние слова, ко мне обращенные, совпали с первыми, только теперь он напомнил мне еще и о Воскресении, после которого мы уже не будем расставаться. Знакомство ночью и прощание в сияющий день Светлой Седмицы не были случайными.

Благословляя находившегося впереди меня студента, митрополит взглянул на него с некоторым недоумением, чуть-чуть помедлил, силясь что-то припомнить, но ничего, кроме обычного пасхального приветствия, не произнес. Он знал в лицо почти всех, но подошедший к нему был не семинарист, а студент университета и мой брат. Пусть же впервые переведенные им на русский язык стихотворным размером скорбные элегии на смерть Василия Великого лягут скромными лепестками цветов благодарной памяти на могилу ждущего своего церковного прославления Никодима Великого.

Святитель Григорий Богослов

*Элегии на смерть святого Василия Великого,
архиепископа Кесарии Каппадокийской*

2

Тело, я прежде считал, без души сможет жить, о Василий,
Друг мой, служитель Христа, только не я без тебя.
Я перенес твою смерть — и живу. Для чего? Вознеси же
Ты в небеса и меня, в хоры блаженных к себе.
Не забывай меня! Я, гроб свидетель, тебя не забуду,
Если бы даже хотел. Клятва Григория в том.

3

Сразу, лишь мудрого в Боге Василия душу уносит
Троица, он же с земли радостно к Ней поспешил.
Воинство все в небесах взликовало, встречая пришельца,
Каппадокийцев же весь город оплакал его;

Ю. И. Рубан

Даже Вселенная вопль испустила: «Умер глашатай,
Скрепа погибла навек славного мира с тобой».

5

Бог Вседержитель Един; и один архипастырь достойный, —
Тот, кого видел наш век, — ты, о Василий, из всех:
Истины громкозвучащий посланец, сияющий светоч
Люда Христова, красой светозаряющий души,
Понта и кappадокийцев великая слава. И ныне
Я умоляю: и впредь жертвы за мир приноси.

9

О кесарийцев великая слава! Пресветлый Василий!
Грома удар — твоя речь, молния — жизнь на земле.
Все же священный престол ты покинул. Христово желанье
Это: скорее сопрячь с Царства сынами тебя.

Перевод А. Рубана.

А. С. МЕЛЬКОВ

«ТАКОВ НАМ ПОДОБАШЕ АРХИЕРЕЙ»
к 25-летию со дня блаженной кончины митрополита
Ленинградского и Новгородского Никодима

Пятого сентября 2003 года исполняется — дата для всего православного мира. В этот день двадцать пять лет назад отошел ко Господу приснопоминаемый митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов), Патриарший Экзарх Западной Европы.

Образ митрополита Никодима является одним из самых сильных в новейшей истории Русской Церкви. Он «внезапно прорезал небесный свод всей христианской экумены по весьма неожиданной, никак не прогнозируемой орбите»¹. И до сих пор весь православный мир чувствует благодатные последствия такого высокого полета. Поистине, широта и необъятность церковной деятельности Владыки Никодима поражают своими масштабами, учитывая и то, что осуществлялась она в годы открытого гонения на Православие в нашей стране, когда каждое лишний раз сказанное слово могло стать причиной тяжелых последствий. В этом смысле жизнь митрополита Никодима можно с полной уверенностью назвать священной эпopeй, ибо она действительно была таковой, как по гармонической стройности пройденного пути, так и по почти неимоверному количеству совершенных дел.

Митрополит Никодим (в миру Борис Георгиевич Ротов) родился 15 октября 1929 года в деревне Фролово Рязанской области. Уже в юности будущий иерарх начал

свое служение Господу, и его самым заветным желанием стал монашеский постриг. Это действительно можно назвать подвигом: в то время мальчишки мечтали стать летчиками-космонавтами, военными, клялись в преданности коммунистическим идеалам и верили в торжество революции. Юный Борис верил в Бога и Святую Церковь, он всецело встал на путь отречения от мира, лежавшего в бездне греха и зла. Чистую и простую детскую душу привлекала красота и благолепие богослужения, и Боря пленился строгим мелодичным ходом службы.

Шел 1947 год, беспокойное, тяжелое время для страны и Церкви, когда лагеря были наполнены репрессированными, когда люди даже боялись осенить себя крестным знамением, когда приходилось скрывать, что ты верующий. А ведь в те нелегкие годы молодого человека, обладавшего обширной эрудицией и хорошим образованием, ждало многообещающее будущее. Но Борис Ротов отверг эту мирскую славу, вошел в конфликт с современной ему действительностью, в конфликт с «системой». В 17 лет сын партийного работника и школьной учительницы тайно принимает монашество. Так начинается путь активного служения святителя Святой Матери Церкви.

Прежде чем имя Владыки Никодима стало известно на весь христианский мир, он тринадцать лет прослужил пресвитером. Был простым сельским пастырем, секретарем архиепископа Ярославского и Ростовского и настоятеля кафедрального собора, наконец, заведующим канцелярией Московской Патриархии, постигая на собственном опыте нелегкий, тернистый путь духовного водительства и окормления верующих.

Первым приходом, куда был направлен служить молодой иеромонах Никодим своим духовным отцом архиепископом Димитрием (Градусовым), был храм в глухой деревне, затерянной в бескрайних лесах Ярославского края. Но начинающий пастырь не роптал, не сетовал, а с ревностью принялся исполнять возложенное на него послушание. Он совершал богослужения почти каждый день, и тем практически, а не по книгам сумел постичь нелегкую науку литургики. Именно от этих постоянных богослужений исходит феноменальное знание Владыкой наизусть

«Таков нам подобаше архиерей»

наших православных святцев, большого числа псалмов и молитв.

Повседневные пастырские заботы иеромонах Никодим сочетал с духовным образованием в Ленинградских Духовных школах. В 1953 году он заочно заканчивает семинарию, затем всего за два года (1953–1955) — полный четырехгодичный курс Ленинградской духовной академии по первому разряду, тоже заочно. Это есть живой пример изумительного трудолюбия и благородной любознательности, которого так часто не хватает современным учащимся.

За годы своего служения на Ярославской земле молодой иеромонах Никодим духовно укрепился, стал чутко и грамотно разбираться в проблемах Церкви, всегда с болью в душе переживая о ее судьбах. Следствием этих переживаний стала живая проповедь и стремление к духовным подвигам, что особенно выделяло отца Никодима среди других священников. Такая сугубая ревность о Господе молодого инока была замечена церковным священноначалием, которое понимало, что в трудное время открытого богооборчества Церкви нужны сильные и волевые люди, способные отдаваться служению Христу без остатка, до конца вести борьбу «против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12).

Уже в 1956 году иеромонах Никодим был назначен членом Русской Духовной миссии в Иерусалиме, а через год — начальником Миссии. Отныне молодому иноку всю дальнейшую жизнь предстояло сочетать подвиг внутренний с общественным служением.

Многие позавидовали бы такому счастливому жребию — проходить послушание заграницей, да еще и на Святой земле. Но представлять Русскую Православную Церковь за рубежом в те трудные годы, учитывая повсеместное враждебное отношение к нашей Родине, было делом не из легких. А времена были действительно суровые: с периодом пребывания архимандрита Никодима в должности начальника Миссии совпали боевые действия на Ближнем Востоке. Развязанная англичанами и французами война против Египта, поддержанная Израилем, затро-

нула и Святой град. Именно в эти тревожные дни тяжко заболела мать святителя — она находилась на смертном одре. Тяжело переживая болезнь своей родительницы, он не решился покинуть Иерусалим, т.к. понимал, что вернуться назад не сможет. Боголюбивый пастырь не оставил Миссию в этот драматический момент, когда решалось ее будущее. И, осознавая свой сыновний долг перед матерью, виновницей своего бытия, он по завету Спасителя «кто Мне служит, Мне да последует» (Ин. 12:26) выше поставил долг перед Церковью, оставшись в Иерусалиме. Там, возле гроба самого Божественного Искупителя, боголюбивый пастырь непрестанно возносил молитвы за здоровье тяжко болящей матери. Господь услышал Своего служителя и Своей врачующей благодатью чудесно исцелил больную, которая потом еще долго жила.

В 1959 году, возвращаясь из Палестины на родину, архимандрит Никодим посетил Святую Гору Афон, став первым представителем духовенства из Советского Союза, поклонившимся ее святыням. Этот визит чуть не стоил ему жизни: в то время Грецией управляла военная хунта, настроенная против иностранных гостей, тем более советских. Более того: были приняты законы, ставившие целью превратить Афон в курортную зону. Такие кощунственные планы глубоко опечалили Владыку, впоследствии он обратился к мировой общественности, тем самым во многом поспособствовав сохранению Святой Горы от осквернения. Паломника потрясло и убогое состояние русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Греки не давали возможности посыпать туда молодое пополнение из России в надежде завладеть обителю. При виде «мерзости запустения» сердце отца Никодима сжалось болью. С тех пор русский Афон был всегда в его молитвах и заботах. Именно его представительством впервые после революции на Афон стали прибывать инохи из монастырей Русской Православной Церкви, они пополнили численно оскудевшую братию Пантелеимонова монастыря. А первым настоятелем возрожденной обители стал друг детства Владыки архимандрит Авель (Македонов).

Можно с уверенностью сказать, что во многом благодаря ревностному подвигу митрополита Никодима, кото-

«Таков нам подобаше архиерей»

рый сделал очень многое для спасения русского Афона от поругания и уничтожения, продолжается история нашего монашества на этой святой земле, исполненной божественной благодати и помнящей подвиги многих и многих ревнителей о Христе Иисусе.

Неутомимые труды молодого пастыря были достойно оценены Матерью Церковью: священноначалие благословило его на путь высокого архиерейского служения. 21 июня 1960 года Святейший Патриарх Алексий I и Священный Синод повелели ему быть епископом Подольским и председателем Отдела внешних церковных сношений. Так в жизни Владыки Никодима открылась новая страница его подвижнической деятельности, а в истории всей православной России началась новая эпоха — эпоха никодимовская.

Молодой и энергичный руководитель ОВЦС решил, что в условиях ожесточенного преследования верующих и тотального гонения на всю Церковь «надо идти на поддержку советской власти во внешних отношениях и, не проявляя признаков непослушания, завоевывать на Западе для Церкви ключевые международные позиции, поставить власть в такое положение, чтобы она для успеха своей внешней политики и престижа нуждалась в Церкви. Сильные внешнеполитические позиции Церкви заставят власть как-то считаться с ней»². Такой подход явился своеобразным продолжением политической линии покойного Патриарха Сергия, чьим почитателем и последователем считал себя Владыка Никодим. Молодой архиепископ понимал, что необходимо убедить власть в том, что она не может и не имеет права игнорировать Православную Церковь, т.к. Церковь есть органическая составляющая русской истории. Владыка Никодим стремился заставить советское руководство юридически признать Церковь частью национального общественного организма и смириться с этим, признав за Православием колossalную положительную роль в отечественной истории и культуре, а также огромную нравственную силу. Приходилось быть предельно лояльным по отношению к власти и во внешних, международных делах выступать с ней единым фронтом. Международная деятельность Церкви и

престиж, который эта деятельность ей приносила, усиливал позиции Православия в советском государстве.

Укрепление и развитие активной внешней деятельности Русской Церкви было первостепенной задачей, которую ставил перед собой митрополит Никодим. При этом он проявлял ум и независимость в определении стратегии, которая хотя и сочеталась с интересами советской внешней политики, прежде всего была направлена на благо Церкви. Владыка стремился к прорыву изоляции Московского Патриархата в мировом христианстве, стремился к установлению постоянных связей, контактов, взаимного обмена в объеме, необходимом Русской Церкви, чтобы выжить в условиях антирелигиозной пропаганды. Так, Владыке удалось включить нашу Церковь в систему богословских диалогов, собеседований и двусторонних отношений, в целостность экуменического движения и его международных компонентов и организаций, прежде всего во Всемирный Совет Церквей. Вступив в ВСЦ, Московская Патриархия значительно укрепила свой международный авторитет, а самим фактом вступления в экуменическое движение приобрела новое измерение в глазах советского руководства. Русская Православная Церковь вышла из внутренней изоляции и стала частью международного сообщества, всемирной общины Церквей. Советскому правительству пришлось примириться с тем, что любое действие против этой Церкви будет воспринято как вызов всемирному содружеству Церквей и как удар по международной христианской общественности.

Таким образом, связи и авторитет Владыки Никодима подняли международный авторитет нашей Церкви, что вынуждало власти считаться с ней. И хотя по инерции наступление на Церковь еще продолжалось, оно все более затормаживалось, пока не перешло в застойное и вялотекущее выжидающее состояние во времена Л. И. Брежнева.

В эти годы Владыка Никодим стремительно продвигается по духовной линии. В конце 1960 года он назначается на Ярославскую кафедру, в 1961 году становится постоянным членом Священного Синода и возводится в сан архиепископа, в 1963 году в возрасте 34 лет он уже митрополит Ленинградский, а в 1974 году к его прежним

«Таков нам подобаше архиерей»

обязанностям прибавилась должность Патриаршего Экзарха Западной Европы.

Политика митрополита Никодима в отношениях с Западом носила отпечаток искренней и доброй воли. В этом заключалась одна из важных причин большой популярности и высокого престижа Владыки в церковных кругах Запада, который смело утверждал: «В нашем современном мире агрессивного атеизма различия между христианами гораздо меньше того, что объединяет их в противостоянии материализму и атеизму, и мы должны подчеркивать нашу общность, а не противоречия»³.

Следует отметить, что во всей своей экуменической деятельности Владыка Никодим всегда держался православного убеждения, считая, что «вполне естественным и единственным возможным путем к воссоединению христиан различных вероисповеданий в единстве веры является возвращение к догматическому учению древней неразделенной Церкви эпохи Семи Вселенских Соборов»⁴. Именно так Владыка понимал основной смысл и целевую направленность богословского участия в экуменическом движении и во Всемирном Совете Церквей Московского Патриархата, который все свои межхристиаские общения и богословские собеседования XIX – начала XX века осуществлял в духе «православного экуменизма».

В вопросах церковного диалога Владыка Никодим исходил из принципов, что «на экуменизм нужно смотреть не как на упрощенчество, не как на поверхностное и беззаботное безразличие к требованиям истины Христовой. Экуменизм предполагает постепенное сближение разделенных братьев с большим убеждением и с большим пониманием тех истинно христианских ценностей, которыми они обладают. Экуменизм необходимо должен поддерживать желание лучше узнать то, что могут дать нам наши братья доброго и полезного. Однако такое стремление не должно происходить за счет целостности православной веры и нашей церковной дисциплины. Православные богословы должны препятствовать возникновению поверхностных стремлений подражать тому, что имеют другие, даже если это, возможно, хорошие и достойные вещи.

Для успеха экуменизма необходимо совершенствовать догматические и исторические исследования, изучать психологические факторы жизни христиан в мире всеобщего и религиозного плюрализма. Но более всего нужно помнить, что не существует подлинного и действенного экуменизма без духовного и нравственного обновления и стремления к внутреннему совершенству»⁵.

Именно отсюда исходит сердечное стремление покойного Владыки исполнить завет Христа: «Да будут все едино» (Ин. 17:21), который постоянно звучал в его душе, побуждая к самому активному поиску путей восстановления нарушенного единства среди христиан разных конфессий. «В экуменическом делании митрополит Никодим был убежденным реалистом, он полностью понимал, сколь тяжелы разделения, владеющие христианами, сколь велики усилия, которые нужно приложить, чтобы преодолеть их. Митрополит Никодим неустанно созидал здание современного экуменизма, твердо веря в неложность слов Христовых о единстве всех его последователей. Вот этот непоколебимый христианский реализм иерарха, отдавшего многие силы экуменическому движению, снискал ему признательность и глубокое уважение во всем христианском мире... Владыка как христианский реалист трезво смотрел на требования современной жизни и от имени Церкви стремился ответить на встающие перед ней проблемы. И в этих вопросах — будь то решения экуменического порядка, двусторонние и многосторонние контакты с другими неправославными Церквами, миротворческое служение, практический диалог Церкви с нашим обществом — во всем и всегда сказывалась его мудрая дальновидность иерарха, действительно знающего и умеющего держать руку на пульсе современной проблематики не только Церкви, но и общества в целом»⁶. В этом отношении о Владыке можно сказать словами апостола, что он, «видя Невидимого был тверд» (Евр. 11:27), всецело уповая на силу и милость Божию, уповая на Господа, ради которого и боролся за единение всей христианской ойкумены.

Трезвый, православный взгляд Владыки Никодима на актуальные проблемы современной ему христианской

«Таков нам подобаше архиерей»

жизни был выработан благодаря той исключительно высокой богословской эрудиции, которой он обладал. Богословская наука для Владыки Никодима всегда была подвигом и служением, а не тяжелой ношей в угоду фарисейской формальности. Этого принципа он придерживался всегда. Выполняя послушание в качестве начальника Духовной Миссии в Иерусалиме, несмотря на колоссальную повседневную занятость, он сумел составить прекрасный, научно откомментированный труд об истории нашего русского церковного посольства на Святой земле⁷ за это сочинение в 1959 году он был удостоен ученої степени кандидата богословия. И уже будучи митрополитом архипастырем, в 1970 году за диссертацию о понтификате Папы Римского Иоанна XXIII, защищенную в стенах Московской Духовной академии, митрополиту Никодиму была присвоена степень магистра богословия, а в 1975 году советом Ленинградской духовной академии он был удостоен степени доктора богословия за совокупность научных работ. Современники справедливо отмечали, что «все произведения автора отличаются широтой диапазона в раскрытии исследуемых вопросов, а его богословские концепции и суждения свидетельствуют об огромной эрудиции и высоком уровне его богословского потенциала»⁸.

Особая любовь была у святителя к церковному гимнотворчеству. Подражая архипастырям Древней Церкви, он составил целый ряд служб святым угодникам Божиим: праведной Тавифе⁹, праведному Иоанну Русскому¹⁰, Собору Ростовских и Ярославских святых¹¹, тропарь и службу равноапостольному Николаю Японскому¹² и др.¹³ Здесь сказывалось также прекрасное знание Владыкой церковнославянского языка и чуткое понимание его красоты и выразительности.

В конце 1963 года Владыка Никодим становится митрополитом Ленинградским, где проявляет себя ревностным покровителем духовных школ Ленинграда. Он много делает для повышения богословского уровня семинарии и академии. Самым главным было то, что он добился создания при академии сектора для иностранных студентов, куда были приняты православные студенты из Африки.

Этим Владыка укрепил положение духовных школ, спас их от уничтожения. Власти неудобно стало оказывать на них давление, а тем более закрывать, т.к. там учились студенты из дружественных стран. Этот фактор также помогал академии развивать международные связи, получать литературу из-за рубежа, посыпать студентов для стажировки за границу.

В Ленинграде Владыка Никодим приобретает также особую любовь и уважение церковного народа. Дело в том, что с первого года своего служения в городе на Неве, он сам возглавляеточные Пасхальные богослужения в Николо-Богоявленском кафедральном соборе, выходя на крестный ход, чего не делали его предшественники по кафедре, проводя службы крайне скромно и буднично. Новый митрополит все поменял. Он стал привлекать наочные богослужения воспитанников духовных школ. Обращавшее на себя внимание молодое лицо заставляло задуматься сомневавшихся в необходимости обращения к Богу. Такое участие молодежи в богослужениях стало живой проповедью, свидетельством того, что Православие в нашей стране не является уделом только пожилых и малообразованных людей. Власти не могли прямо запретить митрополиту участвовать вочных богослужениях и выходить на крестный ход, как не могли они запретить привлекать и учащуюся молодежь, среди которой были всегда и студенты так называемого иностранного факультета духовной академии. Появление этих темнокожих иподиаконов производило на толпу огромное впечатление.

Таким образом, не только внешняя, но и внутренняя деятельность Церкви, осуществлявшаяся под чутким водительством Владыки Никодима, помогала уберечь православную жизнь от разгрома, провокаций, от растления изнутри силами, которыми располагал безбожный антирелигиозный режим.

Свой жертвенный подвиг архиепископства Владыка Никодим постоянно сочетал со служением наставника и духовного руководителя верующих. По его словам «епископ — не только совершитель таинств и богослужений церковных, он — пастырь и учитель, наставник и отец

«Таков нам подобаше архиерей»

вверенных ему людей Божиих и священников»¹⁴. Такие высокие требования предъявлял Владыка к себе, того же он требовал и от своих собратьев-архиереев. Мудрые назидания Владыки Никодима полезны не только мирянам и священникам, они до сих пор актуальны и жизненно необходимы всему современному епископату: «Епископ не должен забывать, что он живет среди пасомых, поэтому он обязан всякое свое духовное делание, в том числе и внутреннее свое совершенствование, направлять к пользе народа Божия, ради которого он вступил на трудную стезю архиерейского служения»¹⁵. Этих твердых принципов Владыка придерживался всегда: и когда был викарным епископом, и когда управлял родной Ярославской епархией, и когда осуществлял свою миротворческую и экуменическую деятельность.

Боль и переживания Владыки о судьбах наших святынь особенно сильно печалили его сердце, но эта боль никогда не переходила в отчаяние или уныние. Владыка Никодим всегда способствовал тому, чтобы чувство благодатного утешения вселилось не только в него самого, но и в окружавших его людей. Мало кто знает, но первая после разорения Валаамского монастыря Божественная литургия в нем была совершена митрополитом Ленинградским Никодимом летом 1969 года. Совершалась эта литургия тайно, как в первые века христианства, и всего тремя паломниками: самим Владыкой и двумя иеромонахами, один из которых по имени Кирилл впоследствии стал митрополитом Смоленским и Калинградским. Этот евхаристический подвиг среди окружавшей все «мерзости запустения» положил начало грядущему возрождению Спасо-Преображенского Валаамского монастыря после 25 лет забвения и осквернения. После совершения Божественной литургии на Валааме Владыка принес Бескровную Жертву и на Соловецкой земле, помнящей подвиг пострадавших за веру православных христиан. И уже в 1972 году на том месте, где пролилась кровь новомучеников российских, где безумными палачами совершились казни иерархов, священников и мирян, где были видны на камне следы от пуль, Владыка Никодим отслужил первую за многие десятилетия Божественную литургию. Это было

знаком последующего возрождения обители и всей монашеской жизни на Руси.

Взирая на искреннюю преданность святителя делу возрождения православных святынь, поруганных под безбожным напором омраченного пороком и грехом человеческого рассудка, смотря на его сугубое молитвенное сретение, можно с полной уверенностью сказать, что «он монахом был с восхода до заката, и епископом был с ночи до утра»¹⁶. А «эти литургии, совершенные в закрытых монастырях, были не только свидетельством горячей веры покойного Владыки митрополита, но и выражением его надежды на силу Божию, способную возродить наш народ в ответ на подвиг мучеников и исповедников, в ответ на молитву и труды тех, кто сохранил верность Господу и Его Святой Церкви»¹⁷.

Как видим, свое епископское служение, свою проповедь Христа Владыка Никодим всегда осуществлял живым примером самопожертвования, совершая свои бесстрашные богоугодные дела во славу отеческого Православия в тяжелое для Церкви время. Как заботливый и любвеобильный отец, Владыка митрополит стремился возжечь такой же огонь божественной любви и в сердцах своей многочисленной паствы. За время пятнадцатилетнего управления Ленинградской епархией Владыка Никодим произнес не одну сотню проповедей, каждая из которых имела вполне определенные задачи и цели, и не было среди них похожих по содержанию — их всегда объединяло одно: все они носили печать сострадательного врачевания душ, были основаны «не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:1-5), были исполнены живого богословия, построенного по заповеди божественного апостола: «Горе мне, если не благовествую» (1 Кор. 9:16). По мнению Владыки, «в основе всего богословования лежит приществие в мир Богочеловека. Только Господь Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий, передал людям полное учение об истинном Боге... Следовательно, богословие должно служить посредником между богооткровенным учением и человеческим разумом... Богословская наука должна раскрывать и утверждать в сознании верующих Богочеловеческий образ Христа как

«Таков нам подобаше архиерей»

источник спасения всего мира, как основание настоящей и будущей жизни»¹⁸. Именно с таких высокодуховных и тайнозрительных позиций исходил Владыка Никодим, излагая проповедь, которую считал неотъемлемой обязанностью епископа. И всякий раз, когда выпадал к тому случай, он проповедовал.

Поистине, он вполне заслужил имя учителя Церкви, действуя в ней, живя в ней, свидетельствуя о ней. Ведь проповедник не только передает слушателям истины христианского учения, проповедник — это свидетель Христов (Деян. 1:8). Сам Владыка говорил: «Быть свидетелем Христовым — значит принять Господа в сердце, значит прикоснуться к Его спасительному учению и воплотить преподанные Евангелием заповеди»¹⁹. И всегда свои глубокие, врачующие души и сердца верующих, назидания Владыка Никодим завершал призывом взять на себя подвиг устроения, созидания и возраствания Царства Божия внутри каждого человека, тем самым способствуя умножению на земле любви Христовой и мира²⁰.

Очень грустно и печально видеть сегодня, что «слишком легко некоторые люди, являя “ревность не по разуму”, берутся судить о служении и деятельности покойного В ладыки. Одному Богу известна мера жертв и страданий человека, всю свою жизнь отдавшего Церкви»²¹. Справедливо говорит митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, что имя таким злодеям — легион (Мк. 5:8-9). «По убеждениям они могут быть либералами или консерваторами, но объединяет их общее стремление вернуть Русскую Церковь в социальную резервацию... Люди, ставящие перед собой подобные цели, и есть принципиальные оппоненты Владыки Никодима и его идеального наследия»²². Они боялись митрополита Никодима при жизни, продолжают бояться его авторитета до сих пор, наклеивая ему всяческие ярлыки: «протестант», «католик», «грекофил» и даже «старообрядец», указывая на активную миротворческую и экуменическую деятельность Владыки. Но «гнев человека не творит правды Божией» (Иак. 1:20). Покойный Владыка неизменно выступал за то, чтобы Церковь жила в контексте современности, чтобы ее голос был взятен и влиятелен для общества. И вполне логично, что

подобная позиция вызывает открытое неприятие, переходящее в злобу и ложь врагов Православия. Не исключение и сегодняшний день. Но сам Владыка мудро учил нас: «Если вас бранят в момент, когда вы совершаете дело Божие, знайте, что вы на правильном пути, ибо это диавол, используя соблазнительный грех и играя на человеческой немощи, пытается бороться с правдой Божией»²³.

Свой титанический труд покойный Владыка митрополит совершал, страдая сердечным недугом. И несмотря на предписанный врачами щадящий рабочий режим, он продолжал трудиться «в поте лица» на благо Матери Церкви. Здесь выражалось его глубокое благочестие и истовая, глубокая вера. Каждый день Владыка начинал с совершения Божественной литургии, а во все свои частые и продолжительные поездки неизменно брал запасные Святые Дары, черпая силы духовные и физические в участии во Святой Трапезе со Спасителем Христом.

В 1972 году после перенесенного инфаркта Владыка Никодим оставил должность председателя Отдела внешних церковных сношений, но остальные послушания он продолжал выполнять с прежней энергией и силой, хотя здоровье его продолжало ухудшаться. После перенесенного пятого инфаркта в октябре 1975 года врачи категорически потребовали от Владыки резко сократить объем выполняемой им работы, но святитель неутомимо продолжал интенсивно участвовать в экуменической и миротворческой деятельности, одновременно продолжая управлять Ленинградской и Новгородской епархиями, Западно-Европейским Экзархатом и окормляя Ленинградские духовные школы. В это трудно поверить, но свою всестороннюю и широкую активную деятельность тяжко болеющий архиастырь не просто выполнял, но выполнял образцово, даже подчеркнуто образцово, на многие десятилетия решив целый ряд глобальных и ответственных задач, стоявших не только перед Русской Церковью и ее богоспасаемой паствой, но и имевших большое значение для всего христианского мира.

Особенно тяжелым стало состояние Владыки в 1978 году, но он, невзирая на свой недуг, до последнего дня продолжал трудиться на ниве Христовой. Митрополит

«Таков нам подобаше архиерей»

Никодим представлял Русскую Православную Церковь на торжествах, посвященных интронизации нового Предстоятеля Римско-католической церкви. Силы Владыки Никодима слабели, и пятого сентября 1978 года, во время приема у Папы Иоанна Павла I, он скончался. Митрополит Никодим отошел ко Господу, выполняя ответственное церковное послушание, возложенное на него Патриархом и Священным Синодом, как и следовало закончить жизнь на поле битвы за Православие настоящему вину и ревнителю Христа, которым, несомненно, являлся Владыка Никодим.

«Умолкли уста проповедника и архипастыря, глашатая единства всех христиан, последовательного защитника мира на земле; закрылись глаза дальновидного иерарха и церковного деятеля; остановилось сердце, любящее Бога, Церковь Божию и венец творения — человека; не внемлют уши, чутко внимавшие запросам возлюбленной паствы»²⁴. Эти слова, сказанные на отпевании почившего Владыки Святейшим Патриархом Пименом, исполнены болью и горечью об утрате всей полнотой Русской Церкви такого великого светильника и молитвенника Христова.

С тех пор прошло уже четверть века. Владыка ушел в горний мир в апогее своего величественного сияния, ему не было и пятидесяти лет, когда Господь призвал к Себе его душу. И если только представить, что сегодня Владыка митрополит мог бы быть еще среди нас — как бы он возрадовался, увидев произошедшие великие перемены в Отечестве нашем! Поднимается, крепнет наша Церковь, и ясно видно, что сегодня дело Владыки Никодима живет. То, о чем мечтал Владыка, о чем так искренне всегда молился, за что и душу свою положил, ныне воплощается в счастливую и торжествующую реальность. Прекрасно сказал об этом протопресвитер Виталий Боровой: «Только в России можно было проверить, кто не словами исповедует Христа, а делом и жизнью. И вот теперь это испытание наш народ, наша Церковь преодолели. Впереди может быть много тяжайших испытаний. Но началось движение среди интеллигентной молодежи, началось вхождение в Церковь нового поколения, которое

воспитано в неверующих семьях и которое потом само выстрадало свое обращение ко Христу... Это есть то новое в нашей Церкви, которое можно, конечно, приостановить, уменьшить, но вообще остановить его никто в мире уже не может, ибо за ним всесильная благодать и могущество Господа нашего Иисуса Христа, Который увидел исповедничество Своего народа на протяжении десятилетий... И встает Русская Церковь, и идет во славу Божию проповедовать Христа всему миру»²⁵.

Сегодняшние труды на благо отеческого Православия, которые несут священнослужители и благочестивые мирияне, осуществляются под непосредственным водительством церковного священномученика. Это именно те архиереи, которые начинали свой путь в Церкви, свое служение Христу и людям в эпоху Владыки Никодима. Это он, зажигая сердца молодых людей, преданных всецело Господу и Его Святой Церкви, побуждал их к принятию монашества. Впоследствии многие из них удостоились епископского сана, стали членами Священного Синода — это виднейшие и опытнейшие архиереи Русской Церкви. И в наши дни они, духовные дети почившего иерарха, каждый год, в день блаженной кончины своего отца и брата, собираются вместе, отлагая все неотложные дела, чтобы помолиться на могиле своего незабвенного Аввы. И никто никого в отдельности не приглашает — все приходят по добной воле, из чувства искренней благодарности и молитвенного воспоминания светлой личности усопшего архиепископа. В благоговейном удивлении склоняются у могилы святителя его благодарные чада: поистине великим наставником и учителем был Владыка Никодим. Великий иерарх русской Церкви продолжает собирать вокруг своей светлой личности людей даже спустя четверть века после смерти. Если бы он не был настоящим Человеком Церкви, то такого собора архиереев, такого сонма духовенства не видела бы могила приснопамятного митрополита Никодима в Александро-Невской Лавре каждый год пятого сентября в течение многих и многих лет.

Таким предстает для нас образ митрополита Никодима, стяжавшего своим непоколебимым подвигом благочестия и остроты ума любовь и уважение многих своих

«Таков нам подобаше архиерей»

современников. Покойный иерарх воплощал в себе образ «пастыря доброго» (Ин. 10:11-17), объединявшего всех любовью, верой, состраданием и человеколюбием. Он явился для Русской Церкви в один из самых сложных и трудных для ее судеб периодов. Время митрополита Никодима приходится на апогей открытых гонений на Церковь в нашей стране, сильным эхом отразившимся на судьбах всего отеческого Православия. В трудных, подчас критических ситуациях, требовавших решительных, безотлагательных действий, Владыка Никодим всегда находил силы, чтобы разогнать тучи, чтобы деятельным отважным поступком и живым примером защитить идеалы Православия, восстать против порока властей, стремившихся обезглавить нашу Церковь.

Мы можем сделать вывод, что митрополит Никодим прославился как выдающийся иерарх русского, всеправославного и вселенского значения, талантливый миротворец, крупнейший ученый и знаток православного богословия, церковной истории и канонов Церкви, виднейший проповедник и миротворец своего времени. С именем Владыки Никодима связано много важных событий в истории Русской Церкви и всего Вселенского Православия. В июне 1963 года Владыка Никодим возглавил делегацию Московского Патриархата на праздновании тысячелетия монашества на Святой Афонской горе. Многое сделано Владыкой для провозглашения в 1970 году автокефалии Православной Церкви в Америке. Множество трудов он положил для подготовки и провозглашения в том же году автономии Японской Православной Церкви. Очень значителен вклад митрополита Никодима в нормализацию отношений со старообрядцами. Именно он инициировал деяние Поместного Собора 1971 года об отмене клятв на старые обряды и придерживающихся их. Покойный Владыка придал творческий динамизм экуменической деятельности нашей Церкви, существенно повысив ее авторитет во всем мире. В период своей архиастырской деятельности митрополит Никодим постоянно подготавливал архиерейские кадры и принимал участие во многих епископских хиротониях, возглавляя многие из них. При этом Владыке принадле-

жит заслуга в существенном омоложении нашего епископата, в повышении его нравственных и интеллектуальных качеств. Знаменательно, что первая архиерейская хиротония, которую возглавил Владыка Никодим, будучи архиепископом Ярославским и Ростовским, была совершена 3 сентября 1961 года в Таллинском Александро-Невском соборе, когда архимандрит Алексий (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси) был посвящен во епископа Таллинского и Эстонского.

Двадцать пять лет нет с нами приснопоминаемого Никодима, митрополита Ленинградского и Новгородского, но мы чувствуем, мы верим и знаем, что у Престола Всеизвестного он не перестает молиться за всех нас; мы чувствуем силу его чистой молитвы, мы видим благодатные плоды его славных дел. Воистину он был добрым пастырем, положившим свою жизнь за всех нас (Ин. 10:11), он наш великий наставник и любвеобильный отец. Вечная, живая память о нем никогда не оскудеет, будет всегда храниться в наших сердцах, будет осуществляться в молитвенном, евхаристическом общении.

Будь всегда нам верным молитвенником, заступником и представителем пред лицом Сердцеведца Господа, дорогой незабвенный Авва и воин Христов, Владыка Никодим!

Примечания

¹ Человек Церкви. М., 1999. С. 224.

² Поступок Д. Митрополит Никодим и его время. В: Посев, № 2, 1979. С. 21.

³ Поступок Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 313.

⁴ Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. О путях к всехристианскому единству. В: ЖМП, № 11, 1965. С. 44.

⁵ Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. О задачах современного богословия. В: ЖМП, № 12, 1968. С. 68.

⁶ Человек Церкви. М., 1999. С. 288-289.

⁷ Никодим (Ротов), архимандрит. История Русской Духов-

«Таков нам подобаше архиерей»

ной миссии в Иерусалиме. Серпуховской Высоцкий мужской монастырь, 1997.

⁸ ЖМП, № 6, 1975. С.8.

⁹ Служба святой праведной Тавифе. В: ЖМП, № 2, 1963.

¹⁰ Служба святому праведному Иоанну Русскому. В: ЖМП, № 11, 1967.

¹¹ Тропарь и кондак всем святым в Ярославской и Ростовской епархии просиявших. В: ЖМП, № 11, 1967; Тропарь всем святым Ростовским. Там же.

¹² Тропарь святому равноапостольному Николаю, архиепископу Японскому. В: ЖМП, № 11, 1970; № 4, 1971; Служба святому равноапостольному Николаю, архиепископу Японскому. В: ЖМП, № 5, 1978.

¹³ Последования служб и богослужебные песнопения, составленные митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом. Л. 1970. Машинопись.

¹⁴ ЖМП, № 8, 1970. С. 12.

¹⁵ ЖМП, № 12, 1967. С.15.

¹⁶ Мельков А. Блаженной памяти Высокопреосвященнейшего Никодима (Ротова), Митрополита Ленинградского и Новгородского. В: Антология — XXI век от Рождества Христова. Отчее слово V. Поэты Москвы и России о любви земной и небесной. М., 2002. С. 107.

¹⁷ Человек Церкви. М., 1999. С. 316.

¹⁸ ЖМП, № 3, 1977. С. 12.

¹⁹ ЖМП, № 8, 1970. С. 14.

²⁰ ЖМП, № 2, 1969. С. 38.; № 4, 1966. С. 19.; № 3, 1969. С. 45.

²¹ Человек Церкви. М., 1999. С. 6.

²² Там же. С. 422-423.

²³ Там же. С. 423.

²⁴ ЖМП, №11, 1978. С. 11.

²⁵ Цит. по: Пospelовский Д. Митрополит Никодим и его время. С. 24.

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

МЕЖХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ: КРИЗИС ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ*

За последние десять лет все чаще приходится слышать о кризисе экуменического движения. Стало почти нормой утверждение о том, что прежние формы межхристианского сотрудничества свое отжили, и теперь необходимо коренное реформирование межхристианских отношений и организаций. Всемирный Совет Церквей уже пять лет назад инициировал создание так называемого Форума христианских церквей и экуменических организаций, который был призван стать открытой площадкой для диалога между церквами и общинами, полагающими для себя возможным членство в экуменических организациях, и теми, для которых такое членство неприемлемо.

Некоторых в современном экуменизме пугает чрезмерная бюрократизация, и им хотелось бы видеть более «харизматический» подход к развязыванию гордиева узла различий и разделений. Другие, уже совершенно смирившись с трагедией разделенности и даже убедив себя в том, что никакой трагедии, собственно, и не было, настаивают на «расширении горизонтов», на включении в экуменический процесс максимального числа общин самых разных толков, вне зависимости от их размера и учения.

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в г. Аахене (Германия) на межрелигиозном форуме «Воина и мир. Религии и культуры в диалоге» (8 сентября 2003 г.).

Трети вообще не видят в экуменическом движении никакой обозримой перспективы и призывают самоустраниться от «мировой христианской политики», сосредоточиться на локальных проблемах, не выходить за рамки прямых двусторонних взаимоотношений с наиболее дружественными Церквами. Среди православных можно найти немало сторонников именно последнего подхода. Некоторые группы настойчиво пропагандируют изоляцию в качестве панацеи от «проклятых вопросов», которые, дескать, лишь смущают совесть верующего народа.

Похоже, что экуменическое движение действительно находится в кризисе, возможно, даже в тупике. В каком-то смысле этот кризис был неизбежен. Еще на заре экуменизма, в самый романтический период его истории выдающийся русский богослов протоиерей Георгий Флоровский предостерегал от поиска легких путей, от опасностей «догматического минимализма», обличал бесплодность в торопливых попытках скорее достичь результата. Другую серьезную опасность он усматривал в преобладании гуманистично-миротворческой тематики, духа Лиги Наций во Всемирном Совете Церквей в ущерб достижению христианского единства, возвращению к духу и жизни древней Вселенской Церкви, которая, по его мнению, продолжает свое непрерывное существование в Церкви Восточной, Православной и, во многом, в Церкви Римско-католической.

Сегодня, как это ни парадоксально, экуменическое движение оказалось заложником политики, направленной на акцентирование ценностей гуманистических в отличие от ценностей сугубо христианских. Само движение в этом не виновато, поскольку оно состоит из Церквей и христианских общин, которые привносят в него свои озабоченности и приоритеты. Имею в виду прежде всего процессы модернизации, протекавшие главным образом в протестантском мире в относительно благополучных послевоенных условиях. Эта «перманентная реформация» становилась наиболее зrimой именно на межконфессиональных встречах. К великому сожалению, экуменическое движение в целом пока не выполнило своей важнейшей исторической задачи — сближения христиан на глубин-

ном уровне духовной жизни, — оставив их разобщенными в опыте переживания веры. Отец Георгий Флоровский писал в 50-х годах: «Мы должны стремиться не к удовлетворению наших мечтаний и надежд, какими бы славными и вдохновляющими они ни были или ни казались, а лишь к общему возрождению духовной жизни в существующих общинах».

Однако вместо духовного возрождения и сближения мы столкнулись с новыми препятствиями, делающими все более трудным совместное свидетельство о Христе в мире, из которого вытесняются христианские ценности. На наш взгляд, негативную роль в этом сыграло некритическое усвоение многими богословами на Западе, а вслед за ними и Церквами секулярной гуманистической идеологии. Секулярный гуманизм во многом отличен от христианской библейской антропологии, которая далека от однозначной поддержки свободы в любой форме. Проблема эта начала по-новому осмысляться русской религиозной философией еще в первой половине прошлого века: «Если вдуматься достаточно глубоко и окунуть широким взглядом общеевропейское (в том числе русское) историческое прошлое, — писал Семен Франк, — то мы увидим, что русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху ренессанса и заполняет собою всю так называемую “новую историю”...» В начале XXI века мы можем сказать, что русская революция оказалась отнюдь не завершением, а лишь одним из этапов этого процесса, который ускорил свое развитие после Второй мировой войны и достиг своего апогея на руинах коммунизма.

Что касается христианства, то во многих, в первую очередь, протестантских общинах либеральные ценности, связанные с личными правами и свободами, обросли богословской аргументацией, которая по-разному оценивается и которую многие считают сомнительной. Ныне эти ценности порой воспринимаются как равные или даже более высокие по отношению к ценностям, исходящим из Священного Писания и апостольского Предания. Более того, ясные и недвусмысленные свидетельства Слова Бо-

жия в случае, если они расходятся со светскими либеральными ценностями, либо игнорируются, либо подвергаются интерпретации, искажающей их подлинный смысл. Так, вполне оправданная с точки зрения церковного предания защита прав личности (особенно в условиях тирании, гонений на веру, войн или нищеты) была радикализирована в ущерб нормам апостольского Предания, что выразилось в женском священстве, в признании гомосексуализма нормой и т.д. Светско-правовой принцип религиозной толерантности был экстраполирован на догматику, что привело к появлению синкретизма, часто укрывающегося за фасадом инкультурации.

Процесс гуманистической модернизации при современных возможностях протекает с чрезвычайной быстрой, так что ситуация в некоторых Церквях радикально меняется в пределах одного поколения. Иногда приходится слышать от людей, переступивших 50-летний барьер: «Это уже не та церковь, которую я помню из своего детства». Богословы и церковные лидеры, вдохновляющие подобное развитие, чаще всего объясняют происходящее необходимостью обновления христианства во имя его более эффективного воздействия на жизнь современного человека и общества. Этот тезис, на мой взгляд, не выдерживает критики, ибо никто не сможет доказать наличие положительной зависимости между либерализацией богословской мысли и церковной жизни, с одной стороны, и эффективностью христианской проповеди, с другой. Напротив, происходящее на Западе свидетельствует, по крайне мере, о неспособности гуманистической модернизации сделать христианские общины более эффективными в их свидетельстве и служении современному миру.

Неудивительно поэтому, что Церкви, исповедующие непреходящую ценность Священного Писания и апостольского Предания, стремятся противостоять охватившему многих порыву к тотальному реформированию и пересмотру «старых» истин. Но противостояние это состоит не в воздвижении внешних барьеров, не в самоизоляции, не в отказе от общения с «братьями, разлука с которыми терзает нас» (святитель Григорий Богослов). Оно выражается, прежде всего, в отстаивании неповрежденности

Евангелия Христова, преданного Церкви апостолами во всей своей силе и непрестающей новизне: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). Очевидно, что Православная и Католическая Церкви, как Церкви Предания и как наиболее близкие по своей истории, вероучению и церковному строю, а также многие протестантские общины, пытающиеся сохранить в своей жизни нормы апостольского Предания, должны трудиться вместе ради утверждения в мире Слова Христова, ради спасения многих. Возможно, нам следует искать пути более адекватного представительства «кафолической» традиции, в том числе в рамках глобального межхристианского форума — Всемирного Совета Церквей или того, что, быть может, придет ему на смену.

У многих есть опасения, что межхристианский диалог теряет динамику и осмысленность, что он осуществляется только во имя некоей политкорректности. Мы пятьдесят лет говорим о многих догматических и вероучительных истинах. Но мы отнюдь не достигли полного взаимопонимания. Поэтому многие говорят, что диалог не имеет будущего. Я глубоко убежден, что это не так. Если нам не удается достичь прорыва в вероучительных дискуссиях, мы должны дать диалогу новое содержание. Тема сохранения христианских ценностей в жизни современного общества является областью, где мы можем достичь прорыва. Нам нужно совместно свидетельствовать о христианских ценностях людям современного мира, который эти ценности стремительно теряет. Если не мы, то кто, и если не сегодня, то когда?

Если межхристианское движение находится в тупике, давайте выведем его из этого тупика. Найдем темы, которые бы вдохновляли людей, которые бы реально нас объединяли и помогали бы нам возрастать во взаимном уважении и братской любви. Но, к сожалению, это благое пожелание останется только пожеланием, если мы не сумеем преодолеть соблазна миссионерского соперничества. Нельзя не заметить, что появление таких документов, как «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» и «Dominus Jesus»,

Межхристианский диалог

связано не в последнюю очередь с неверным пониманием сущности Церкви нашими партнерами по межхристианскому диалогу. Исповедание святителя Киприана Карфагенского — *Salus extra ecclesiam non est* — выражает древнее понимание миссии Церкви, которая была и остается единственным спасительным ковчегом благодати Божией. Однако такое самосознание, которое существует как у Православной Церкви, так и у Католической, не должно служить поводом к перечеркиванию всех положительных результатов, достигнутых в диалоге между христианским Востоком и Западом во время и после Второго Ватиканского собора, а также в период деятельности Всемирного Совета Церквей. Современный мир, с его жесткой глобальной конкурентной борьбой и агрессивным отстаиванием партикулярных экономических интересов, предлагает Церквам нелегкую дилемму: следовать той же логике «борьбы за рынок» или прислушаться к голосу апостола языков Павла: «Я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15:20).

Дух соперничества, подчас перерастающий в откровенную враждебность, способен окончательно разрушить братскую любовь и доверие, созидавшиеся десятилетиями многих трудов. Идеология «свободного рынка религий» неизбежно сталкивает Церкви и общины друг с другом — ведь где рынок, там непременно должна быть жесткая конкуренция, там не место жертвенной любви, бескорыстной взаимопомощи, отказу от земных выгод. Если мы позволим внешнему миру заставить нас поступать по логике конкурирующих фирм, готовых на все ради «борьбы за клиента», то будет навсегда похоронена надежда на совместное свидетельство о Христе. Настало время осознать: сейчас нам как никогда нужна взаимная поддержка, нужно полное осознание нашей исторической ответственности за судьбы христианского мира, который испытывает тяжелейшие удары со стороны идеологии человекаобожничества, способной искалечить миллионы и миллионы людей.

Начало XXI века ставит христианство перед новыми вызовами, на которые мы сможем достойно ответить, лишь

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

сохраняя верность Евангелию и полноте Предания, ни в чем не уступая лукавому духу века, но являя миру пример полноты жизни в Боге и братской любви: «Итак идите, научите все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19-20). Исполнения заповеди Христовы, мы должны предпочесть верность апостольскому Преданию и полноту веры — поспешным реформам, ставящим под сомнение таковую верность, послушание воле Божией — погоне за духом времени, сотрудничество — конкуренции, братскую любовь — вражде «мира сего». Только такой путь может привести христиан к воссозданию единства. Надеюсь, что мы вернемся на этот путь. Надеюсь, что исполняются слова отца Георгия Флоровского: «Воля к единству должна прозреть и закалиться в покаянном искусе и в подвиге веры».

БОГОСЛОВИЕ

*Роан УИЛЬЯМС**

ТРОИЧНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПЛЮРАЛИЗМ**

«Таинство Троицы дает главное основание для плорализма»¹. Именно эта особенность троичного богословия была рассмотрена в эссе Раймундо Паниккара «Иордан, Тибр и Ганг» и более детально разработана в его замечательной книге «Троица и религиозный опыт человека». Собственно, в самом эссе показано значительное отличие религиозного плорализма от других подходов, представленных в остальной части сборника, где оно было опубликовано. В своем троичном богословии Паниккар рассматривает прежде всего неисчерпаемый и вечный источник формы и содержания, «бытия» в смысле его конкретной постигаемости и приемлемости. Сама по себе эта форма также неисчерпаема и неограничена ни в какой из своих частных реализаций и является бесконечно реализуемой в активном жизненном потоке, постоянно проистекающем из источника всего. Форма «логос» непрерывно взаимодействует с жизнью-«духом». Источник же всего неисчерпаем и непрерывно производит форму и структуру, а также то, что деструктурирует и реформирует все структуры в бесконечном и неограниченном движении. Таким образом, форма не абсолю-

* Роан Уильямс — ведущий богослов Англиканской Церкви, в прошлом профессор Оксфордского университета и архиепископ Уэльский, ныне архиепископ Кентерберийский, глава Англиканской Церкви.

** Пер. с англ. свящ. Георгия Завершинского. Эссе впервые опубликовано в Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. NY, 1990, P. 3-15.

тизируется сама по себе, но всегда обращена к первичной реальности источника.

Сказанное выше — лишь очень схематичная аннотация книги Паниккара — в прошлом веке одного из лучших и наименее изученных трудов, посвященных троичному богословию. В его работе утверждается, что о Боге как источнике собственно бытия и истории нельзя рассуждать иначе как в терминах подобного рода. Это тот Бог, о Котором абсолютно ничего невозможno сказать, кроме того что Его природе присуще нечто такое, что дает основу для всего бытия². Это тот Бог, Который как причина всего в мире является основанием всякого смысла. Между первым и вторым определениями существует связь, о которой можно говорить лишь метафорически, сравнивая ее с самопознанием, поскольку нет существенного различия между источником и формой. Это не две различные сущности, но лишь два образа единого нераздельного действия³. Это также и тот Бог, Который выстраивает изменчивый мир так, что его хаотическое движение упорядочивается и приводится к определенной гармонии. Описание Бога в контексте опыта, который мы получаем из жизни в этом мире, требует определенной структуры. Паникар считает, что это требование становится еще более понятным, когда мы пытаемся описать различный религиозный опыт. Если избегать вывода о том, что опыт одной религии совершенно не может быть связан с опытом, полученным в другой религии, если не сводить различия религий к единой форме, лежащей в основе всего их разнообразия, и не утверждать, что лишь одна из религий является единственной правильной и подлинной, то необходимо такое богословское обоснование, которое утвердит их в своем различии и, следовательно, продемонстрирует их единство в многообразии. Таким образом, троичное богословие дает подходящую модель для осмыслиения духовности человека. Лишь такое «плуралистическое» богословие допускает концепцию, подразумевающую наличие равных возможностей для поиска Бога. Это концепция фундаментальной и неописуемой основы всего, концепция партнера в персональном диалоге, концепция внутренней энергии личности. Только такой подход может помочь раскрыть един-

ство этих элементов, их необходимость друг для друга, чтобы полнее раскрывался смысл каждого.

Именно этой концепции следует Паникар в своем эссе. Особенno важным является понимание соотношения между вторым и третьим элементами троичной структуры: «Бытие как таковое... не нуждается в редуцировании к сознанию... Дух есть свобода, свобода Бытия быть тем, какое оно есть. И это не предопределяется Логосом априори. Логос сопровождает Бытие, а не начинает его, не предсказывает, каким быть творению. Логос лишь утверждает, что Бытие имеет место быть, а самоопределение Бытия остается свободным⁴. Логос или, другими словами, умопостигаемая структура не является чем-то включающим или превосходящим конкретное бытие, реальность бытия не должна определяться как нечто такое, что разум может охватить с помощью умопостигаемых структур. Логос существует для бытия, а не наоборот»⁵. Если Логос не исчерпывает бытие, то единая унифицированная теория религии будет невозможна. Не смогут устоять ни традиционный христианский эксклюзивизм, ни простое многообразие либерального плорализма. Действительно, живое многообразие религиозной жизни становится доступным через особую систему представлений или образов, однако эти образы не определяют теоретическую сущность религии или некоторую единственную постигаемую форму, к которой неосознанно устремляется все разнообразие исторически существующих религий.

Утверждать множественность религий подобно тому, как это делает Паникар, в действительности означает быть в оппозиции релятивизму и той концепции, что все религиозные положения настолько обусловлены контекстом их собственных религий, что являются в равной мере верными и неверными. Это означало бы стать вне всех исторических форм и реальных традиций, поэтому Паникар на самом деле отрицает, что так можно сделать. Внутренне он полностью опирается на определенные вещи, реальность которых есть таковая, как она есть, то есть он привержен *онтологии*. И центральный момент этой онтологии можно кратко охарактеризовать как *сущность различий*. Разнообразие форм в мире, фиксируемое челове-

ческим разумом, не затмевает абсолютное единство, с которым воспринимаемое различие совершенно не связано. Если бы существовала унифицированная структура, то она не наблюдалась и не имела бы место отдельно от реального развития всего многообразия исторически существующих, растущих и изменяющихся форм. С точки зрения истории теоретически мы не в состоянии четко выразить смысл или модель истории в обычной человеческой терминологии.

Таким образом, Паникар считает, что восприятие должно быть «реальным и всесторонним», а не «частным и обобщенным»⁶. Каждая конкретная реальность в некотором смысле представляет целое и важна потому, что представляет целое именно так, а не иначе. Универсальное — это целая область конкретной реальности, сгруппированной вокруг единой сущности, которая отдельно сама по себе не может быть абстрагирована или выражена. Мысление в категории «частного и обобщенного», напротив, обращается к изолированному явлению, с одной стороны, и к абстрактным, редуцированным структурам, с другой. Переформулируя Паниккара, можно сказать, что конкретная реальность — это форма, взятая из универсального процесса текущей реальности, действия или энергии. Эта форма достаточно стабильна, чтобы для нее было возможно то, что мы называем определением и познанием. Специфический характер этой формы, однако, не может быть редуцирован к окончательной и закрытой модели, которую можно зарегистрировать и сохранить, поскольку она лишь виртуально взята от целого, но на самом деле это продолжающий двигаться и, следовательно, непознаваемый поток универсального взаимодействия. Мы не в состоянии выявить все связи этой формы и поэтому, хотя и возможно довольно точно и корректно использовать ее, тем не менее, она может удивить нас и ввести в заблуждение. Мысль и предмет — суть составляющие одного процесса, но в реальности между ними обязательно существует противоречие в том, как рассматривать каждый конкретный момент в качестве части целого, которое именно здесь подошло к *данной* определенной точке всего процесса⁷. Отдельная реальность или ситуация подобны

одиночному аккорду, изъятому из симфонии: этот аккорд может звучать сам по себе, но тогда он не представляет интереса, поскольку только в симфонии каждый аккорд имеет свое место и определенную продолжительность звучания. Симфония является тем, что связывает аккорды между собой.

Таким образом, вне плорализма никакой перспективы не существует, но для неосознанного плорализма законного основания также нет. Как в конкретной ситуации, так и за ее пределами мы должны бороться за понимание, за возможность целиком охватить тот процесс, в котором данная ситуация является одним из эпизодов. Это означает не пренебрежение самой ситуацией, но серьезный взгляд на ее связи и предисторию именно для того, чтобы хотя бы мельком увидеть более широкую перспективу. Паниккар показывает, что с сугубо христианских позиций единство вещей выражается в терминах «христианский универсальный взгляд»⁸ или «христианская действительность»⁹. Все явления и перспективы христианской истории врачаются вокруг этого: по одним историческим мотивам христиане понимали свое призвание как *веру*, исповедание и научение тому, что Иисус заповедал; по другим — они могли видеть свое призвание в *доверии*, преданности некоторой институции со своей установившейся космологией; по третьим — они связывали его с *убежденностью* в таком развитии человечества, которое способно раскрыть Христа, убежденностью «что христианство просто воплощает изначальные и неповрежденные человеческие качества»¹⁰. Для третьего образа христианского мировоззрения Паниккар использует термин *Christianness* (который можно было бы перевести, наверное, как «жизнь во Христе». — *Прим. пер.*), отличая его от христианства как вероучения (*Christianity*) и исторического христианства (*Christendom*). В сегодняшних обстоятельствах, будучи исключительно осведомленными обо всем, мы призваны потрудиться над этим мировоззрением, не исключающим полностью остальных двух. Быть христианином сегодня больше означает преодоление особого, исключительного характера христианского свидетельства человечеству, чем самодостаточную предубежденность по

отношению к обществу¹¹. Христианин не спрашивает, как ему узнать, что христианство — это единственная и универсальная истина, он или она просто трудится, исходя из христианского понимания добра, сотрудничая с приверженцами других традиций без опасения, предубеждения и прозелитизма, не провозглашая ни эксклюзивизма, уничижающего других, ни инклузивистского поглощения других взглядов своими собственными, ни даже плоралистической метатеории, помещающей все традиции на одну карту и обуславливающей их внутреннюю жизнь¹².

Ясно, что Паникар — неудобный союзник даже для наиболее близкого ему плорализма. Его не интересует сущность религии как явления, которое в принципе можно исследовать полностью и обособить, равно, как не удовлетворяет его и привлекательная взаимная толерантность. Однако предложенная им самим модель трудна для восприятия, и ее непротиворечивость, на первый взгляд, вызывает сомнение. Я полагаю, тем не менее, что она действительно является непротиворечивой и правдоподобной, хотя нуждается в некотором специальном прояснении, причем именно в области ее тринитарной ориентации. И постольку, поскольку троичное богословие Паникара является своего рода тестом для определенных видов амбициозного теоретизирования, оно вносит большой вклад в развитие собственно теоретического богословия.

Паникар везде объясняет, что христианское предубеждение к истории, по его мнению, дело неоднозначное. Слишком часто за последние столетия христианское богословие истории отождествлялось с западной доктриной поступательного развития, которая враждебно воздействовала на другие культуры и мировоззрения незападного мира. Несомненно, сегодняшний интерес американцев к идеи «конца истории» — триумфа коньюмеризма как последней определяющей силы в судьбе национальных сообществ, просто отображает кульминацию исторического мышления особого рода: существует одна и только одна определенная история человечества — история европейского и североатлантического рынков. Здесь можно увидеть секулярную версию истории спасения, образ соединяющей нити, сквозь время ведущей к моменту опреде-

ленного значения и реального присутствия. Порицая исторически определяемую религиозную схему, Паникар критикует такую модель существования мира в пользу радикального культурного плюрализма.

Допуская необходимость такого порицания, нужно ли ставить исторический вопрос иным образом? Рассмотрение любой религиозной системы должно начинаться с понимания того, как она возникала, процесса ее «производства». Некоторое представление об этом, конечно, не дает нам полного и исчерпывающего объяснения действия самой системы, но показывает, как используются и обретают свой смысл слова. Паникар считает обоснованной разработанную структуру тринитарного богословия. Во всех своих книгах он говорит об этом, однако, не слишком описывая, как эта система богословствования на самом деле возникла (объяснение этого в его книге «Троичное богословие и религиозный опыт человека» (*The Trinity and the Religious Experience of Man*) довольно сильно отмечено августинскими и схоластическими формулировками и поверхностно в источниках). Я хочу лишь навести на мысль, что проверка этого могла бы действительно способствовать окончательному согласованию аргументации Паниккара и, несомненно, расширить содержание его третьей категории христианского бытия — *Christianness*, показывая, что она не является простым опровержением оставшихся двух категорий. Здесь возникает вопрос, как вербально описываются отношения Логоса и Духа в христианских источниках.

Язык первых христианских богословов, прежде всего апостола Павла и евангелиста Иоанна, раскрывает нам, что *Христос* — это именование, возникшее, чтобы обозначить потенциальное будущее всего человеческого бытия, указывая в то же время на определенную личность. События земной жизни Христа, смерть и Воскресение не являются внешней моделью (по крайней мере, единственной) для подражания. Важно то, что они породили иной вид человеческого сообщества; открытое почитание Иисуса как Господа объединяет нас не только с Ним, но и друг с другом, причем совершенно по-новому. Такая связь особым образом соединяет людей одного с другим, давая нам

свободу и право быть детьми Божиими. Эта свобода в высшей степени проявлялась в Иисусе и соответствовала Его личности. Таким образом, каждый верующий *посредством* согласия с другими верующими восходит к будущей жизни во Христе, в смысле, что его или ее возможности определяются в согласии с Христом. Мы можем иметь равную свободу, непосредственную близость с Богом, одинаковую миссию исцелять и просвещать. Мы должны открывать реальное присутствие Христа в мире — «тело», которое подобно любому телу является системой, состоящей из согласованно действующих подсистем. Таким образом, различия в способностях, темпераменте и ощущении кем-либо его собственных возможностей являются необходимыми для функционирования сообщества как *единого* целого. Полнота присутствия Христа в истории — это гармоничное созвучие целого ансамбля различных христианских историй.

Мы привели просто параллель 12 главы Первого Послания к Коринфянам апостола Павла. Основной смысл здесь в том, что социальная жизнь раннего христианства (по крайней мере, как это видится апостолу Павлу) заключалась в полном соработничестве членов общин, направленном на формирование христоподобных личностей. Характер жизни этих людей мог быть описан как посвящение друг другу, ибо все были связаны общей молитвой и служением для возрождения народа Божия, собираемого во имя Иисуса. Кульминация истории Христа — новозаветная Крестная жертва и учреждение Церкви как возрожденной апостольской общине — является основой для жизни новозаветного народа Божия (людей, живущих обещанием Бога быть верным им до конца), новой генерации, в которой мог бы продолжаться процесс становления свободных личностей, взрослых детей Божиих. О Божественном Промысле здесь можно говорить в смысле выявления такого объединяющего фактора в жизни Иисуса, который восполняет незаконченность, всегда свойственную жизни собранных вместе людей, и придает ей форму, соответствующую Его личности. Это означает, что реальный конкретный смысл действия Логоса, которое было убедительно воплощено в жизни Иисуса и имело преоб-

разующий характер, в мире может быть распознан и реализован только через весь исторический процесс, которому жизнь Иисуса дает начало, во всем его продолжении и со всей его непредсказуемостью. Говорить о контексте истории как богословски значимом факторе абсолютно не подразумевает такого унитарного процесса в истории, который может быть редуцирован к концептуальной схеме.

Через сочетание верующих с Иисусом возможно созерцание божественной природы и действия. Перед Богом у человеческой природы существует единственная надежная форма процветания, свободы и полноценной ответной реакции — Воплощенный в Иисусе Логос. Мы говорим о жизни Иисуса как божественном действии от начала до конца, потому что через нее имеется возможность привести весь наш мир к новой гармонии и смыслу. Этот потенциал реализуется таким путем, который исторически всегда незакончен, потому эти гармонию и смысл никогда невозможно постигнуть разумом. Можно лишь надеяться и трудиться для достижения того, чтобы наша жизнь была затронута и преображена в продвижении к христо-подобной свободе перед Богом, и это движение, имеющее многочисленные формы, бесконечное разнообразие подражаний Христу, имеет место там, где мы узнаем божественное действие Духа. Это такое же божественное действие, как и то, которое определяет форму Воплощенного Логоса, но теперь оно совершается, чтобы реализовать эту форму в разнообразии столь же обширном, как и разнообразие всего человечества. Таким образом, в богословском смысле человеческая история — это история раскрытия или реализации личности Иисуса Христа в личностях всех людей: женщин и мужчин. Полнота или целостность Христа продолжает раскрываться непрерывно, и не существует такой законченной концепции, которая бы все объясняла и с помощью которой можно было бы прогнозировать. Именно Христова полнота есть то, что должно быть раскрыто, тот фактор единения, который сплачивает вокруг единой истории¹³.

Это, я думаю, то, что Паниккар неявным образом предполагает при различении Логоса и Духа. Убеждение, что «бытие... не должно быть редуцировано к сознанию» можно

выразить менее абстрактно, говоря о бесконечном и не-прогнозируемом подражании Иисусу из Назарета во множестве историй человеческих жизней. Во многом благодаря своему немалому таланту Паниккару удалось, рассматривая пару Логос — Дух, определенную подобным образом, увидеть ее как законное основание для взаимодействия между вероучительными традициями, которые он описывал в своей работе. До сих пор мне просто хотелось отметить, что это отношение Логос — Дух обретает форму в определенном историческом процессе и социальной жизни: без упоминания важности физических и социальных различий между личностями, а также без исторически определимого центра событий Иисусовой истории баланс единства и множественности, такой важный для Паниккара, будет в опасности. Мы могли бы иметь плюрализм, который существует лишь поверхностно, как последовательность случайных и в действительности несущественных вариаций на единственную тему, которую можно было бы прекрасно раскрыть и без этих вариаций. Мы можем, с другой стороны, взять чисто теоретическое единство, существующее только на уровне синтезированного мышления. Для межрелигиозного диалога, как Паниккар понимает его, у нас есть лишь теоретически завершенное империалистическое церковное учение, которое имеет систему неопровергимых доказательств и помещает каждое явление в единственную схему. Или, в противном случае, остается исключительно толерантный плюрализм, где различные традиции могут быть помещены внутрь или же выведены из схемы, опираясь лишь на смутное убеждение, что все явления более или менее одинаковы. Для Паниккара идеал плюрализма, реально подходящего для диалога, — это плод особого выбора в отношении Бога, Чьи законы лежат вне каких-либо человеческих альтернатив.

Можно предположить, таким образом, что целью любого характерного момента межрелигиозного диалога является поиск пути сотрудничества в определении способа человеческих взаимоотношений, совместного решения вопросов и взаимного воспитания. Это не означает триумф одной теории, институции или культуры, но своего рода

цельность и согласие в понимании человеческой свободы и зрелости перед Богом, тех свободы и зрелости, которые стали реальностью в Иисусе. Слегка перефразируя сказанное выше, в более традиционном смысле можно сказать, что христианская задача во взаимодействии с иными традициями — это воспитание христоподобных чад Божиих. Паникар считает, что такое воспитание, вероятно, уже происходит и в других традициях. Если же мы зададимся вопросом, каков смысл сугубо христианского свидетельства, то, используя любимый термин Паниккара, можно ответить так: ярко выраженное *Christianess* (то есть «жизнь во Христе». — *Прим. пер.*) — это «катализатор», т.е. основание и побудительный пример для такого осознанного объединения воспитательных процессов, которое является жизненной необходимостью и сопряжено с серьезной озабоченностью тем, чтобы поддерживался его совместный характер. Реальная жизнь во Христе (*christic fact*) как объединяющий фактор открывает миру различных верований тот высочайший человеческий пример, который может быть использован для противостояния ограничению или разрушению человеческой природы.

Это если говорить словами Паниккара. Однако я думаю, это естественное развитие его интуиции. Плюрализм Паниккара не является безграничным (если плюрализм вообще у него есть). Это подразумевает противостояние усреднению человеческого бытия или, другими словами, *культурное* сопротивление, а также *политическое* сопротивление силам этого мира, борющимся за редуцирование личностей и человеческих сообществ как простых составляющих в определенных глобальных процессах, и сопротивление давлению мирового рынка или всемогущего государства¹⁴. Для христианина это сопротивление, как мы уже увидели, основывается на осознании неотъемлемой и непреодолимой взаимности между Логосом и Духом и, таким образом, на понимании взаимоотношений Христа и Тела Христова (т.е. Церкви. — *Прим. пер.*). Благодаря этому *характерному* пониманию христианин, выросший в своей социальной и исторической традиции, естественно, будет доказывать, что оно проливает свет на то, что не различают другие традиции (т.е., не названное

и не раскрытое в их вероучении, не обозначенное как цель этих вероучений). На встречу с другими традициями христианин приходит не только с утверждениями, но и с вопросами, которые возникают из убеждения, что восхождение к полноте Христа — это то, что определяет наиболее понятное будущее для человечества. Вопросы возникают также и из рассмотрения истории противления Богу религиозных властей, политизировавших веру¹⁵. В своей теории и практике христианская Церковь должна иметь глубокое подозрение ко всякого рода альянсам между церковными иерархами и иерархами абсолютной политической администрации — Каиафе, Пилату и многим их последователям. Пусть нелегко, но важно признать, что Церковь в значительной мере забывает это (по мнению Паниккара, однако, нет ничего такого, что давало бы основания так считать¹⁶), хотя и продолжает праздновать Воскресение Того, Кто был осужден людьми. Это сохраняет, по крайней мере, некоторую чистую основу, на которой упомянутое выше подозрение может продолжить свое существование.

Может быть поэтому справедливо, подобно Паниккарь¹⁷, сказать, что современная «жизнь во Христе» (*Christianness*), став выше исторического (*Christendom*) и догматического (*Christianity*) христианства, более спокойно реагирует на то открытие, что, по общему мнению, сугубо христианское учение — это «общечеловеческое добро, и христианство просто воплощает изначальные и неповрежденные человеческие обычай». Однако, если это открытие будет более, чем сентиментальная апелляция к естественной религии, находящейся вне довлеющих и загнивающих человеческих законов, то благодаря ему ради нашего собственного определяющего тринитарного богословия и его исторического осмысления необходимо бросить вызов современным секулярным и религиозным учениям об «общечеловеческом добре». Подчеркивая здесь историчность, мы только отмечаем, что даже если модель тринитарного богословия и может быть нами применена, чтобы справиться с наиболее волнующими человечество духовными вопросами, то все равно она имеет конкретный смысл лишь в том воспитательном процессе, который протекает

в церковной общине. В межрелигиозном диалоге задача христианства — привлечь мир различных верований к попытке найти в истории и практике Иисуса и его общины то, что закрепляет и соединяет человеческие чаяния, не обязательно в форме «исполнения своих желаний» или «доведения до совершенства своих высших идеалов», но как нечто такое, что может объединить все многообразие попыток человеческой интеграции без ущемления или «колонизации» отдельных историй и вероучений. Все это нелегко выразить теоретически, и различные авторы, писавшие, например, об Индии и Шри Ланке, в основном сосредоточивались на том, как этот процесс продвигается практически. Один из них, епископ Лакшем Уикремсингх, в своем эссе, написанном в 1977 году¹⁸, говорил о «христоцентричном взаимовлиянии представителей различных религий», где христианская традиция действует как своего рода катализатор, объясняя, обнаруживая и подчеркивая сходство различных традиций в том аспекте, который присущ христианскому соработничеству для Царства Христа.

Конечно, это не означает, что буддист, например, встретивший иные традиции, не мог бы иметь подобные цели: он или она также хотели бы предложить модель единства и сотрудничества, основанные на Восьмеричном Пути, и искали бы точки соприкосновения в языке партнеров по диалогу. Плорализм Паниккара подразумевает, что в межрелигиозном диалоге не может быть одной цели. Как только вы пытаетесь выразить какой-либо идеал, вы выпадаете из числа реальных *участников* диалога, каждый из которых имеет особую точку зрения. Если Паниккар прав, то намерения, связанные только с собственными традициями участников диалога, — это лишь отправной пункт. Далее в их собственных традициях должно найтись то, что утвердит как таковое намерение диалога или взаимодействия и определит направление, в котором участники хотели бы развивать диалог. Межрелигиозный диалог — это не дискуссия о том, как лучше достигнуть заранее определенной цели, или о том, как сотрудничать в очевидно положительной и конструктивной деятельности. Вовлечение в диалог наверняка будет менять самих уча-

стников: христианин и буддист в равной мере будут учиться чему-то такому из их собственного достояния, что в противном случае было бы непонятным, если рассматривать диалог как подход к изначально «чуждой» теме. В результате такой встречи также станет возможным изучить характерные патологии религиозного языка и практики и, таким образом, вернуться к собственной традиции с обновленным критическим взглядом.

Однако, если предположить, что один из партнеров диалога решил, что его или ее отправной пункт является по сути разновидностью позиции другого партнера или, что обе позиции являются вариантами чего-то более фундаментального, то характер диалога изменится и повод для его продолжения станет совершенно иным. Партнеры более не будут полагаться на какую-либо особенность своей традиции, первоначально стимулировавшую разговор, даже если она дает законное основание надеяться, что впоследствии взгляды собеседника могут измениться в более приемлемую сторону. Согласно Паниккар, диалог не мог бы основываться на убеждении, что в основании реальности как таковой лежит абсолютный источник, действующий как Логос и как Дух. Это перечеркнуло бы то, что означает быть плоралистом в смысле, который Паниккар хочет придать этому слову. Абстрагирование к некоторой основной структуре, независимой от исторических особенностей, образа мысли и практики *данной* социальной группы, вызвало бы риск именно того интеллектуализма, которого Паниккар во что бы то ни стало хочет избежать. Если Паниккар прав, видя троичное богословие, ни бесцельное, ни империалистическое по сути, как поддающее основание для межрелигиозной встречи, то христианское догматическое учение не является, как это часто предполагают, непреодолимым препятствием для диалога. Воплощение Логоса — это не утверждение высшей привилегии и эксклюзивности, а сердцевина всего многообразия взаимоотношений (явных и скрытых), в которых формируется новое человечество. Эта сеть взаимоотношений имеет свою символическую форму в христианской Церкви, но ее жизнь не идентична институциональной реальности Церкви¹⁹. Говоря словами Ранера, «христиан-

ство как таковое не имеет нужды в *конкретном будущем*²⁰, хотя это довольно неудачная двусмысленная формулировка. При обращении к другим традициям христианство в целом не навязывает единый институциональный проект или видение, но его конкретное будущее можно представить только в терминах христоподобного человечества, перешедшего от рабства и покорности к обладанию не свойственной человеку в обычном состоянии божественной силой и участию в Промысле Божием. Это привлекает нас к диалогу и встрече для того, чтобы более полно раскрыть самих себя, чтобы поставить другим традициям вопрос, возникающий из истории собственного развития, и предложить предмет для общечеловеческой надежды и действия. Далее этого, по мнению Паниккара, мы не можем идти. Будучи христианами, мы не ставим цели включения всей человеческой расы в единую религиозную институцию и не провозглашаем обладания аутентичной всеобщей религиозной интуицией — «всеобщностью смысла» (удачная полемическая фраза Жака Пойе²¹). Проблема появляется лишь, когда от нас как христиан разных традиций, как философов ожидают теоретической программы и объяснений по поводу консолидации человечества. Если такая консолидация возможна, чему христиане и представители иных религий верят, то это достигается только в многообразии и непредсказуемости человеческой встречи. Поэтому только сейчас появляется почва для надежды, хотя эта надежда выросла из убеждения, что история Христа и Церкви, Логоса и Духа, ставших явными для мира, дает нам правильное представление о Боге — не исчерпывающее, не эксклюзивное, но верное. Практическая суть такой правильности — это основание для оптимистического и творческого плюрализма, утверждение нередуцируемого значения истории, человеческих различий и связей.

На первый взгляд, позиция Паниккара парадоксальна. В ее основе особое видение того, что объединяет реальность, и ясное понимание, какова божественная природа. Однако чем глубже мы проникаем в это видение, тем больше понимаем его как основу для невзаимоисключающего диалога с другими подходами. Паниккар заходит

далеко, провозглашая, что он предлагает что-то иное, чем классический инклозивизм или простой либеральный плорализм, но я убежден, что именно он единственный среди авторов сборника «Миф о христианской уникальности» (The Myth of Christian Uniqueness) предлагает аутентичное *богословие* для межрелигиозного диалога. Два замечания, которые мне нужно было бы дать, касаются, во-первых, необходимости учитывать особенности восприятия того, что именно тринитарная модель Логос – Дух ставится во главу угла и, во-вторых, *критической* реакции христианства (даже в его неорганизованной форме Christianity) на те традиции, которые оно встречает. Не требует доказательств, что подобная высокая ответственность должна быть взаимной в любом аутентичном диалоге. А парадоксальная природа такого подхода может оказаться скорее видимостью, чем реальностью. Если предмет диалога – это поиск того, как христианин может осознанно и конструктивно объединиться с буддистом или мусульманином для построения общества детей Божиих, а не попытка согласовать различные утверждения, мета-теории или, что хуже всего, единая институция с единой административной иерархией, то в «тринитарном плорализме» нет противоречия.

Вероятно, именно это и есть наиболее существенный вклад Паниккара в саму христианскую инициативу. Тринитарное богословие становится не только попыткой сказать последнее слово о природе Божества, сколько запретом претендовать на окончательное суждение о божественных природе и действовании. До тех пор, пока отношение Духа к Логосу исторически еще реализуется, пока история еще продолжается, мы не можем точно сказать все то, что должно быть сказано о Логосе. Привозглашая себя христианами, мы в действительности знаем лишь некоторую последовательность отрицаний. Мы знаем, что божество – это не просто всеобъемлющий источник и основа, которую невозможно описать, но мы знаем, что и историческое воплощение Христа, в котором мы видим творение в его первозданной основе, не исчерпывает Божества. Мы знаем, что объединение всего творения во Христе – это не предмет единственного богословского учения, открытого человеку, но это – все мно-

гообразие человеческого бытия, сотворенного и приведенного к спасительному соединению с Божеством и друг с другом. Мы знаем, что божественное — это не просто пробуждение внутреннего религиозного чувства в нас, но это то, что напоминает нам наша требовательная память, это присутствие Иисуса в человеческой личности. С каждым шагом мы удаляемся от того, что выглядит как единственное строго позитивное утверждение.

Николас Лэш очень точно выразил, что тринитарная доктрина — это грамматика, структура христианской «школы апостольства»²². Это учит нас тому, как должно познавать Бога. Мы можем узнать Его как абсолютное творчество, образующую силу в материи, но такое восприятие Бога должно быть проверено и в отрицательном опыте смерти, жестокости и беспорядка реального бытия Вселенной. И сам этот отрицательный опыт как таковой ставится под вопрос путем обновления во Христе, Чье слово прозвучало из глубины жестокости и беспорядка для того, чтобы собрать воедино общество, которое будет жить единой надеждой. Однако и здесь мы сталкиваемся с проверкой: мы можем сосредоточить наше внимание на достигнутом во Христе как чем-то существенном в прошлом и представлять нашу веру прежде всего как лояльность к этому прошлому. Мы должны научиться находить Бога во внутреннем конфликте между традицией и непредвиденными возможностями. Таким образом, троичное богословие дает «образец саморегулирования для каждого из трех основных видов нашей склонности замораживать форму взаимоотношений в некий объект или описание Божественной природы, которым обладаем только мы»²³. Более того, это бесконечное движение саморегулирования является наиболее совместимым с пониманием христианской миссии как «различающей»²⁴. Оно дает нам образ, как человечество может жить в оппозиции тем тенденциям в мировой истории, которые кажутся мощными и успешными, потому что сила и успех не могут остаться без ответа. В самом крайнем случае, троичная интуиция — это часть того, что предотвращает окончательное и бесповоротное превращение христианского свидетельства в зеркальный образ монолитных мировых

империй. В своей истории христианство часто было тоталитарным или окологоталитарным, но никогда не успокаивалось в стремлении делать добро. Вопреки всему христианство в своей фундаментальной основе всегда имело непоколебимую двигательную и вопрошающую силу.

Как Лэш, так и Паникар полагают, что приверженность троичному символу веры (и я бы добавил, понимание того, как символ веры стал таковым) является начальным условием для христианского делания, того вклада христиан, который они могут сделать для мира верующих и для мира в целом. Христианская жизнь — это свидетельство и труд, направленные на то, чтобы человеческое общество стало понятным в контексте происходящего в индивидуальной жизни человека и его отношения к Христову служению, Его Кресту и Воскресению — тому, что произошло, чтобы раскрыть нам воссозданное видение Бога как источника всего, Логоса и Духа (*икона, личность и таинство*, в терминах, использованных Паникаром в книге «Троичное богословие и религиозный опыт человека»). Быть христианином, если мы говорим о действии по соответствующим мотивам для достижения соответствующих целей, — это значит верить в подлинность троичного богословия, преобразующего и исцеляющего человеческий мир. Это не значит провозглашать *всегобщность* правды о Боге или о человечестве, или монополию на осмысление божественной благодати и искупления. Христианин говорит: «Наша религиозная история показывает нам каков Бог, тот Бог, Которого можно узнать, понять и о Котором можно свидетельствовать именно в том человеческом образе жизни, когда поддерживается баланс Логоса и Духа. Это образ человеческого бытия, ради которого мы трудимся и для которого Церковь является центром и символом. Теоретически невозможно сказать, каким это бытие будет в конце, но кое-что может нам раскрываться в расширяющемся масштабе встреч с тем, что Церковью не является». Это не только допускает диалог, но и подталкивает к нему. И, что более важно, это совместная практическая работа, когда не исключается возможность конфликта, даже осуждения, поскольку действуют различные представления о природе человеческого единства. В Британии такие

конфликты имели место в связи с делом Салмана Рушди в конце 1980-х, когда многие христиане и антиклерикалы были вынуждены серьезно задуматься о *позитивных* основах, ограничениях и о плюрализме в обществе. Обращение Паниккара к троичному богословию и его концентрирование на «жизни во Христе» как наиболее важной категории в современном контексте учитывают полностью самокритичный подход к свидетельству и даже миссионерству. Также они учитывают, что соответствующий приоритет будет дан «искупленному обществу» (*redeemed sociality*) как средоточию всего (хотя его собственная трактовка «жизни во Христе» — *Christianess* — не свободна от риска «приватизации подлинного христианства»²⁵ и нуждается, я уверен, в гораздо более серьезном критерию, чем тот, в качестве которого он предлагает особое состояние «внутреннего опыта»). Показывая, как определенный вид практического плюрализма может быть безусловно верен Евангелию, и предостерегая нас от склонности к религиозной Великой Теории, Паниккар оказывает исключительную услугу делу подлинного общения традиций в их неповторимости, таким путем, который невозможно найти у запрограммированных релятивистов.

Примечания

¹ *Panikkar Raimundo*. The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness. In The Myth of Christian Uniqueness. Ed. J. Hick and P. Knitter. Maryknoll, NY, London, 1988. P. 110.

² Вероятно, в терминологии паламитского различия сущности и энергии здесь можно говорить именно об энергиях, присущих Божественной сущности и являющихся творческой, созидающей силой творения. — *Прим. пер.*

³ *Panikkar Raimundo*. The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon — Person — Mystery. London and New York, 1973. P. 47-48. Стоит сравнить этот подход с обсуждением различных ролей Слова и Духа в богословии русского православного писателя Владимира Лосского, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, 1957. Главы 7 и 8. (В русском переводе это — *В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной церкви*. М., 1991. Следует сказать,

что, по-видимому, в сознании неправославного автора происходит смешение понятий ипостаси и энергии, что приводит к такому не совсем адекватному сопоставлению, когда речь может идти либо об энергиях, либо об Ипостаси Бога Слова. — *Прим. пер.*).

⁴ *Panikkar Raimundo*. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. P. 109-110.

⁵ Ibid. P. 103.

⁶ Ibid., P. 107.

⁷ Ср. взгляд физика Дэвида Бома (David Bohm), описанный в его замечательной работе «Wholeness and the Implicate Order» (London, 1980), особенно см. главу 3. Эта работа предлагает другой вид теоретического обоснования того подхода, который Паниккар хочет использовать для относительного универсума.

⁸ *Panikkar Raimundo*. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. P. 92.

⁹ Ibid. P. 97-98.

¹⁰ Ibid. P. 102.

¹¹ Ibid.

¹² В конце прошлого века в западной теории религий утвердились три основных подхода к соотношению христианства и других мировых религий. Это — христианский *эксклюзивизм*, отрицающий истинность иных религий; *инклузивизм*, включающий другие религии в перспективу христианства и подтверждающий их частичную истинность, и *плорализм*, закрепляющий равные права за всеми традициями и не обособляющий ни одну из них. Возможно, в каждом из этих подходов есть своя логика и обоснованность, однако следует отметить, что ни один из них сам по себе не является исчерпывающим. — *Прим. пер.*

¹³ Ср. R. Williams. The Unity of Christian Truth. In: New Blackfriars. Vol. 70. No. 824 (1989). P. 85-95.

¹⁴ Альянс интересов рынка и государства обсуждается т. наз. политическими «плоралистами»; см., в особенности, Hirst Paul. Associational Socialism in a Pluralist State. In: Journal of Law and Society. Vol. 15. No. 1 (1988). P. 139-150, esp. 140-141.

¹⁵ В этом отношении последние новозаветные исследования часто подчеркивают значение конфликта Иисуса с иудейскими духовными лидерами как представителями смешанной тираннической религиозной, политической и экономической власти.

¹⁶ См., например, довольно схематичное толкование в книге Паниккара «The Trinity and the Religious Experience of Man», р. 20, тех причин, которые привели к распятию Христа.

¹⁷ *Panikkar Raimundo*. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. P. 102.

¹⁸ *Wickremesinghe Laksham*. Christianity in a Context of Other Faiths. In: Today's Church and Today's World (preparatory articles for the 1978 Lambeth Conference). London, 1977. P. 79-87, esp. pp. 82-84.

¹⁹ Комментируя это утверждение, следует добавить, что автор все же опирается здесь на свое традиционное понимание экклезиологии, не утверждающее богоустановленность церковной иерархии, таинственный характер и литургический контекст т. наз. «институциональной реальности Церкви». Поэтому с православной точки зрения, не следует говорить об идентичности или неидентичности церковной институции с жизнью во Христе, но нужно осознавать различие христианского призыва и духовного служения епископа, священника, диакона и мирянина. — *Прим. пер.*

²⁰ Цит. по: *D'Costa Gavin*. Karl Rahneres Anonymous Christian — a Reappraisal. In: Modern Theology. Vol. 1. No. 2 (1985). P. 131-148, esp. 145.

²¹ См. *Pohier Jacques*. God: In Fragments. London, 1985.

²² *Lash Nicholas*. Considering the Trinity. In: Modern Theology. Vol. 2. No. 3 (1986). P. 183.

²³ *Lash Nicholas*. Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God. Charlottesville, VA: University of Virginia Press; London, 1988. P. 271.

²⁴ *Ibid.* P. 284.

²⁵ *Panikkar Raimundo*. The Jordan, the Tiber, and the Ganges. P. 107. Выражение «общество оправданных» (redeemed sociality) я приписываю Дэниелу Харди — *Hardy Daniel W. Created and Redeemed Sociality*. In: On Being the Church: Essays on the Christian Community, ed. *Hardy Daniel W. and Gunton Colin F.* Edinburgh, 1989. P. 21-47.

Иеромонах АРСЕНИЙ (СОКОЛОВ)

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ КНИГИ ПРОРОКА АМОСА

Книга Амоса, как почти все пророческие книги, начинается кратким историческим введением: «Слова Амоса, одного из пастухов Фекойских, которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года перед землетрясением» (1:1).

В этом нет и не может быть ничего необычного: пророческое служение всегда осуществлялось в конкретных исторических обстоятельствах, с которыми соотносилось как по форме, так и по содержанию. И хотя значение пророческого слова превосходит историческую конкретику, нельзя не согласиться с Альберто Мелло, утверждающим в своем комментарии к Книге пророка Иеремии, что «слово Божие не вневременно, но, напротив, им делается история»¹.

Служение Амоса приходится на вторую половину долгого правления израильского царя Иеровоама II, длившегося, согласно библейскому свидетельству (4 Цар. 14:23) 41 год, и на начало царствования иудейского царя Озии (в 4 Цар — Азария). Озия (Азария) был возведен на Давидов престол «в двадцать седьмой год Иеровоама, царя Израильского» (4 Цар. 15:1), и его царствование было еще более продолжительным, чем у северного соседа — 52 года (4 Цар. 15:2; 2 Пар. 26:3).

Четвертая книга Царств и Вторая книга Паралипоменон полны хронологических загадок². Однако, несмотря на

Исторический контекст Книги пророка Амоса

это, согласно сопоставлению Ам. 1:1 и 4 Цар. 15:1, публичное выступление пророка Амоса должно приходиться на последние 14–15 лет правления в Израиле Иеровоама II, которые совпадают с первыми 14–15 годами правления в Иудее Озии (Азарии). Возможно ли более точное определение времени выступления Амоса?

Начало служения другого израильского пророка — Осии — также приходится на совпадение правлений Озии и Иеровоама II (Ос. 1:1). Большинство исследователей считает, что хотя пророк Осия и был современником Амоса, но современником младшим — книга Амоса появилась раньше по крайней мере на несколько лет книги Осии³. Таким образом, выступление Амоса и появление пророческой книги, носящей его имя, следует отодвинуть от года смерти Иеровоама II⁴ по крайней мере на несколько лет назад. Период совпадения правлений Озии Иудейского и Иеровоама II Израильского, длительностью в 14–15 лет, падает, согласно большинству современных исследований, на вторую половину 60-х — первую половину 50-х годов VIII века. Таким образом, возможное время появления книги — около 760–755 годов.

Что же это было за время?

Упадок Новоассирийской державы

Расположенная на перекрестке самых важных на Ближнем Востоке торговых путей, входящая в состав Плодородного Полумесяца, маленькая Палестина еще с начала Второго тысячелетия до н.э. была лакомым куском, к которому всегда устремлялись алчные взоры ее могущественных соседей — Египта, Хеттского царства, держав Месопотамии. Временные ослабления «мировых» держав неизменно сменялись их новыми военно-политическими подъемами — и тогда на палестинских дорогах вновь клубилась пыль от сандалий египтян, стремившихся к Евфрату, или от ассирийской конницы, рвущейся к дельте Нила. Маленькая Палестина, мировой перекресток, во все века испытывала на себе мощные влияния великих соседей, была никогда не остававшим этно-культурным горнилом.

X–IX века характеризуются укреплением и расширением Новоассирийского царства, все более заметным его влиянием в Передней Азии. В 876 году после двухсотлетнего перерыва ассирийский царь вновь вышел к Средиземному морю. Этим царем был Ашшур-нацир-апал II (884–858), талантливый и целеустремленный полководец. Омыв по древнему обычанию оружие в водах Средиземного моря и основав колонию в на реке Оронт, он возвратился в коренную Ассирию, где из нарубленных в Ливане и Амане кедров построил свою новую резиденцию — город Кальху, ставший временной столицей Ассирии. Страгегия Ашшур-нацир-апала состояла в том, чтобы стремительными ударами кавалерии (вытеснившей в ассирийском войске традиционные отряды колесниц) наносить внезапные удары по противнику. После таких сокрушительных ударов создавались военные опорные пункты, назначалась военная администрация. В покоренных царствах он обычно сажал на престол своих сторонников из числа местной знати⁵. Всякое сопротивление подавлялось с величайшей жестокостью. Пленных в живых не оставляли, устраивали показательные устрашающие казни: сожжение живьем, сажание на колы, сооружение пирамид из связанных пленников, обреченных, таким образом, на медленную и жуткую смерть. В результате такой военной политики многие завоеванные ассирийцами территории обращались в безлюдную пустыню: население, включая старииков, женщин и детей, поголовно истреблялось, города разрушались до основания, сады вырубались, каналы зарыпались. При преемниках Ашшур-нацир-апала II начнут проявляться просчеты такой политики: новые провинции были опустошены и обезлюдили, поэтому коренная Ассирия не могла получать от них доходов. Напротив, новые территории требовали все новых расходов на их удержание⁶. Наблюдался рост сепаратизма: наместники провинций и вассальные цары обладали чрезмерной властью.

Военно-политическая машина начала буксовать при сыне Ашшур-нацир-апала II, Салманасаре III (858–824). Во время его похода к Средиземному морю ему противостоят Северный и Южный союзы сирийских городов-государств. В 853 году в битве при Каркаре на Оронте ему

удается сломить сопротивление — и коалиция из 12 сирийских царей, среди которых израильский царь Ахав, терпит поражение. Но несколько дальнейших походов огромного 120-тысячного войска против Сирии, объединившейся в эти союзы перед лицом ассирийской угрозы, оказываются неудачными. Даже после того, как в 841 году распался южно-сирийский союз, Салманасар III не смог взять Дамаск, стоявший во главе коалиции. Ассирийские документы, говорящие об этой, четвертой, кампании царя, свидетельствуют только о том, что Салманасар III приблизился к Дамаску и истребил сады и огороды⁷ Дамасского оазиса. Память об этом походе хранит так называемый «черный обелиск», базальтовый монумент, происходящий из Калаха (Нимроды), содержащий целую серию изображений, на одном из которых можно видеть израильского царя Ииуя, вместе с другими царями подносящего дань Салманасару. Согласно легенде, связанной с этим изображением, Салманасар сказал: «Я принял как дань от Иеху из Бит-Шумри: серебро, золото, золотой поднос, золотые чаши, золотые кубки, олово, царский скипетр и оружие»⁸.

В последние годы правления Салманасара III в Ассирии вспыхнул мятеж, во главе которого стоял один из сыновей царя. Наследнику Салманасара Шамши-Ададу V (824–811) пришлось долго и упорно вести борьбу за укрепление престола. Для этого пришлось даже пойти на уступки Вавилонии, ради союза с которой он не только уступил захваченные у южного соседа территории, но и признал над собой, в тактических целях, верховенство вавилонского царя. Ни о какой борьбе с Сирией в такой ситуации не могло быть и речи. Сирия была на время потеряна.

Начало правления в Израиле царя Иеровоама II совпадает с концом правления в Ассирии преемника Шамши-Адада V, Адад-нерари III (811–781). Он вступил на престол еще малолетним. Регентшей при нем была его мать — царица Шаммурамат (знаменитая Семирамида позднейших легенд). Поход 805 года против Сирии не принес юному царю успеха: он вынудил дамасского царя заплатить дань, но закрепиться в Сирии не смог⁹. Един-

ственным, по сути, успехом его правления был союз с Вавилонией, главной хранительницей общемесопотамских традиций. На основании этого договора Адад-нерари был признан «покровителем Вавилонии».

В последние годы правления у Адад-нерари III появляется новый противник, претендующий на северо-сирийские земли — молодое государство Урарту. Царствовавшие один за другим сыновья Адад-нерари III почти сорок лет вели изнурительные войны с этим новым очень сильным врагом, шаг за шагом уступая свои северные позиции. В довершение ко всему, новые мятежи в столице, затем гражданские войны и сепаратизм окраин потрясли все более слабевшую и децентрализованную Ассирию в 781—745 годах. Только полная перестройка всей государственной системы, включая армию и административный аппарат, и только коренное изменение национальной политики — не истреблять поголовно покоренные народы, а ассимилировать их через насильтвенное переселение — могли поднять царство из состояния затяжного и прогрессирующего упадка. Эти кардинальные реформы и были предприняты Тиглатпаласаром III, пришедшим в 745 году к власти в результате очередной гражданской войны.

Долгое царствование Иеровоама II в Израиле целиком приходится на период глубокого кризиса главного израильского врага, Ассирии¹⁰, а также на период перманентного внутрисирийского конфликта. Именно эти обстоятельства позволили Иеровоаму II добиться больших успехов в укреплении своей державы, пережившей в годы его царствования то, что историки Израиля называют «поздним апогеем»¹¹.

Израильское царство при Иеровоаме II

Северное царство (Израиль) при Иеровоаме II оказалось на вершине своего могущества. Еще его предшественник Иоас, пользуясь внутрисирийской междоусобицей, смог отвоевать у сирийцев города Заиорданья и северной Галилеи, захваченные ими ранее, при Иоахазе. В войне с Иудеей Иоас одержал победу, захватил самого

иудейского царя Амасию, с которым направился в Иерусалим, разрушил стены иудейской столицы, ограбил храмовую сокровищницу и, взяв с собой иудейских заложников, удалился восвояси (4 Цар. 14:11-14). Иеровоам II, преемник Иоаса на израильском престоле, расширяет территорию Северного царства, которая при нем простирается уже «от входа в Емаф до моря пустыни» (4 Цар. 14:25), т.е. от северной Сирии до Мертвого моря. Даже сам Дамаск, столица южносирийского союза, оказывается при Иеровоаме II захваченным и присоединенным к Израилю (4 Цар. 14:28). Такие военные успехи не могли не вскружить голову правителю Израиля: не восстанавливает ли Господь навеки могущество Израиля?

Удивительно, что пророчество Амоса о надвигающейся катастрофе прозвучало в то время, когда, казалось бы, ничего ее на предвещало: Египет, Ассирия, Сирия — в тяжелом внутреннем кризисе и, казалось, им уже не возвыситься, Иудея, маленькое и жалкое царство давидов, покорена и унижена. На всем Ближнем Востоке в этот момент истории не было государства более сильного, чем царство Иеровоама II.

Именно при этом царе, благодаря восстановлению торговых связей с Аравией, Финикией, благодаря эксплуатации медных рудников в Араве, а также благодаря развитию агрокультуры и текстильной промышленности, Израиль добился хоть и не Соломонова, но все же большого экономического успеха. Археологические раскопки в Израиле свидетельствуют о достаточном количестве роскошных жилых построек не только в Самарии, но и в таких городах, как Мегиддо, Хазор. Это были двухэтажные дома с 4–10 помещениями вокруг двора, что свидетельствует как о богатстве социальной верхушки израильских городов, так и, как настаивал еще советский ученый И. П. Вейнберг, о их внутренней «имущественной и социальной дифференциации»¹². Ничего подобного не наблюдается в этот период в Иудее — там провинциальные города застроены типовыми одноэтажными зданиями.

И именно в это, такое мирное и благополучное время¹³ прозвучали грозные речи Амоса, провозгласившего окончательное решение Яхве: Израиль, Северное царство

десяти колен-потомков Иакова, должен погибнуть. Безвозвратно, навеки.

Чем вызван был гнев Божий? Книга Амоса дает ответы и на этот вопрос: религиозный синкретизм, рост социального неравенства и коррумпированность правосудия не могут не привести к гибели Израиля, при всей его временной политической стабильности и при всем экономическом могуществе.

Религиозный синкретизм. Государственный культ золотых тельцов (З Цар. 12:28) и козлов (2 Пар. 11:15), учрежденный Иеровоамом I, незаконное священство, поставленное им «к высотам, и к козлам, и к тельцам» (2 Пар. 11:15) — все это вело к развитию нездорового религиозного синкретизма, к неестественному симбиозу чистого яхвизма и ханаанских культов, к тому, что М. Нот назвал «хананеизацией»¹⁴, а М. Бубер — «ваализацией»¹⁵ израильской религии. Учреждение общенациональных святилищ в Вефиле, духовной столице Северного царства, на том месте, где когда-то праотец Иаков увидел лестницу, связывающую небо с землей (Быт. 28:12), и в Дане, у северных границ Израиля, «повело... ко греху, ибо народ стал ходить» к этим святилищам (З Цар. 12:30) для поклонения. Левиты и все люди с чуткой религиозной совестью еще при Иеровоаме I бежали в Южное царство (2 Пар. 11:14,16), и некому было взывать к народу, косневшему в духовных прелюбодеяниях. Образ Яхве, Бога Израиля, Который когда-то вывел народ из египетского рабства, Который «сражался за Израиля» (Нав. 10:14), за обладание Обетованной землей, Который избрал на вечное царство Давида, в народном сознании был отождествлен с ханаанским Ваалом, символически представляемом в виде могучего быка-оплодотворителя. В домонархический период, хотя народ и погружался периодически в болото бытовой хананейской магии, хананейская вера не проникала глубоко в религиозное сознание — к фетишам «хозяев» и «охранителей» было отношение скорее как к необходимым аграрным реквизитам, помогающим в сельской жизни. Яхве в то время просто как бы отошел в народном сознании на второй план. После отделения Израиля от Иуды ситуация стала иной. В Северном царстве в

результате «реформ» Иеровоама I произошло отождествление Яхве с Баалом. Народу было предложено поклоняться золотым тельцам, служившим теперь не только изображением Баала, но и кощунственной иконой Яхве: «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3 Цар. 12:28). Нарушив таким образом строгий запрет на изображение Бога в виде твари (Втор. 4:15-18), Израиль стал поклоняться «изображению... скота, который на земле» (Втор. 4:17). Богослужения, совершившиеся жрецами на высотах, посвященных Яхве, все больше напоминали церемонии язычников. Кроме того, к тому времени вся территория Израильского царства была покрыта множеством и чисто языческих капищ, в которых практиковались различные культы плодородия, сопровождавшиеся священной проституцией¹⁶. Принимая во внимание все это, мы можем понять, сколь актуальны были речи Амоса, произнесенные им почти через два века после учреждения в Израиле культа тельцов.

Социальная несправедливость. Год от года в Израиле увеличивается социальное расслоение, верхушка общества все более обогащается, замыкается в самодовольстве, простой, презираемый князьями народ все более нищает и закабалается. Конечно, как и всюду на Древнем Востоке, классовый строй в Израиле не был рабовладельческим в классическом смысле. Может быть, это даже была одна из древних форм государственного социализма, как предполагает академик И. Шафаревич¹⁷. Но часто обедневший крестьянин или городской ремесленник оказывался в многолетней долговой зависимости, ставившей его в положение, мало отличное от положения классического раба. С правовой точки зрения, израильский бедняк не был, конечно, рабом, но его социальный статус нельзя было назвать независимым. Эта тема наиболее выразительно звучит именно в речах Амоса. Пророк резко обличает все социальные язвы своего времени: взяточничество, насилие над попадавшими в ипотечную кабалу бедняками, ростовщичество, спекуляцию и прочие коммерческие обманы. Обличает бесстыдство и религиозное лицемерие тех, которые разбогатели за счет жестокого обращения с близким, которые «на одеждах, взятых в залог, возлежат

при всяком жертвеннике» (2:8). Притесняющие бедных забыли, что земля Израиля принадлежит в равной мере всем потомкам Иакова. Причиной катастрофы, предвозвещенной Амосом, был не только грех идолопоклонства, но и грех ожесточения к ближнему, грех нежелания придворной знати, жречества и торгашией проявить милосердие и братолюбие к народу земли, к беднякам.

Коррумпированность правосудия. Судьи, призванные судить народ по Закону, часто руководствовались собственной корыстью и выносили свои решения не по справедливости, а в пользу богатых беззаконников. Плата за такие услуги не была велика: судьи продавали бедного «за пару сандалий» (2:6). Очень часто бедняк оказывался в долговом рабстве именно по решению корыстолюбивых судей, присуждавших его к этому за неуплату ростовщику непомерно выросшего долга. Бессспорно, так было везде и всегда, во всех обществах. Но так не должно было быть в Израиле, где правовые отношения должны были строиться на основании высоконравственных Синайских заповедей.

«Судьба каждого настоящего пророка — борьба со своим временем»¹⁸. Эти слова современного сибирского библеиста диакона Романа Штаудингера сказаны им применительно к иудейскому пророку Иеремии. Не менее справедливы они и по отношению к его далекому израильскому предшественнику — пророку Амосу, обличителю духовных извращений и социальных неправд своего времени.

Примечания

¹ Mello A. Geremia. Bose, 1997. С. 5.

² О попытках их решения см., напр.: *Ла Сор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 273-278.

³ Такой вывод чаще всего делается на основании анализа содержания книг Амоса и Осии. Еще Павел Юнгеров, чье исследование книги Амоса остается доселе непревзойденным в русской библеистике, заметил, что «на основании разности

в обличительных речах... правильно считать Амоса жившим значительно ранее Осии. Осия был свидетелем более грустного нравственного состояния израильского царства, чем Амос. Посему можно думать, что Амос жил в первой половине современного Озии правления Иеровоама II, Осия — во второй половине и при преемниках Иеровоама 2-го до падения Израильского царства включительно» (Юнгеров П. Книга пророка Амоса. Казань, 1897. С. XX).

⁴ Определить точные годы правления Иеровоама II чрезвычайно трудно. До расшифровки ассирийских надписей это время определялось, в том числе и Юнгеровым, концом IX — началом X вв. Сегодня, в свете ассирийских источников и после определения по ним точной даты полного солнечного затмения — 763 г., вся хронологизация Израильского царства сдвинулась примерно на полстолетия вперед. Но все же хронология правления израильских царей, не в последнюю очередь благодаря частой анархии, характеризовавшей историю Северного царства, и сегодня заметно варьируется у разных библейистов и историков Израиля. Приведем только несколько датировок правления Иеровоама II: 788-747 гг. (Coogan M.D. (ed.). The Oxford History of the Biblical World. New York, 2001. P. 449); 782-754 гг. (Bibbia Tabor. Milano, 1999. P. 1684); 782-741 гг. (Глубоковский Н. Хронология Ветхого и Нового Завета. СПб., 1909. М., 1996. С. 25); 790-749 гг. (Геллей Г. Библейский справочник. Торонто, 1989. С. 360); 783-743 гг. («Брюссельская» Библия. Брюссель, 1989. С. 2290); 793-753 гг. (Ла Сор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Ibid. С. 300. Авторы этой книги полагают, что с 793 по 782 г. Иеровоам II был соправителем предшествовавшего ему Иоаса).

⁵ Это было политическим просчетом, чреватым мятежами, но только великий реформатор Новоассирийской державы Тиглатпаласар III (в Библии: תִּגְלָתְּפָלָסָר — Тиглат Пилесер, Синод. пер.: Феглаффелласар, 745-727) изменит этот порядок и, разделив империю на большее число областей, назначит не местных неблагонадежных царьков, а столичных евнухов главами новых областных администраций.

⁶ В грядущих реформах Тиглатпаласара III это также будет учтено. Покоренные народы не будут более истребляться. Этот талантливый администратор введет новый способ умиротворения покоренных народов — их переселение на новые территории, чаще всего во внутренние области Ассирии и, с другой стороны, заселение новых областей выходцами из коренной Ассирии. Это приведет к быстрой ассимиляции

новых подданных, к их арамеизации (аккдский язык к тому времени был почти повсеместно вытеснен арамейским). Такая внутренняя политика, начатая реформами Тиглатпаласара III, окажется на удивление эффективной и живучей, ее воспримет затем и Нововавилонское царство. Испытать «эффективность» этой политики израильтянам придется уже при наследнике Тиглатпаласара III, Салманасаре V (в Библии: שַׁלְמָן-אֶשְׁר — Шалманесер, Синод. пер.: Салманассар, 726-722), чья осада мягкой столицы Израильского царства Самарии (начатая Салманасаром V, но завершившаяся уже при его преемнике, Саргоне II) закончится полной катастрофой для всего населения Северного царства — переселением в 722-721 гг. десяти израильских колен на самый восток Ассирии и дальнейшей полной их ассимиляцией. Но это произойдет уже не при Амосе, а при его младшем современнике — Осии.

⁷ Pritchard J.B. (ed.). Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. Princeton, 1969. P. 280. Gressmann H. (ed.). Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Berlin, 1926. P. 344.

⁸ Описание «черного обелиска» см., напр., в кн.: Pritchard J.B. (ed.). Ibid. P. 351-355. Gressmann H. (ed.). Ibid. P. 343. Gressmann H. (ed.). Altorientalische Bilder zum AT. Berlin, 1927. P. 121-125.

⁹ Pritchard J.B. (ed.). Ibid. P. 281. Gressmann H. (ed.). Ibid. P. 344-345. Galling K. Textbuch zur Geschichte Israels. Tübingen, 1968. P. 53 s.

¹⁰ И на не менее глубокий и гораздо более затяжной кризис Египта, который еще с времен последних Рамессидов (с конца второго тыс. до н.э.) потерял свое влияние в Палестине. К VIII в. он был слишком ослаблен внутренними расколами, борьбой с эфиопским влиянием на юге и ливийским влиянием в Дельте, чтобы предпринимать какие бы то ни было экспансии в Передней Азии. Сам Египет (Дельта) вскоре окажется завоеванным ассирийцами — Асархаддоном (681-669), разгромив армию Тахарки, захватит в 671 г. Мемфис... Только в конце VII в., воспользовавшись гибелью Ассирии, Нехо I удастся на краткое время подчинить Палестину и Сирию Египту. Во времена же царствования в Израиле Иеровоама II, то есть в первой пол. VIII в., Палестина не испытывала на себе сколько-нибудь заметного египетского влияния.

¹¹ См., напр.: Herrmann S. Historia de Israel. Salamanca, 2003 (München, 1980). P. 303. Впрочем, такой взгляд находит и оппонентов, возражающих против «преувеличения» изра-

Исторический контекст Книги пророка Амоса

ильского могущества времен Иеровоама II. См., напр.: *Haran M. The rise and decline of the empire of Jeroboam ben Joash.* «*Vetus Testamentum*», №17 (1967). Р. 266-297. *Cohen S. The political background of the words of Amos.* «*Hebrew Union College Annual*», № 36 (1965). Р. 153-160.

¹² *Вейнберг И. П.* Сирия, Финикия и Палестина в первой половине I тысячелетия до н.э. В кн.: История Древнего мира. Т. II. — Расцвет Древних обществ. М., 1989. С. 101.

¹³ Конфликты, о которых говорится в 1-2 глл. Книги Амоса, как считают историки Израиля, относятся не столько ко времени царствования Иеровоама II, сколько ко всему периоду правления династии Ииуя. Кроме того, нельзя забывать, что мы имеем дело с поэзией, а не с летописью. Зигфрид Германн справедливо полагает, что серия провозглашенных Амосом Божних наказаний сирийцам (арамеям), филистимлянам, эдомитянам, аммонитянам и моавитянам (1:3—2:3) является поэтической «парадигматической типизацией» (*Herrmann S. Ibid.* Р. 304).

¹⁴ *Noth M. Storia d'Israele.* Brescia, 1975 (Geschichte Israels. Göttingen, 1950). Р. 178.

¹⁵ *Buber M. La fede dei Profeti.* Genova, 1985 (München, 1964). Р. 74-83. См. также главу «Религия хананеев» в кн.: *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. Енисейск—Мадрид, 2003. С. 34-43.

¹⁶ Об этом см., напр.: *Alonso Schökel L., Sicre J.L. Profetas.* Т. II. Madrid, 1987. Р. 952.

¹⁷ *Шафаревич И.* Социализм как явление мировой истории. Соч. в 3-х тт. Т. I. М., 1994.

¹⁸ *Штаудингер Р., диакон.* Образ пророка Иеремии в Священном Писании, в иудейской и христианской традициях. Сергиев Посад, 2003. С. 30.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Архимандрит АЛЕКСИЙ (ПОЛИКАРПОВ)

НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО КНЯЗЯ ДАНИИЛА В РУССКОЙ ИСТОРИИ*

Когда царь Иван Васильевич Грозный и святитель Макарий повелели составить Степенную книгу царского родословия, то среди жизнеописаний князей Рюриковичей особое место отвели князю Даниилу, младшему сыну великого русского святого Александра Невского. Повествование о благоверном московском правителе в этом первом своде русской истории дано как описание жизни святого, т.е. как Житие. Из этого следует, что хотя князь Даниил и не был прославлен на Макарьевских соборах XVI века, но почитался как угодник Божий.

Тогда же царем Иваном Васильевичем и митрополитом Макарием был возрожден Данилов монастырь. Соборная церковь восстановленной обители, посвященная Святым Отцам семи Вселенских Соборов, по замыслу царя и святителя должна была стать первенствующей в Москве — местом церковных собраний. Задумано так было потому, что устроителем монастыря был царский сродник и прародитель Даниил.

В кротком московском князе царь Иван и митрополит Макарий увидели не только родоначальника династии, созидавшей Московское царство. Они увидели в нем государя, на многие века определившего содержание верховной власти в России, показавшего идеальный образ

* Доклад наместника Свято-Данилова мужского монастыря на конференции «Святой благоверный князь Даниил и его обитель в истории Москвы и России» (5 сентября 2003 г.).

русского правителя. Потому и повелели запечатлеть его житие как образец для будущих владетелей России.

Правление князя Даниила было поворотным в судьбе Русской земли. За тридцать лет княжения он подготовил Москву к великому служению — быть сердцем нового государства; воспитал наследника, Ивана, прозванного Калитой, которому передал образ святого управления землей и завет продолжить начатое дело собирания и объединения разрозненных русских уделов.

В то время чаяния о единой Руси, о сильном централизованном государстве тогда, можно сказать, витали в воздухе — необходимость объединения понимали лучшие князья и святители, понимал народ. Князь Даниил создал условия для того, чтобы эти чаяния стали реальностью.

Государственный подвиг святого Даниила неотделим от подвига духовного. Не случайно его, единственного среди русских князей, Церковь прославила в двух чинах — как преподобного и благоверного князя. Особенные достоинства его — смирение, миролюбие, отвержение своей воли и всецелое послушание воле Божией. Это качества монашеские. Он и умирает князем-иноком, и завещает похоронить себя не как властителя, а как монаха — на братском монастырском кладбище. Как инок он до конца жизни несет свой крест и следует за Христом. Как князь он благоустраивает свое княжество на твердом основании исполнения заповедей Божиих.

Главной заботой князя Даниила было благодеяние Руси и мир между князьями. Вместе со своим двоюродным братом святым Михаилом Тверским он вступается за Переяславль в ответ на притязания великого князя Андрея. Защищает свое княжество и соседние с ним земли от нападения Рязанского князя Константина, сковорившегося с татарами. На княжеских съездах он старается водворять мир и, как показано на миниатюре летописного свода XVI века, имеет духовное превосходство над другими князьями, увещевает их и даже повелевает.

Он был нестяжатель и миротворец, но когда бездетный князь Иван Переяславский завещал Москве свой богатый и многолюдный удел, святой князь Даниил принял этот дар Божий и отстоял его с мечом в руках.

Архимандрит Алексий (Поликарпов)

Посылая в Переяславль своего сына Юрия и дав ему «множество воинов», как сказано в летописи, князь Даниил защищал не личные интересы, а великое дело начавшегося государственного строительства.

Первые шаги этого строительства совершились незаметно. Мало кто предполагал тогда, что в Москве занимается заря великого царства, а вместе с тем наступает время столь долгожданного освобождения от татарского ига. Никто не видел в кротком Московском князе великого строителя, зачинателя нового периода русской истории, который продлился до 1917 года.

История Московского царства, управляемого потомками князя Даниила, освещена светом его праведной жизни. Его заветы, оставленные детям, передавались от отцов к сыновьям в последующие поколения русских правителей, как Рюриковичей, так и Романовых, сохранялись ими и исполнялись. Об этом свидетельствуют многие события русской истории. Скажем лишь о некоторых из них.

Церковь и государство

От своих предков Рюриковичей святой князь Даниил унаследовал сознание необходимости единства государственного и церковного строительства. Не случайно он основал близ Москвы монастырь во имя своего Небесного покровителя. Устроив обитель, святой Даниил испросил священное благословение на учреждение в ней архимандритии. Это был обдуманный шаг государственного деятеля, свидетельствующий о том, что князь сознательно упрочивал достоинство Москвы. В то время архимандрития была редким явлением во Владимирской Руси, и ее наличием статус Москвы повышался, а княжеский монастырь делался центральными среди будущих московских обителей. Архимандрит был первым лицом в церковной жизни княжества после архиерея и помощником князя в его трудах. Так было начато созидание Московского государства в единстве двух властей — светской и церковной.

Потомки князя Даниила следуют этому основному закону русской жизни. Сын его Иван Калита в лице святого митрополита Петра имел не только духовного

наставника. Святителя и великого князя соединяли узы любви и дружбы. Митрополит Петр предрек грядущую славу Москвы.

В дни малолетства внука Ивана Калиты, благоверного князя Дмитрия Донского, государством управлял святой митрополит Алексий, который был образцом христианского политика. Духовная грамота князя Дмитрия, в которой великое княжение Владимирское объявлялось наследственным владением Московских князей и передавалось от отца к сыну — тем самым устанавливаясь основной принцип самодержавия — была составлена в присутствии преподобного Сергия Радонежского. Так Печальник земли Русской освятил рождение новой русской государственности.

Другой святитель — Макарий, став Московским митрополитом в самом начале правления Ивана Грозного, указал юному государю величие задач, стоящих перед ним. По мудрому совету митрополита Иван Васильевич венчался на царство.

Известно, в каком тесном духовном общении пребывали последний потомок князя Даниила царь Феодор Иоаннович и первый русский Патриарх Иов, избранный в годы правления царя Феодора. Патриарх Иов написал и Житие Феодора Иоанновича, уже при жизни почитавшегося святым. По его кончине, когда Россия на время осталась без царя, Патриарх Иов взял на себя управление «безгосударной» страной.

Приведем свидетельство об отношении к первосвященнику государя из династии Романовых. В 1651 году скончался Патриарх Иосиф. Весть об этом царь Алексей Михайлович получил в Великий четверг за литургией. Известно послание его митрополиту Никону: «...А в ту пору ударили в царь-колокол трикраты, и на нас такой страх и ужас нашел, едва петь стали и то со слезами... Яко овцы без пастуха не ведают, где деться, так-то мы ныне, грешные, не ведаем, где главы приклонити, понеже прежнего отца и пастыря отстали, а нового не имеем».

Годом позже, в самом начале патриаршества Никона, во дни его особенно близких отношений с государем, совершилось прославление князя Даниила — обретение

нетленных мощей и перенесение их в храм Святых Отцов семи Вселенских Соборов.

Духовными наставниками многих русских правителей были святые. Они не только молились за своих властительных чад, но и отечески наставляли их. Приведем строки послания преподобного Кирилла Белозерского великому князю Василию I: «Я, грешный, с братией своей рад сколько силы будет молить Бога о тебе, нашем государе, и о княгине твоей, и о детях твоих, и о всех христианах, порученных тебе Богом. Но будь и сам внимателен к себе и ко всему княжению, в котором Дух Святой поставил тебя пасти людей, искупленных кровию Христовою. Чем больше удостоен ты власти, тем более строгому подлежишь ответу... Как на корабле, если ошибается наемный гребец, вред от того бывает неважный; если же ошибается кормчий, то губит весь корабль: так, государь, бывает и с князьями. Если согрешил боярин, наносит пакость себе, а не всем; но если согрешил сам князь, причиняет вред всему народу».

Святые не только смиренно поучали наших правителей, но и пророчествовали о их рождении, о славных делах, которые предстояло им совершить. Известно, например, пророчество новгородского юродивого Михаила Клопского, сказанное им в Новгороде, в день рождения Ивана III: «Днесъ великий князь [отец Ивана] торжествует: Господь даровал ему наследника. Зрю младенца, означенованного величием... Слава Москве: Иоанн победит князей и народы. Но горе нашей отчизне: Новгород падет к ногам Иоанна и не восстанет». Именно Ивану III впервые явился князь Даниил у своей могилы на кладбище в заброшенном Даниловом монастыре.

Многие драгоценные святыни хранились в царском роду, например, крест и посох митрополита Петра, царские бармы и шапка Мономаха, присланные, по преданию, из Византии Владимиру Мономаху. Реликвии переходили от поколения к поколению русских государей, непосредственно участвуя в жизни России. Так, когда в августе 1552 года русская рать во главе с царем Иваном IV подходила к Казани, то над войском высилась святая хоругвь с изображением Спаса Нерукотворного, а вверху был водружен

Животворящий Крест, бывший на Куликовом поле с великим князем Дмитрием Донским.

Святой князь Даниил, начиная устроение государства, во всем полагался на волю Божию. И его потомки любое дело совершали, прибегая к всеблагой помощи Божией, к представительству Богородицы и святых. Из истории известно, сколь часто горячая молитва царя спасала Отечество от опасности.

Скажем об одном таком событии, связанном с Даниловым монастырем. В 1591 году на Москву внезапно напал хан Казы-Гирей. Вражеский стан расположился в непосредственной близости от монастыря князя Даниила, почивавшего здесь своими святыми мощами. Россией тогда правил царь Феодор Иоаннович. В то время, как поспешно сооружались укрепления, благочестивый царь воссыпал усердные молитвы к Пресвятой Богородице об избавлении царствующего града. Принесли Ее чудотворную икону, ходившую со святым князем Дмитрием на Куликово поле, в ратном стане русских устроили храм во имя преподобного Сергия, пели молебны, по стенам московским совершали крестные ходы. Началось сражение, и враг в страхе бежал. Это произошло на рассвете 5 июля, в день обретения мощей преподобного Сергия. На месте, где был стан и пребывала икона, была воздвигнута Донская обитель, а в ней устроен храм преподобного Сергия.

Все Московские государи были храмоздателями и устроителями монастырей. Родоначальником монашеской жизни в Москве был Данилов монастырь. Многие храмы и обители были основаны великими князьями по обету, в знак благодарности Богу. Так, в 1381 году под Москвой был основан Николо-Угрешский монастырь — по обету, данному святым Дмитрием Донским перед Куликовской битвой. В память Куликовской битвы преподобный Сергий по просьбе великого князя Дмитрия основал Дубенский Успенский монастырь в сорока верстах от лавры. Сретенский монастырь в Москве был основан в 1395 году великим князем Василием I в память о встрече чудотворной иконы Владимирской Божией Матери, спасшей Москву от полчищ Тамерлана. Василий III воздвиг в 1515 году Вознесенский девичий монастырь в

Архимандрит Алексий (Поликарпов)

Смоленске и в 1524 году — Новодевичий в Москве в память покорения Смоленска и присоединения его к Московскому царству. Собор Покрова Божией Матери на Рву (святого Василия Блаженного) в Москве был построен Иваном Грозным в память взятия Казани.

Рождение наследника всегда было большой радостью не только государевой семьи, но и всей России. Бывало так, что появление сына приходилось вымаливать у Бога, и тогда обращались за помощью к святым, к инокам и старцам, славившимся своей благочестивой жизнью. Так, известно, что молитвенниками за продолжение Царского рода были преподобные Варлаам Хутынский и Александр Свирский. В память их освящены два придела в соборе Василия Блаженного в Москве.

Долго ждал наследника великий князь Василий III. С молением о даровании сына он заложил в 1529 году обетный храм Усекновения главы Иоанна Предтечи в селе Дьякове неподалеку от Коломенского. Когда же наследник родился, то Василий III повелел возвести храм Усекновения главы святого Иоанна в Старом Ваганькове.

О том, как русские правители берегли веру, соблюдая заветы отцов, можно было бы привести множество примеров. Скажем лишь об одном — как приняли у нас нависшую было над государством и Церковью угрозу заключения унии с латинянами. Вот описание историка: «1441 год. Успенский Собор в Москве. Вернувшийся с Флорентийского Собора митрополит Исидор совершает богослужение в присутствии великого князя Василия II Темного. За литургией вместо вселенских патриархов впервые поминается имя папы римского Евгения. По окончании службы диакон, став на амвон, прочитывает грамоту Флорентийского Собора, противоречащую Православию. Волнение, смущение охватывает присутствующих в храме, подавленных согласием с постановлениями Собора виднейших иерархов восточных, византийского царя Иоанна. Все безмолвствуют... Но вдруг раздается голос ревнителя Православия, знатока канонов великого князя Василия Васильевича. Вступив в спор с Исидором, назвав его “ересным прелестником”, “лютым волком”, губителем душ, великий князь обличает сего предателя...

Святители же и бояре прославляли ум великого князя: “Государь! Мы дремали; ты един за всех бодрствовал, открыл истину, спас веру”».

Власть как служение

Свое княжеское достоинство и власть святой Даниил понимал не как честь, но как жертвенное служение Богу и Отечеству. Он знал, что отвечает перед Богом за всех и вся в своем княжестве. Так учили святые отцы. «Итак, слушайте и разумейте, цари и князья... — писал преподобный Иосиф Волоцкий, — и бойтесь Вышнего, да не внидет в мир смерть из-за вашего небрежения... Бог посадил вас вместо Себя на престолах ваших. Цари и князья должны всячески заботиться о благочестии и охранять своих подданных от треволнения душевного и телесного. Получив от Бога царский скипетр, следи за тем, как угождать Давшему его тебе, ведь ты ответишь Богу не только за себя».

Спустя несколько столетий почитатель князя Даниила и составитель его жития и службы митрополит Платон (Левшин) при коронации императора Александра I произнесет следующие слова о государевом служении: «Сей венец на главе твоей есть слава наша, но твой подвиг. Сей скипетр есть наш покой, но твое бдение. Сия держава есть наша безопасность, но твое попечение, сия порфира есть наше ограждение, но твое ополчение».

Главным в правлении князя Даниила митрополит Платон считал следующее: «Кротость, милосердие, любовь мира и тишины, правоту, нелюбостяжение, удаление от властолюбия, нежелание чужого, а на конец недреманное попечение о пользе своих подданных».

Лучшие русские государи старались подражать этому святому наследию; для них также царское служение было послушанием от Бога, которое они несли до последнего часа своей земной жизни. Известно, например, что великий князь Василий III, находясь на смертном одре, был занят исключительно заботами о строении государства и о собирании Русской земли.

Миролюбие

Одним из особенных качеств святого князя Даниила было миролюбие. Он всегда появлялся там, где назревала беда, опасность братского кровопролития — и останавливал ссору.

Любовь к миру он воспитывал и в своих сыновьях. Не все они следовали примеру отца: старший, Юрий, был князем весьма неспокойным. Но удивительно, что среди распрай, раздиравших княжеские семьи в те времена, в семье князя Даниила царил мир. Между пятью братьями Даниловичами были согласие и доверие. Так, когда Юрий Данилович предпринимает поход на Можайск, то вместе с ним идут и его братья. Когда он едет в Орду, то стеречь Переяславль поручает своему брату Ивану. В Новгороде правит другой его брат — Афанасий, помогавший Юрию в его походах. В Костроме, а потом в Нижнем Новгороде правит брат Борис, и когда он умирает, Юрий Данилович погребает его с почестями в Успенском соборе во Владимире. Когда же погибает в Орде сам Юрий, то, как сообщают летописи, в неутешной скорби оплакивает его брат Иван.

Историки неоднократно отмечали, что и в Московской Руси, и в «Петербургской» между царскими детьми царил мир. Приведем слова В. О. Ключевского о потомках князя Даниила: «Прежде всего эти князья дружно живут друг с другом. Они крепко держатся завета отцов “жити за один”. Они — очень почтительные сыновья: свято почитают память и завет своих родителей. Поэтому среди них рано складывается фамильный обычай, отцовское и дедовское предание. Отсюда твердость поступи» живут друг с другом. Они крепко держатся завета отцов: «жити за один». Они — очень почтительные сыновья: свято почитают память и завет своих родителей. Поэтому среди них рано складывается фамильный обычай, отцовское и дедовское предание. Отсюда твердость поступи у Московских князей, ровность движения, последовательность действий; работа у них идет ровной и непрерывной нитью, как шла пряжа в руках их жен, повинуясь движению веретена. Сберечь отцовское стяжение и при-

бавить к нему что-нибудь новое — вот на что были обращены их правительственные помыслы».

Мы коснулись лишь очень малого из того, как русские правители из века в век старались следовать образу святого устроения родной земли, данному первым московским святым, преподобным и благоверным князем Даниилом. Наследниками его являемся и мы.

В прежние столетия связь поколений была прочной. Отец передавал сыну то, что получил от своего отца, и это наследие свято хранилось в семьях. Наше время другое: нить, связующая нынешнюю жизнь с прошлым, почти разорвана. Однако, с любовью обращаясь к истории, мы можем найти в ней ответы на многие вопросы современности. В истории мы ищем именно те страницы, те узлы, которые помогают распутать узлы сегодняшнего дня, которые советуют, вразумляют, возвращают нас к истокам. Особенно же учат нас и посылают свою помощь наши святые, среди которых святой князь Даниил, покровитель России и ее столичного града Москвы.

B. A. КУЧКИН

ДАНИИЛ МОСКОВСКИЙ*
к 700-летию со дня смерти

«И почему было Москве царством быть, и кто то знал, что Москве государством слыть?» — такими словами начинается написанное в XVII веке «Сказание об убийстве Даниила Суздальского и о начале Москвы»¹. Наивная по своей форме фраза тем не менее содержала важные вопросы, которые занимали русское общество времен тишайшего царя Алексея Михайловича и которые вызывают интерес и по сегодняшний день: как возникла Москва, как и когда превратилась она в столичный город, кто из князей впервые сделал небольшую крепость на Боровицком холме своей постоянной резиденцией?

Историки Москвы давали разные ответы на эти вопросы. Согласные в том, что город возник во времена княжения в Суздальской земле Юрия Долгорукого, они относили образование Московского княжества то к 1213 году, когда Москву на короткий срок захватил один из сыновей Всеволода Большое Гнездо Владимир, то к 1237 году, когда в Москве пребывал младший сын великого князя владимирского Юрия Владимир, то к 1247 году, когда Москва якобы досталась по разделу брату Александра Невского Михаилу Хороброму. Все эти мнения нельзя

* Статья подготовлена на основании доклада, сделанного на конференции «Святой благоверный князь Даниил и его обитель в истории Москвы и России». Автор — докт. ист. наук, проф., сотрудник Института российской истории РАН.

Даниил Московский

признать обоснованными. Действительно первым московским князем, о котором сохранились не только достоверные летописные свидетельства, но и упоминания в грамотах и записи на пергаменном кодексе, был Даниил Александрович.

Даниил стал четвертым, самым младшим сыном в семье Александра Невского. В летописях даже есть известие о его рождении. Одна из самых древних русских летописей — Лаврентьевская — сообщает, что в 6769 году «родися Олександру сынъ, и нарѣкоша имя ему Даниль»². Под 6769 годом летопись рассказывала о событиях, произошедших с 1 марта 1261 года по 28 февраля 1262 года. Можно выяснить более точно, когда родился Даниил.

В 1979 году в Новгороде Великом была найдена когда-то скреплявшая княжеский документ свинцовая печать, на которой четко были видны рисунки и подписи к ним. На лицевой стороне печати был изображен стоявший на столпе святой, а по бокам изображения читались написанные вертикально слова «Столпникъ» и «Даниль». На оборотной стороне печати был изображен скачущий вправо всадник в короне и с мечом, сопровождаемый надписью «[Ал]ек[са]ндръ»³. Ясность изображений и четкость букв позволили отождествить с новонайденной печатью несколько других, плохая сохранность которых мешала их правильной атрибуции. По именам патрональных святых на лицевой и обратной сторонах этих печатей твердо устанавливается их принадлежность последнему сыну Александра Невского — Даниилу Александровичу. Сохранилось и несколько печатей старшего сына Даниила Александровича Юрия. На лицевой стороне этих печатей изображен всадник и читается надпись «[Г]е[р]гиос», а на другой — отшельник и надпись «Даниль Столпн[ик]»⁴. Эти надписи точно соответствуют имени и отчеству Юрия — Юрий (Георгий) Данилович. Таким образом, и печати Даниила Александровича, и печати Юрия Даниловича свидетельствуют о том, что патрональным святым князя Даниила был Даниил Столпник. Своего последнего сына Александр Невский назвал в честь этого святого. Память Даниила Столпника отмечается 11 декабря. Следовательно, князь

Даниил родился примерно в ноябре — декабре 1261 года.

Даниилу было около двух лет, когда 14 ноября 1263 года в Городце Радилове на Волге, по пути из Орды в свою столицу Владимир на Клязьме, скончался его отец Александр Невский. Обычно перед смертью князя составляли духовные грамоты. Так в средневековой Руси называли завещания. Духовная грамота Александра Невского не сохранилась, но судя по летописным известиям 80-90-х годов XIII века, говорящим о Данииле как о московском князе, Москва с относившимися к ней властями была завещана ему отцом, выделившим ее из состава великого княжества Владимирского.

Малолетний Даниил, естественно, самостоятельно править в Москве не мог. За него это должны были делать взрослые люди. Одно летописное известие начала XV века позволяет установить, как управлялась Москва примерно за полтора века до появления этого известия. В дипломатической грамоте, которую направил в 1408 году тверской князь Иван Михайлович московскому князю Василию Дмитриевичу и которую процитировал летописец, указывалось, что «по роду есми тебъ дядя мой прашуръ великий князь Ярославъ Ярославичъ, княжиль на великомъ княжении на Володимерскомъ и на Новогородцкомъ; а князя Данила воскормилъ мой прашуръ Александровича, съ(дъ)ли на Москвѣ 7 лѣтъ тивона моего прашура Ярослава»⁵. Тивоны (тиуны) — княжеские наместники. Речь идет об управлении Москвой наместниками прашура Ивана Тверского князя Ярослава Ярославича, правившего в Твери, но в 1264 году ставшего великим князем владимирским. Он оставался им до своей смерти в 1271 году, т.е. на протяжении 7 лет. Именно 7 лет сидели тиуны Ярослава в Москве. Делается очевидным, что в малолетство Даниила Москвой управляли наместники великого князя владимирского, дяди Даниила, Ярослава Ярославича.

Что было с Даниилом и Москвой после 1271 года, остается неизвестным. Можно только предполагать, что по достижении совершеннолетия (а в средневековые на Руси и в других странах человек признавался совершеннолетним и дееспособным в 12-14 лет) Даниил стал самостоя-

ятельно княжить в Московском княжестве. Произошло это не ранее 1273 года. Но в источниках имя Даниила как независимого от других русских правителей московского князя появляется гораздо позднее — впервые в 1282 году.

Под этим годом Новгородская I летопись сообщает, что «идоша новгородци на Дмитрия к Переяславлю, и Святославъ со тфѣрици, и Данило Олександрович с москвици; Дмитрии же изыде противу плькомъ со всею силою своею и ста въ Дмитровѣ»⁶. Новгородский летописец зафиксировал один из эпизодов долголетней междуусобной борьбы на Руси, в которую оказались втянуты различные княжества Волго-Окского междуречья и Новгород Великий. За два года до описываемых новгородцем событий переяславский князь Дмитрий Александрович, ставший в 1277 году великим князем владимирским, начал войну с Новгородом. Полки Дмитрия и его союзников — других русских князей опустошили новгородские земли. Новгородцы вынуждены были пойти на невыгодный для себя мир. Противоборством Дмитрия и Новгорода решил воспользоваться брат Дмитрия — правивший в Городце на Волге третий сын Александра Невского Андрей. Он отправился в волжский Сарай. Там как раз произошла смена хана. На ордынский престол осенью 1281 года вступил хан Туда-Менгу. Андрей нажаловался новому правителью Орды на старшего брата. Жалобы показались Туда-Менгу справедливыми. Андрею были даны татарские войска, и с ними городецкий князь вернулся на Русь. Подойдя к Мурому и не вступая в пределы северо-восточных княжеств, которыми владели его родичи — потомки знаменитого Всеволода Большое Гнездо, присягавшие на верность Дмитрию, Андрей Городецкий послал вестников к ярославскому, стародубскому, ростовскому и другим князьям, призывая их присоединиться к нему и выступить против Дмитрия. По-видимому, когда согласие этих князей было получено, Андрей приступил к активным военным действиям. С помощью татар он захватил Муром, опустошил окрестности Владимира, Юрьева, Суздаля, Переяславля Залесского, подступил к самому городу Переяславлю и 19 декабря 1281 года овладел им. Дмитрий

Александрович вместе с семьей и окружением вынужден был бежать из принадлежавшего ему Переяславля в Новгород. Преследуя его, татары опустошили тверскую округу «и до Торжьку», а заодно и села «около Ростова». Все это случилось накануне рождественских праздников, и летописец записал: «Въ Рождество же Христово пѣниа не было по всѣмъ церквамъ, но въ пѣниа мѣсто плачъ и рыданіе...»⁷. Держа путь в новгородские земли, князь Дмитрий помнил о том, что сравнительно недавно он разорял эти земли, и понимал, что не забыли этого и новгородцы. Поэтому Дмитрий решил в Новгород не ехать, а обойти его стороной и переждать напасти в Копорье, крепости на западных новгородских рубежах, которую сам он отстроил и укрепил в 1278-1279 годах. Но новгородцы, узнав о намерениях Дмитрия, у озера Ильменя преградили ему путь. Взяв у него в качестве заложников двух его дочерей и нескольких бояр с семьями, они выставили неудачливого князя из своих владений. Править к себе они пригласили победителя — князя Андрея Александровича. Тот прибыл в Новгород в начале февраля 1282 года, а в воскресный день 8 февраля новгородцы его «посадиша на столь честно»⁸. Однако вскоре князь Андрей покинул Новгород, уехал во Владимир, но не задержался и там, отправившись в свое Городецкое княжество. Отезды Андрея из Новгорода и Владимира и возвращение в собственный Городец едва ли были добровольными. Дело в том, что Дмитрий, не найдя приюта у новгородцев, по словам летописи «съ своею дружиною отѣха въ Орду къ царю татарскому Ногою»⁹. «Царями», или «цесарями», на Руси в те времена называли ордынских ханов. Правда, Ногай ханом не был. Но он был чингизидом и могущественным темником, под началом которого была как минимум «тьма» войска, т.е. 10 тысяч конников. Владения Ногая охватывали обширные пространства от нижнего Дуная, где была расположена его ставка близ города Исакчи, до низовьев Северского Донца. Он самостоятельно, без всяких санкций сарайских ханов, обменивался посольствами с султаном Египта Калавуном, а византийский император Михаил Палеолог даже выдал за него замуж свою dochь Евфросинию, правда, рожденную

Даниил Московский

вне брака. Так что русский летописец если не формально, то фактически был прав, называя Ногая царем. Поддержка Ногаем Дмитрия Александровича и привела к тому, что Андрей Александрович вынужден был оставить подчинившиеся было ему земли и укрыться в собственном княжестве на Волге.

Вернув себе в 1282 году Переяславль и Владимир, Дмитрий, по-видимому, решил наказать строптивый Новгород. Судя по некоторым намекам, сохранившимся в новгородском летописании, Дмитрий попытался помешать подвозу хлеба из Волго-Окского междуречья в Новгород. Это и побудило новгородцев организовать в 1282 году поход против Дмитрия на Переяславль.

Новгородский летописец в рассказе о событиях 1282 года не называет участвовавших в них князей князьями. Такой титул не приложен ни к имени Дмитрия, ни Святослава, ни Даниила. Но пояснения летописца, что Святослав был «со тфѣрицы», а Даниил «с москвицы»¹⁰ не оставляют сомнений в том, что речь идет о правителях Твери и Москвы.

Что же побудило московского князя выступить вместе с новгородцами и тверичами против великого князя Дмитрия Александровича? Если Новгород в 1282 году страдал от хлебной дороговизны, то относительно Москвы и Твери таких сведений нет. Не может выступление московского и тверского князей объясняться их союзом с противником Дмитрия его братом Андреем Городецким, поскольку приведенные Андреем татары отвоевали, как уже говорилось, в конце 1281 года тверские земли. Очевидно, причины участия в походе новгородцев Даниила Московского и Святослава Тверского были иными. Следует обратить внимание на то, что, выступая против переяславского князя, союзники двинулись не на Переяславль, а на Дмитров. Дмитров в те времена был центром самостоятельного княжества. Но в 1280 году умер дмитровский князь Давыд Константинович. При смене правителя в княжестве соседние княжества всегда стремились усилить там свое влияние. Дмитровское княжество было расположено между Московским, Тверским и Переяславским. Укрепление в Дмитрове позиций одного из прави-

телей этих княжеств должно было вызвать опасения и ответную реакцию двух других. Переяславский князь Дмитрий в качестве великого князя владимирского имел наибольшие шансы закрепиться в Дмитрове. Недаром, узнав о готовившемся на него нападении, Дмитрий Александрович со всеми своими силами расположился в Дмитрове, который ему не принадлежал. Это, по-видимому, и вызывало опасения Москвы и Твери, которые воспользовались случаем и выступили вместе с новгородцами против Дмитрия. Впрочем, до кровопролития дело не дошло. Не дойдя пяти верст до Дмитрова, стороны начали переговоры и заключили мир, выгодный новгородцам, тверичам и москвичам. Так закончился один из напряженных эпизодов русской истории последних двух десятилетий XIII века, в котором впервые проявились военная сила и политические притязания московского князя Даниила Александровича.

Его союзные отношения с Тверью продолжались и позднее. Когда в 1285 году литовцы напали на владения тверского епископа — волость Олешню (к северо-западу от Можайска), то они получили отпор со стороны тверичей, москвичей, волочан (жителей Волока Ламского), новоторжцев, дмитровцев, зубчан и ржевичей (жителей тверского Зубцова и находившейся недалеко от него смоленской Ржевы). В перечне участников отпора обращает на себя внимание упоминание волочан и новоторжцев. Волок Ламский и Торжок были владениями Новгорода и великого князя владимирского, которым в то время оставался Дмитрий Александрович. Участие жителей этих двух территорий в коллективных военных действиях против литовцев косвенно указывает на то, что между братьями Даниилом и Дмитрием произошло полное примирение, они стали согласовывать свои действия против общего противника.

События 1288 года подтверждают сделанное заключение. В том году произошла ссора нового тверского князя Михаила Ярославича с великим князем Дмитрием Александровичем. Тверской князь начал готовиться к войне. Узнав об этом, Дмитрий «созва братью свою Андрея Александровича и Данила и Дмитрия Борисовича и вся

князи, яже суть подъ нимъ, и поиде съ ними ко Тфѣри»¹¹. Союзники опустошили окрестности тверского Кашина, а другой тверской город — Кснятин — сожгли. Михаил Ярославич вынужден был заключить мир. Данила, помогавший Дмитрию Александровичу, это Даниил Московский. В 1288 году он встал на сторону старшего брата, нарушив прежний союз с Тверью. В дальнейшем его отношения с нею то вновь становились дружественными, то снова охладевали. А вот отношения с более могущественным старшим братом, великим князем владимирским Дмитрием становились все прочнее и прочнее.

Особенно ярко это проявилось в 1293 году. В том году Андрей Александрович Городецкий начал новую войну против Дмитрия. Поддержаный рядом русских князей, он в очередной раз отправился в Сарай с жалобами на великого князя. Хан Тохта, незадолго до этого занявший ордынский престол, оказал Андрею большую военную помощь. На Русь был отправлен брат Тохты Тудан, которого русские называли Дюденем. Та коалиция князей, в которую входил Даниил Московский и которая ориентировалась на Ногая, была начеку и тоже готовилась к борьбе. Узнав о поездке к Тохте Андрея, один из представителей этой коалиции, тверской князь Михаил Ярославич в начале 1293 года также отправился к татарам, но к татарам Ногая. Андрей и Дюдень появились в русских землях раньше своих противников. Они захватили Сузdalь, разграбили Владимир, выдрав даже напольные узорчатые медные плиты в Успенском соборе, взяли Юрьев Польской и двинулись на Переяславль, где пребывал Дмитрий. Переяславцы благовременно оставили город, сам Дмитрий с дружиной отъехал на Волок Ламский, а оттуда направился в Псков. Простояв много дней у обезлюдившего Переяславля, татары и их русские союзники «поидоша къ Москвѣ, и московскаго Даниила обольстиша, и тако въѣхаша въ Москву, и сотвориша тако же, яко же и Суждалю, и Володимерю, и прочимъ городомъ, и взяша Москву всю и волости, и села»¹². Это было второе после Батыя взятие Москвы татарами в XIII веке. Оно свидетельствует о том, что в отличие от событий одиннадцатилетней давности в 1293 года Даниил Александрович был

не противником, а союзником своего старшего брата Дмитрия. Другим его союзником был Михаил Ярославич Тверской, который, возвращаясь от Ногая, рассчитывал вернуться в Тверь через Москву, но близ Москвы его встретил «нѣкіи попинъ», который предупредил его, что в Москве татары, вывел князя на «путь миренъ», и этой безопасной дорогой Михаил доехал до своего столичного города.

Военная поддержка Дюденя привела к тому, что великим князем владимирским стал Андрей Александрович. Противник Андрея Дмитрий умер в 1294 году. За ним оставался только его наследственный Переяславль Залесский, который он передал своему сыну Ивану. Казалось, после кончины старшего из сыновей Александра Невского возглавлявшаяся им коалиция распадется. Однако события последующих лет показывают, что и в новых условиях московско-переяславско-тверской союз продолжал действовать и представлял собой грозную силу.

В 1296 году в русские земли был послан большой татарский отряд, который возглавлял «Олекса Неврюи»¹³, по-видимому призванный решить в пользу Орды накопившиеся противоречия между русскими князьями. Во Владимире состоялся большой съезд русских князей и знати. Его участники разделились на две партии. Во главе одной встал великий князь Андрей Александрович. Его поддержали ярославский князь Федор Ростиславич и ростовский князь Борис Константинович. Оппозицию составили Даниил Московский, Михаил Тверской и переяславцы. Противоречия на съезде грозили перерасти в вооруженную расплюю, но благородство возобладало, стороны договорились о разделе княжений и разъехались по домам.

Известия о последующих событиях сохранили не летописи, а запись на пергаменной служебной мине XII века. Дьякон новгородского Софийского собора по имени Скорень записал, что в 6804 году, в 10 индикт новгородцы изгнали наместников князя Андрея Александровича «и послаша новгородци по князя Данилья на Мъсквоу, зовуще его на столь в Новъгородъ на свою отциноу. И присла князь переже себе сына своего въ свое мѣсто именемъ Ивана. А сам князь Данилии»¹⁴. Запись датиру-

ется временем между 1 сентября 1296 года и 28 февраля 1297 года, а поскольку она сделана в старинной ноябрьской мине, можно считать, что указанные в записи события произошли в ноябре 1296 года.

Изгнание из Новгорода наместников великого князя означало разрыв новгородцев с Андреем Александровичем. Идя на столь решительный шаг, они должны были ожидать столь же решительных шагов и со стороны великого князя Андрея. А если так, то новгородцы должны были заручиться поддержкой противников великого князя. Их выбор пал на Даниила Московского. Выбор весьма показателен. Он свидетельствует о том, что именно московский князь признавался наиболее влиятельным и сильным противником Андрея Александровича. Правда, в записи приглашение Даниила княжить в Новгороде обосновано юридически: он призывался «на свою отчиноу». Отец Даниила Александр Невский, действительно, многие годы княжил в Новгороде. Но на этом основании Новгород мог считаться и отчиной другого сына Александра — Андрея. Кроме того, он мог считаться и отчиной тверского князя Михаила Ярославича, отец которого Ярослав Ярославич также длительное время занимал новгородский стол. Поэтому юридическое обоснование Скореня явно затушевывало истинные причины приглашения новгородцами на свой стол московского князя как одного из самых могущественных князей Северо-Восточной Руси уже в конце XIII столетия.

Даниил принял приглашение Новгорода, но сам в силу неизвестных нам причин туда не поехал. Он послал к новгородцам сына Ивана. Это самое раннее известие о политической деятельности Ивана — будущего Ивана Даниловича Калиты. Даниила что-то удерживало в Москве. Скорень начал писать «А сам князь Данилии», но не дописал, так и не объяснив, что же было с Даниилом.

То, чего не дописал Скорень, отчасти раскрывает одна грамота, отправленная тверским князем Михаилом Ярославичем новгородскому архиепископу Клименту. В ней тверской князь напоминал о своем союзе с Новгородом, направленном против великого князя Андрея и татар. А начинал грамоту словами: «То ты, отче, повѣдаю: съ бра-

томъ своимъ съ старѣшимъ съ Даниломъ одинъ есмь и съ Иваномъ»¹⁵. Иван — это посланный княжить в Новгород маленький Иван Калита, следовательно, послание к новгородскому владыке было написано примерно в то же время, что и запись Скореня. А вот признание Михаила Ярославича, что Даниил Александрович является его старшим братом, — прямое свидетельство о руководящей роли московского князя в московско-переяславско-тверском политическом и военном союзе. Оно делает совершенно понятными причины, по которым новгородцы пригласили на свой стол именно Даниила Московского.

В конце 1296 или начале 1297 года из Орды вернулся великий князь Андрей Александрович. Его первым помыслом было воевать с Переяславлем, Москвой и Тверью. Он немедленно собрал войска и выступил в поход. Однако у Юрьева путь ему преградили московские и тверские полки. «И замало бою не бысть промежи ими, и взяша миръ, и поидаша в своя си» — отметил летописец¹⁶. Судя по тому, что в Новгороде в мае 1299 года действовал сын Андрея Борис, в мирные условия был включен пункт об отказе Даниила от Новгорода. Тем не менее, пусть короткое время, но московский князь, даже не будучи великим князем владимирским, правил в Новгороде, свидетельством чему служат находки там его печатей, о которых говорилось выше.

Летом 1300 года сарайский хан Тохта одержал решительную победу над Ногаем. Сам Ногай был убит. В Орде кончилось двоевластие, и это немедленно отразилось на русских делах. Осеню 1300 года в Дмитрове был созван съезд русских князей. В их отношениях произошли большие изменения. Коалиция противников великого князя Андрея Александровича распалась. Тверской князь рассорился с переяславским и перешел на сторону князя Андрея. Но Даниил Московский своих позиций не переменил. Правда, утрата тверского союзника не позволяла московскому князю вести прежнюю активную политику в Северо-Восточной Руси. Его внимание переключилось на Рязанское княжество, не входившее в систему северо-восточных княжеств. В конце 1300 года Даниил под Переяславлем Рязанским (современная Рязань) разбил ря-

Даниил Московский

занского князя Константина и захватил его в плен. Победа активизировала внешнеполитическую деятельность московского князя. Когда 15 мая 1302 года скончался его союзник Иван Дмитриевич Переяславский, то Даниил вступил в спор за его наследство с самим великим князем. У Ивана наследников не было, и выморочное княжество по нормам тех времен должно было стать достоянием великого князя владимирского. Андрей Александрович прислал в Переяславль своих наместников, а сам отправился в Орду, чтобы закрепить Переяславль за собой и получить там военную помощь. В отсутствие великого князя Даниил действовал решительно и быстро. Основываясь на завещании Ивана, по которому Переяславль переходил к Москве, он изгнал Андреевых наместников из города и завладел им. Весной 1303 года из Орды вернулся Андрей Александрович, но он уже не застал в живых своего младшего брата. Даниил скончался 5 марта 1303 года.

Летописи и другие письменные источники сохранили для нас известия о политической, военной и дипломатической деятельности первого московского князя. По ряду его поступков видно, что это был независимый и незаурядный правитель, к концу жизни достигший значительного могущества, оказавший влияние не только на развитие собственного княжества, но и на развитие межкняжеских отношений во всей Северо-Восточной Руси. Гораздо меньше известны внутренняя политика первого московского князя, его экономическая и градостроительная деятельность, отношения с церковью. Однако расширяющиеся в последние годы археологические исследования в Москве показывают, что во второй половине XIII века происходит интенсивное расширение городской территории, увеличивается и совершенствуется керамическое производство. Это признаки определенного экономического подъема, приходящиеся на время правления князя Даниила. С его именем связано и первое зафиксированное летописью строительство вне стен московского Кремля. Речь идет о Даниловом монастыре. Хотя в источниках нет прямой даты его закладки или окончания строительства, а в литературе названы совершенно различные и не согласуемые между собой годы, есть основания полагать, что его

строительство имело место в 1298–1299 годах¹⁷, когда ослабло противостояние Москвы и Владимира и для московского князя настала возможность заняться мирными созидаческими делами.

Примечания

- ¹ Салмина М. А. Повести о начале Москвы. М.-Л., 1964. С. 199.
- ² Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. I. Л., 1926–1928. Стб. 475.
- ³ Янин В. Л. К вопросу о роли Синодального списка Новгородской I летописи в русском летописании XV в. В: Летописи и хроники. 1980. М., 1984. С. 154.
- ⁴ Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. Т. II. М., 1970. С. 258, № 402.
- ⁵ ПСРЛ. Т. XV. СПБ., 1863. Стб. 474.
- ⁶ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950 (далее — НПЛ). С. 325.
- ⁷ ПСРЛ. Т. XVIII. СПб., 1913. С. 78.
- ⁸ НПЛ. С. 324.
- ⁹ ПСРЛ. Т. XVIII. С. 78.
- ¹⁰ НПЛ. С. 325.
- ¹¹ ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Пг., 1922. Стб. 34.
- ¹² ПСРЛ. Т. XVIII. С. 82.
- ¹³ ПСРЛ. Т. XVIII. С. 83.
- ¹⁴ ГИМ, ОР, Синод., № 161, л. 260 об.
- ¹⁵ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.-Л., 1949, № 5. С. 14.
- ¹⁶ ПСРЛ. Т. I. Стб. 484.
- ¹⁷ Подробнее об этом см.: Кучкин В. А. О дате основания московского Данилова монастыря. В: Вопросы истории, 1990, № 7. С. 164–166.

Л. И. АЛЕХИНА

**О ВРЕМЕНИ СОЗДАНИЯ ПЕРВОЙ СЛУЖБЫ
СВЯТОМУ БЛАГОВЕРНОМУ КНЯЗЮ
ДАНИИЛУ МОСКОВСКОМУ***

Дню страшному и неизреченному Христову
пришествию ты, благоверный княже Данииле,
всегда в животе своем готов был еси...
Стихира на «Господи, воззвах»

Благоухает честная рака святых мощей твоих,
благоверный и преподобный княже Данииле...
Стихира на «Господи, воззвах»

Первое упоминание Службы святому князю Даниилу встречается в Степенной книге Царского родословия, то есть в 60-е годы XVI столетия. Последняя глава Сказания «о богоснабдимом великом князе Данииле Александровиче Московском», посвященная обновлению Даниловского монастыря, сообщает о том, что, во-первых, здесь покоялись «честные мощи блаженного сего великого князя Даниила», что, во-вторых, царь Иван Васильевич установил «по вся лета сам приходити на место то, такожде и митрополит со священным собором, и понахиды, и Службы, яже о нем, совершати» и что, наконец, возрождение

* Статья подготовлена на основании доклада, сделанного на конференции «Святой благоверный князь Даниил и его обитель в истории Москвы и России». Автор — канд. филолог. наук, сотрудник Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева.

монастыря устроилось «благодатию Христовою и молитвами святаго и блаженнааго великаго князя Даниила». То есть к моменту составления Степенной книги князь Даниил уже почитался как святой, почитались и его честные моцы, покоившиеся под спудом в обители, где совершались не только панихиды, но службы, «яже о нем». Богослужение могло совершаться по Минее общей¹ и включать тропарь и кондак святому князю.

Сказание Степенной книги позднее стало читаться во время богослужения в день памяти благоверного князя Даниила: в сохранившихся рукописях XVII–XVIII веков оно следует за Службой ему под названием «Повесть о богоснабдимом великому князю Даниилу Александровиче Московскому». Дошедшие до нас списки XVII–XIX веков содержат тексты трех различных Служб. Предметом данного исследования является древнейший из них, относящийся ко второй половине XVII века, из собрания В. М. Ундорского².

По содержанию этого последования день памяти благоверного князя Даниила может быть отнесен к средним праздникам. Служба имеет следующий состав: на великой вечерне стихиры на «Господи, воззвах» на 8, «ины стихиры», три чтения (паремии), лития, стихиры на стиховне, тропарь; на утрени кафизмы, величание святому, полиелей, 1-й антифон 4-го гласа, Евангелие от Матфея зачало 11, стихира по 50-м псалме, Канон преподобному князю Даниилу, «ин Канон», светилен, «другий» светилен, стихиры на «хвалитех», славословие великое; на Литургии блаженна, обоих Канонов песни 3 и 6, Апостол к Коринфянам зачало 151, Евангелие от Луки зачало 24.

Завершается Служба известием: «Стихиры и канон благоверному князю Даниилу сотворены по благословению Святейшаго Иова Патриарха Московскаго и всея России тщанием и труды Симеона Романовича Олферева да инока Сергия, честныя обители Пресвятыя Троицы Переаславля Залесскаго». А в конце Повести о благоверном князе Данииле сообщается о перенесении моцей святого князя в 1652 году. Это заставляло исследователей по-разному определять время создания Службы.

О времени создания первой службы князю Даниилу

Архимандрит Амфилохий в 1873 году на основании данного списка считал, что «Служба составлена позднее, после 1652 года, при царях Иоанне и Петре Алексеевичах и Патриархе Иоакиме». Свою точку зрения он аргументировал тем, что «при Иове Патриархе ни мощи св. Даниила Переяславского, ни св. благоверного князя Даниила Московского не были открыты и прославлены как чудотворные, которым бы отправляли Службу по особо составленной книжице», что перенесение их святых мощей состоялось только в 1652 году, после чего, вероятно, и были составлены службы этим святым «одними и теми же сочинителями Переяславской обители». Об этом, по его мнению, свидетельствует и текст Службы, отвечающий книжной справе второй половины XVII века, а также упоминание «благоверных царей наших» (т.е. Иоанна и Петра Алексеевичей), а не одного царя. Завершается рассуждение словами: «В некоторых стихирах упоминается о св. князе Данииле как новом чудотворце. Мощи же его прославлены не в конце XVI столетия, а в 1652 году... Когда найдется еще хоть один экземпляр этой Службы до открытия мощей 1652 года, тогда можно согласиться, что эти авторы жили при Патриархе Иове и тогда составили Службу по причинам, нам неизвестным. Летописцы о сем умалчивают»³.

Однако имя одного из составителей Службы — Семёна Романовича Олферьева (Алферьева-Безнина) — действительно известно по документам XVI — начала XVII века⁴. О втором составителе Службы нет иных достоверных сведений, кроме сообщенных в послесловии, то есть что Сергий был иноком Троицкого Даниилова монастыря в Переяславле-Залесском⁵.

В большинстве ранних работ, посвященных агиографии и литургике, авторство Симеона Олферьева и инока Сергия, создавших эту Службу при Патриархе Иове, сомнения не вызывало⁶. Такого же взгляда придерживается и автор современной статьи в Православной Энциклопедии, правда, со ссылкой уже на список 1811 года из собрания Ярославского музея-заповедника (№15544)⁷, интересный тем, что включен в состав старообрядческого сборника-конволюта.

Пытаясь примирить послесловие Службы с мнением архимандрита Амфилохия (а также Н. П. Барсукова, М. А. Салминой), Я. Г. Солодкин высказал предположение, что, «вероятно, указания на ныне царствующих православных государей были внесены в текст позднейшим редактором». Другой довод архимандрита Амфилохия — о прославлении нового чудотворца — остался без комментария. Зато дальше исследователь отмечает: «Служба Даниилу Александровичу составлена по традиционной схеме и с использованием обычных для таких сочинений художественных средств». Особое внимание он обратил на то, что наряду с устойчивыми литературными формулами в этой Службе встречаются образы, «ранее не пользовавшиеся широкой популярностью, например представленный в разных вариантах образ света (святой именуется светлым светильником, светильником света, сравнивается со «светолучным» солнцем, «пресветлой» звездой»)⁸.

От внимания исследователей ускользал тот факт, что рассматриваемая рукопись включает всенощное бдение с двумя канонами, а в послесловии речь идет только о стихирах и *каноне*. Содержание и характер песнопений позволяют выделить два разностильных пласта, свидетельствующих о том, что всенощное бдение стало совершаться только в связи с перенесением честных мощей благоверного князя Даниила в 1652 году. Первоначально же богослужение имело иной состав (включало один канон) и, отражая настроения эпохи, было более строгим.

Служба святому должна составляться «по образу и по подобию, якож и прочим святым»⁹, при этом в ней равномерно должны были отражаться такие темы, как житийная, хвалебная и благодарственная, покаянная и апокалиптическая, а также присутствовать прошения о просвещении людей¹⁰. Но в рамках установленного канона, сложившихся богослужебных формул и фразеологии достаточно свободы для выражения авторского взгляда на подвиг Святого, для передачи своего чувства и настроения, которое придает своеобразие всему последованию. Такое различие и в общей тональности, и в выборе главных тем песнопений как раз и наблюдается в данной Службе благоверному князю Даниилу.

О времени создания первой службы князю Даниилу

При Святейшем Патриархе Иове (1589-1605)¹¹ был прославлен целый сонм святых, новых молитвенников за Русскую землю¹², которым составлялись службы и жития, в чем принимал участие и сам Патриарх¹³. В это время еще более утвердилась традиция крестных ходов, с их символическим содержанием¹⁴. Именно первую треть XVII столетия, также как и XVI веке, Ф. Г. Спасский считал «золотым веком русского литургического творчества», утверждая, что именно тогда «проявились наиболее самостоятельные и талантливые писатели лучших богослужебных русских текстов»¹⁵. Это было результатом, с одной стороны, прославления значительного числа новых чудотворцев, активизацией церковной жизни, с другой — той сурою социально-политической обстановкой, которая заставляла людей усиливать молитвы.

Прославление святого благоверного князя Даниила на великой вечерне впервые звучит в стихирах на «Господи, воззвах». Семен Олферьев и инок Сергий лейтмотивом своего творения сделали тему Страшного Суда. В первой стихире раскрываются побудительные мотивы земного подвига святого князя: «Дню страшному и неизреченному Христову пришествию ты, благоверный княже Данииле, всегда в животе своем готов был еси». С более личностным оттенком, переходящим в моление, этот мотив прозвучит на утрени в седальне по 2-ой кафизме: «Уже при дверех День страшный и Суд Господень грозный, помози нам, благоверный и преподобный княже Данииле...» Наконец, в восьмой песни Канона авторы обращаются ко всем предстоящим в храме с напоминанием о Страшном Суде: «День Господень всегда пред очима зря, и всегда во уме своем держа, кто в нынешнем житии не узрит смерти...»

Случайно ли возникла эта тема? Кроме основного смысла собственно богослужения, когда «поставляя себя перед Богом как на Страшном Суде, молит душа о милости»¹⁶, несколько причин могли побудить составителей первой Службы обратиться к теме Страшного Суда. Прежде всего, начало первой стихирь могло определить само имя Даниил, в переводе с еврейского означающее «судия Божий» или «Бог — мой судия»¹⁷.

Нельзя исключить и влияния связи празднования памяти святого с четырехдесятницей. День его кончины — 4 марта — приходится на то время, когда богослужения совершаются по Триоди постной. В зависимости от Пасхи праздник приходится на последние приготовительные дни или на первые три седмицы Великого поста. В первом случае ему предшествует неделя мясопустная, называемая неделей о Страшном Суде. Показательна текстуальная близость приведенных выше песнопений Службы князю и Службы в неделю мясопустную: слова первой стихиры на «Господи, воззвах» перекликаются с первым тропарем первой песни канона («Дне страшного и всенеизглаголанного Ти пришествия трепещу помышляя...»), седальна — с первым тропарем четвертой песни («Наsta день страшный и уже при дверех суд...»)¹⁸. Кроме того, в последовании в неделю мясопустную дважды вспоминается пророк Даниил, что также способствовало сближению основной тональности служб.

В период патриаршества святителя Иова дважды была поздняя Пасха — в 1600 и 1603 годах, когда память князя приходилась как раз на сырную седмицу. Это позволяет предположить, что составление Службы было приурочено именно к трехсотлетию памяти благоверного князя Даниила, то есть к 1603 году. В таком случае, апокалиптическая тема усугублялась еще и социальной обстановкой: первые годы нового столетия ознаменовались неурожаем и ужасным голодом, что заставляло вспомнить о наказании Божием и о Страшном Суде.

Понятен тогда глубоко личный покаянный мотив, напоминающий и песнопения Службы в неделю мясопустную, и каноны покаянный ко Господу и Ангелу-хранителю: «убогия рабы твоя, во глубине греховней поникших, воздвигни и на стезю покаяния настави нас» (песнь 3), «един аз, грешный, ныне в лености предлежу, и ум мой во грехи глубокие впад, но ты, благоверный княже Данииле, настави мя на стезю правую и не остави мя погибающаго» (песнь 6). Отметим, что личностное начало еще более проявилось в последней песне канона, где автор обращается к святому: «Сохрани от бед, благоверный и преподобный княже Данииле, просящаго ти сию малую мольбу», и

О времени создания первой службы князю Даниилу

в другом тропаре: «Дерзнух многогрешный аз и недостойный сие написание написати тебе, благоверный княже Данииле...»

Отличительной чертой первого канона является также просительный характер его тропарей: только в шести из них отсутствуют молитвенные прошения к святому. Авторы обращаются к благоверному князю Даниилу: «царей наших милостивно посещай», «освети и просвети весь град и обитель свою», «видимых и невидимых враг ... избави нас» (песнь 1); «к покаянию управи нас и не лиши нас душеспасенного исполнения», «на стезю покаяния настави нас» (песнь 3); «укроти злоторьных человек», «смири врагом вознесенную выю», «защити нас от тех злых» (песнь 4); «ускори отняти нас от зла», «покажи скорое заступление», «буди нам стена твердая, буди нам заступник непрестанный» (песнь 5); «царствующий твой град Москву ... благомилосердно пощади», «всегда радостно нас посещай», «настави мя на стезю правую и не остави мя погибающаго» (песнь 6); «от всех бед свободи», (песнь 7); «избави нас от всех скорбей и не лиши нас душеспасенного исполнения», (песнь 8); «со храни от бед», «покрый мя неистощимыми своими щедротами» (песнь 9).

Особо следует сказать о тропаре 8-ой песни канона: «Радостный нам великий праздник днесъ возсия, в богоспасаемом граде Москве и обители в день праздника Пресвятыя Богородицы обретоша и проявиша чудесная явления от многочудесных мощей твоих, отроку княжьску о забвении честнаго телесе твоего». Он вспоминает об эпизоде, которому посвящена шестая глава сказания Степенной книги. Но в рассказе о посмертном явлении князя Даниила юноше из свиты Ивана III не назван точный день («некогда грядущу мимо Даниловское место»). Канон же связывает это важное событие — первое напоминание о месте погребения святого — с Богородичным праздником, о чем, может быть, в обители существовало устное предание или даже традиция особого молитвенного воспоминания. Отголоски праздничного тропаря Покрову Пресвятой Богородицы («Днесъ, благоверии людие, светло празднуем...») и наличие Покровского храма в монастыре позволяют предполагать, что в каноне подразумева-

ется именно этот праздник. Сам же тропарь, отличающийся от прочих тропарей Симеона Олферьева и инока Сергия своим повествовательным характером, радостным настроем, отсутствием молитвенного прошения, возможно, появился в каноне позднее и был приурочен к освящению Покровского храма в 1619 году¹⁹.

Для творения Семена Олферьева и инока Сергия характерно также постоянное обращение к Евангелию. Очевидна взаимосвязь этих особенностей: предстояние перед Господом в ожидании Страшного Суда — это непрестанное памятование евангельских слов Христа: «Бдите убо, яко не весте ни дне, ни часа, в онъже Сын Человеческий приидет» (Мф. 25:13). События начала XVII века были как бы живой иллюстрацией слов Христа о последних днях: «Востанет бо язык на язык, и царство на царство; и будут глади и пагубы и труси по местом» (Мф. 24:7). В жизнь вечную пойдут праведники (Мф. 25:46) — так завершается евангельское чтение на Литургии в неделю о Страшном Суде. И в первой же стихире на «Господи, воззвах» князь Даниил предстает именно таким праведником: «преставися во иночестве с миром к вечным обителем, и предстоиши пред Богом во веки со Ангелы, и со святыми, Богу угодившими». Для авторов важно, что, как верный последователь Христов, князь сподобился по смерти той благодати, какой наделил Господь своих учеников (Мф. 10:8). «Тобою, благоверный и преподобный княже Данииле, прокаженные очищаются, и недуги отгоняются, и от различных болезней исцеляются», — звучит во второй стихире на «Господи, воззвах».

К Евангелию восходит образ «сокровища неоскудевающего» (Лк. 12:33), тема которого развивается в службе в двух направлениях. С одной стороны, авторы показали, как призыв нагорной проповеди Христа (Мф. 6:20-21) воплотился в жизни благоверного князя: «избрал еси богатство небесное, и изволил хранити Господни заповеди, оставил еси земная, и Христа ради во ангельский образ облечеся волею» (стихира на «хвалитех»). С другой стороны, сам святой стал для града Москвы «богатством неоскудеваемым, сокровищем негиблым» (стихира на «Господи, воззвах»).

О времени создания первой службы князю Даниилу

Земному подвигу князя, последовавшего заповедям Христа, посвящены и другие песнопения. Со словами нагорной проповеди «узкая врата, и тесный путь вводяй в живот» (Мф. 7:13) соотносится текст седальна по первой кафизме: «Достигл еси Христа Бога нашего, благоверный княже Данииле, в житии сем суетнем уским и прискорбным и трудолюбным путем Небесное Царство». Святой подвижник предстает тем человеком, в душе которого слово Божие обрело благодатную почву и дало сторичный плод. Евангельскую притчу о сеяtele (Мф. 13:23) заставляет вспомнить светилен: «Вселися в сердце твое, благоверный княже Данииле, корень благ и расплоди в тебе неоскудные к Богу многоподвижные плоды». Примечательно, что образ духовных плодов, но уже как параллель к проповеди Иоанна Предтечи, возникает в каноне. «Сотворите убо плод достоин покаяния», — обращался пророк к своим современникам (Мф. 3:8). «На стезю покаяния настави нас и плоды израсти», — обращаются с молением авторы службы к благоверному князю.

Стихиры и тропари, посвященные земному подвигу князя, в основном включают неполные цитаты из Нового Завета или содержат только намек на евангельский текст. Но в одной стихире имеется прямое указание: «Крепко во уме своем держа ты, благоверный княже Данииле, Божие слово во Евангелии глаголюще: кто хощет быти старей, да будет всем слуга» (стихира на «хвалитех»), почти дословно повторяющее слова Христа, сказанные ученикам в Капернауме (Мк. 9:35).

Как видим, составители первой службы благоверному князю Даниилу обратили особое внимание в его подвиге на следование евангельским заповедям и отразили это практически во всех песнопениях службы, в то время как ни в «иных стихирах», ни в «ином каноне», принадлежащих другому времени, эти темы не затрагиваются.

В то же время целый ряд песнопений Службы имеет совершенно иную тональность, что можно объяснить только дополнением богослужебного текста во второй половине XVII века. Возможно, накануне или вскоре после перенесения мощей святого князя Даниила неизвестным автором, участником или очевидцем этого торжества, были

составлены «ины стихиры» на «Господи, воззвах» и «ин Канон», а также стихиры на литии и на «стиховне», седален по полиелее, стихира по 50-м псалме, «другий» светилен и стихиры на «хвалитех» — то есть стало совершаться всенощное бдение с литией и полиелеем.

Как отмечалось уже, в рукописи Служба благоверному князю Даниилу завершается Повестью с припиской: «Лета 7160 году месяца августа в 30 день повелением государя царя и великаго князя Алексея Михайловича всея России и великаго государя Святейшаго Никона Патриарха Московскаго и всея России пренесены мощи благоверного и великаго князя схимонаха Даниила Александровича Московскаго во святую церковь Святых Отец Седми Соборов и положены в раке против праваго клироса, на прославление Святыя Троицы и на исцеление немоществующим, с верою приходящим к раце мощей его. При игумене Иоанне еже о Христе з братиею».

Перенесение при «тишайшем» Алексее Михайловиче честных мощей благоверного князя Даниила, покровителя «богопорученного» града Москвы, стало в ряд важнейших духовных событий, на которые был богат 1652 год: обретение мощей преподобных Саввы Сторожевского и Даниила Переславского, перенесение в Московский Успенский собор мощей Патриархов Иова и Гермогена, митрополита Филиппа.

Видимо, в это время готовилось всероссийское прославление святого благоверного князя Даниила Московского²⁰. По мнению архимандрита Дионисия, после обретения мощей царь Алексей Михайлович и Патриарх Никон «определили внести имя сего угодника Божия Даниила в число святых, почитаемых всею Российской Церковию»²¹. Однако последующие события не способствовали этому²². И хотя в 1662 году, при игумене Марке (1657-1663), в Прологе под 4 марта было напечатано краткое житие благоверного князя Даниила, составленное на основе Повести²³, однако в печатные месяцесловы имя его не было включено, и Службы, очевидно, продолжали совершаться по рукописному тексту только в обители, где покоились его честные мощи.

О времени создания первой службы князю Даниилу

В отличие от творения Симеона Олферьева и инока Сергия, новые молитвословия по своему радостному настрою близки к акафисту, в них неоднократно говорится о чудесах, проистекающих от раки Святого. Духовным ликованием пронизаны «инны» стихиры на «Господи, воззвах»: «Приидите христоносни люди, видим чудо, всякаго разума превосходяща, и, благочестно вопиюще, благовернаго князя Даниила восхвалим, и честным его мощем покланяющеся и молящеся спаси и просветити души наша» (стихира 1), «Благоухает честная рака святых мощей твоих, благоверный и преподобный княже Данииле» (стихира 3).

«Ин» канон содержит восхваление «венценоснаго князя Даниила» и «честной его и многоцелебной раки»²⁴. Это последовательно отражено практически во всех тропарях: «венценоснаго князя Даниила по достоянию восхвалим», «песнми и пеньми восхвалим благовернаго князя Даниила и честную его и многоцелебную раку обступающе и любезно лобызающе» (песнь 1); «днесъ веселием радуетсѧ Христова Церкви», «яко честный бисер твоя мощи, блаженне княже Данииле, всем видимы предлежат» (песнь 3); «сияет светлый твой праздник», «источил еси реки чудес» (песнь 4); «явися славному граду Москве безчисленное пролитие милости твоей», «в Российской земли чудотворец явился еси преславен» (песнь 5); «от пречестнаго корене израсте ветвь преславная», «сиротам и вдовицам заступник» (песнь 6); «чудесы убо своими, яко цвет, процвел еси», «исцеление подаваеши притекающим к тебе», «се ныне стекошася от всех стран... хвалу воздати тебе» (песнь 7); «струи происходят от раки твоей... исцелений всяких», «хвалами достойными воспоем преславнаго чудотворца», «день спасению, праздник веселию наста» (песнь 8); «явися велик щит и великая крепость», «московстии народи приидите... ко многоцелебней рабце святых мощей преславнаго новаго чудотворца благовернаго князя Даниила» (песнь 9).

Встречающиеся иногда молитвенные прошения отличны от прошений первого канона: здесь нет непосредственного обращения к святому, на которого возлагается все упование. О нем может говориться в третьем лице:

«зовем ему... спаси нас молитвами твоими, блаженне» (песнь 1), или к такому прощению побуждаются предстоящие: «со слезами велегласно воззовите: избави град и обитель и люди своя» (песнь 9).

Образцом для «иных» стихир и канона стала Служба святому князю Александру Невскому, включавшая как раз два канона святому. Церковным уставом в ней предусматривалось петь по полиелее «О Тебе радуется», вошедшее и в Службу благоверному князю Даниилу. Стихиры на стиховне и почти все тропари Канона князю Даниилу имеют начала, одинаковые с песнопениями Службы святому князю Александру Невскому.

Символические образы различных источников света, о которых писал Я. Г. Солодкин, также заимствованы из этого последования, где они часто начинаются сравнением святого со звездой: «Яко звезда многосветлая, от востока произшед» (седален по песни З канона); «Яко звезду светлую, тя воссиявшу» (кондак). Такое же начало имеет тропарь князю Даниилу: «Явися, яко звезда пресветлая, благоверный и преподобный княже Данииле...». Переходят и другие словесные формулы, создающие возвышенный образ благоверного князя Даниила: «яко солнце незаходимое на земли лучи простре» (стихира на «Господи, воззвах»), «яко великое солнце явися Вселенней» (стихира на «стиховне»), «пресветлый столп», «светлый светильник» (стихира по 50-м псалме) и т.д. В некоторых тропарях эта метафора дана в наиболее развернутом виде, как противопоставление света и тьмы, благодати и греха: «Светильник света явися благочестивый князь Даниил, недуг глубокую тьму разрешающ всегда и зарею светлою чудес озаряющ, премудрый» (песнь 3).

Все эти песнопения непосредственно связаны с включенным в утреннюю Службу князю Даниилу Евангельским зачалом, читающимся на Литургии в день памяти Святителя. Оно в полной мере раскрывает смысл празднования обретения честных мощей: «Рече Господь Своим учеником: вы есте свет мира. Не может град укрытия верху горы стоя. Ниже вжигают светильника и

О времени создания первой службы князю Даниилу

поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине суть...» (Мф. 5:14-16).

Величание Святому князю также характерно для Святителя: в Службе поется именно величание, в то время как в дальнейшем благоверному и преподобному князю Даниилу стали петь «Ублажаем». И чтение, и величание являются косвенным указанием на связь этой Службы с празднованием перенесения мощей 30 августа, так как на этот день приходится память Святителей Александра, Иоанна и Павла, Патриархов Константино-польских.

Подводя итог, скажем, что дошедшая до нас в списке второй половины XVII века Служба благоверному князю Даниилу представляет собой творчество не только разных людей, но и разных эпох. Первая Служба, написанная Симеоном Олферьевым и иноком Сергием по благословению Патриарха Иова, была приурочена, судя по всему, к 300-летию памяти Московского князя, т.е. создана в 1603 году. Она передает тревожные настроения начала столетия, что отразилось в теме Страшного Суда и просительном характере песнопений. Характерной чертой этого вполне самостоятельного творения является попытка осмыслить духовный подвиг святого князя.

Вторая Служба была составлена неизвестным автором накануне или вскоре после перенесения мощей князя Даниила 30 августа 1652 года. Ее акафистный настрой передает духовную радость, вызванную событием, а некоторые моменты свидетельствуют о совершении богослужения именно в этот день. Она менее самостоятельна, обнаруживает значительную зависимость от Службы святому князю Александру Невскому. В дошедшем до нас списке обе службы приведены в соответствие с книжной справой, начавшейся при Патриархе Никоне.

Не исключено, что какие-то песнопения могли появляться в течение первой половины XVII века, например, тропарь 8-ой песни первого Канона, связанный, вероятно, с освящением храма Покрова Пресвятой Богородицы в 1619 года.

Примечания

¹ В Минее общей нет Службы благоверному князю; последование могло совершаться по Службе преподобному.

² ОР РГБ. Ф. 310, № 300.

³ *Амфилохий, архим.* Летописные и другие древние сказания о св. благоверном вел. князе Данииле Александровиче, сыне св. благоверного вел. Князя Александра Невского, и о построенной им за Москвою рекою Даниловском монастыре. М., 1873. С. 18-19.

⁴ См.: Словарь книжников и книжности Древней руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. СПб., 1992. С. 75-77.

⁵ В. О. Ключевский допускал, что им мог быть известный по актам в 1580, 1584 гг. архимандрит этого монастыря Сергий (см.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 317).

⁶ См.: *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951. С. 290 (здесь же ранняя библиография).

⁷ Православная Энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 67 – 68.

⁸ Словарь книжников. С. 76.

⁹ *Феофилакт (Моисеев), игумен.* Святитель Иов — первый русский Патриарх. В: Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 215.

¹⁰ См.: Рекомендации Епархиальной богослужебной комиссии для составления служб новопрославленным святым, представляемых на рассмотрение комиссии. В: Московские епархиальные ведомости. 2002. № 11-12. С. 70-71.

¹¹ См.: *Феофилакт (Моисеев), игумен.* Святитель Иов — первый русский Патриарх. В: Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 201-240.

¹² Это Христа ради юродивые Василий Блаженный (1588) и Иоанн Московский (1589), преподобный Иосиф Волоцкий (1591), святители Филипп Московский (1591), Герман (1592), Гурий и Варсонофий Казанские (1595), преподобные Антоний Римлянин (1597), Корнилий Комельский (1600), Мартирий Зеленецкий (1603) и другие подвижники (см.: *Феофилакт (Моисеев), игумен.* Указ. соч. С. 214-215). В 1605 г., видимо, к 10-летию перенесения мощей, те же Симеон Олферьев и инок Сергий написали стихиры, Канон и Житие благоверного князя Романа Угличского (см.: Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1990 (репринтное издание). С. 204-205; *Голубинский Е.* История Канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 118).

¹³ Патриархом был составлен Канон и исправлена Служба преподобному Иосифу Волоцкому (см.: *Макарий, митрополит.* История Русской Церкви. Т. 10. СПб., 1881. С. 65).

О времени создания первой службы князю Даниилу

¹⁴ См.: Романов Г. А. Семисоборная организация крестных ходов в Москве XVI в. В: Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 57.

¹⁵ Спасский Ф. Г. Указ. соч. С. 312.

¹⁶ Всенощное бдение. Литургия. [М.]: Изд. Московской Патриархии, 1991. С. 63.

¹⁷ См.: Библейская энциклопедия. М., 1990 (репринтное издание). С. 185; Большой путеводитель по Библии. М., 1993. С. 120.

¹⁸ Триодь постная. М.: Печатный двор, 1635. Л. 35 об., 37.

¹⁹ В монастырских описях говорилось: «Церковь в честь Покрова Пресвятая Богородицы, выстроена Грозным, в нижнем этаже... В церкви надгробных памятников нет, кроме надгробной надписи на северной наружной стене о погребении св. блг. кн. Даниила, сделанной царем Грозным во время постройки каменной в монастыре церкви... Надпись сия следующая: «В лето 6811 (1303) марта в 4 день преставися благоверный князь Великий Инок Даниил Александрович на память Святаго Преподобного Отца нашего Герасима иже на Иордане» (*Дионисий, архим.* Указ. соч. С. 52-53). Современные исследователи находят документальные подтверждения существования Покровского храма в 1619 г. (см.: Беляев Л. А. Указ. соч. С. 89).

²⁰ Не имея документальных свидетельств о канонизации блг. кн. Даниила, Е. Е. Голубинский считал, что «стихиры и Канон были написаны ему не как уже признанному, а только как чаемому святому, равно и мощи обретены были только в чаянии прославления их чудотворениями» (*Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 190).

²¹ *Дионисий, архим.* Указ. соч. С. 87.

²² Весной 1653 года, перед Великим постом, Патриарх Никон начинает церковную реформу, приведшую к нестроительствам и расколу. В Даниловом монастыре этом же году скончался игумен Иоанн, при котором произошло перенесение честных мощей святого князя. В течение следующих трех лет братия похоронила еще трех настоятелей: игуменов Кирилла (1654 г.), Гурия (1655 г.), Пахомия (1656 г.).

²³ Пролог, вторая половина (март-август). М.: Печатный двор, 1662. Л. 20-21.

²⁴ Заметим, что однажды «честные мощи» упоминаются и в первом Каноне, но там они воспринимаются как поздняя механическая вставка, нарушающая логическую связь в предложении: «Молим тя, благоверный княже Данииле, и облобызаем честные мощи твоя, к покаянию управи нас» (песнь 3).

*П. Н. ПАГАНУЦЦИ**

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ СЕРБСКИЙ ВАРНАВА**

Это незабываемое событие произошло давным-давно, почти что 45 лет тому назад. Был я тогда студентом-первокурсником и поправлялся в Русском госпитале, около Белграда, от перенесенной операции гнойного аппендицита. Подходило Рождество, и я с нетерпением ожидал выписки из больницы и заранее предвкушал удовольствие провести праздники среди родных и товарищей.

Одним серым декабрьским утром, когда жители госпиталя находились еще в полусонном состоянии, вошла озабоченная старшая сестра и сказала, что из Белграда сообщили о желании Патриарха Варнавы перед праздником посетить Русский госпиталь, чтобы благословить больных, и что сербский первоиерарх прибудет в Панчево в 10 часов утра. И госпиталь загудел, как пчелиный улей: забегали и засуетились санитары, сестры, врачи... Приблизительно около обеда, когда уже начали разносить пищу, дверь в нашу палату отворилась и на пороге появил-

* Павел Николаевич Пагануцци — профессор Вермонтского университета, США. Родился в 1910 г. в имении Брасово, принадлежавшем вел. кн. Михаилу Александровичу. В 1920 г. семья Пагануцци уехала из России и поселилась в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев. Там он закончил Крымский кадетский корпус. После войны переехал в США. Скончался 19 апреля 1991 г. во Флориде, США; похоронен в Канаде.

** Данный материал предоставлен сборником «Сергиевские чтения» (под ред. Н. В. Масленниковой). М., 2001. Статья написана к сорокалетию со дня смерти Патриарха Варнавы и впервые опубликована в: «Православная Русь». Джорданвиль. 1977, июль. Публикация и комментарии Н. В. Масленниковой.

Святейший Патриарх Сербский Варнава

лась величественная фигура Патриарха в сопровождении д-ра Левицкого и остальной свиты. Патриарх Варнава шел медленно вдоль коеок, задавая каждому вопрос: «Православный?», — благословляя и выражая слова сочувствия. Я был самым младшим в палате, и, очевидно, по этой причине, подойдя к моей койке и внимательно посмотрев на меня, Патриарх спросил почему-то по-сербски, хотя и владел в совершенстве русским языком: «Шта ти је, сине мой? Што си тако блед?»¹ И получив от меня объяснение, добавил уже по-русски приблизительно следующее: «С милостью Божией ты скоро поправишься и на праздники присоединишься к своим родителям!» В последующие годы мне несколько раз удавалось попасть на патриаршие службы.

За все время своего 60-летнего существования Зарубежная Русь знала только трех верных и преданных друзей среди высших церковных, политических и общественных деятелей Европы и Америки, готовых идти на большие жертвы ради обездоленных русских братьев. Ими были король Александр I Карагеоргиевич, чешский общественно-политический деятель, первый премьер-министр (1918-1919) Чехословацкой республики Карел Крамарж (1860-1937) и Патриарх Варнава. Но, без всякого сомнения, первое место среди них занимал сербский первоиерарх, «серб по крови и рождению, но русский по воспитанию, духу и благочестию»².

«Я непоколебимый и искренний друг русского народа. Как можно без содрогания сердца слышать, что теперь творится в России? Плачет русский народ о детях своих, как плакала древняя Рахиль, и не хочет утешиться, ибо их нет. Но мы убеждены, что русский народ, искушенный, как золото в горниле, вновь засияет обновленным блеском и вновь будет для всего мира источником чистого Христова Света», — говорил Патриарх Варнава в одной из манифестаций любви и преданности к Русской Православной Церкви и народу.

Русские биографы сербского первоиерарха считают, что никто не понял так прозорливо и не принял так близко к сердцу страшную трагедию и страдания русского народа, как Патриарх Варнава. В одной из своих «Бе-

Пагануци П. Н.

сед», изданных «Гласником Српске Православне Патриаршије», касаясь «многовековой братской связи с русским народом», Святейший, помимо остального, сказал: «Во всех тяжелых моментах своей истории сербский народ всегда искал утешения, поддержки и защиты у Великой Матери России. Но венцом всех добродетелей, которыми Россия осыпала сербский народ, было историческое решение Царя-мученика Николая II со всем русским народом выступить на защиту Сербии. Сегодня русский народ и близкая моему сердцу Русская Православная Церковь проходят через великие искушения, но милостью Божией придет конец и русской Голгофе, и Великая Православная Русь воскреснет опять в старой силе и славе как могущественная защитница Православия и славянства».

А вот что писал старейший русский писатель Зарубежья Вас. И. Немирович-Данченко: «В переживаемую нами глубокую безрадостную ночь тяжкого ига дружественный голос Святейшего Патриарха Варнавы неизменно так мужественно подымался в защиту многострадальной России, что нет между ее выброшенными за рубеж сынами ни одного, чье сердце не билось бы ответной благоговейной любовью при его имени. На нашем крестном пути все меньше встречается друзей когда-то великого народа! Смолкают колокола его несчетных церквей, самые храмы или стираются силой адовой с лица земли, или обращаются в мерзость разврата и поношения всего, во что верил, что любил, чему поклонялся и на что надеялся наш многомиллионный богоносец. Еще вчерашие друзья нашего Отечества братаются с этой торжествующей мощью ненависти, невежества и предательства. И чем громче, властнее, ободрительнее в этом багровом мраке звучит святое, набожное слово Святейшего Варнавы, тем выше подымается над нашим отчаянием и скорбью его светлый образ».

И правильно отмечено в замечательной книге «Русские в Югославии» следующее: «Патриарх Варнава не только открыто выражал свое глубокое сочувствие русскому народу, он в то же время бросал христианским народам Европы горькое слово укоризны за холодное равнодушие к страданиям русских, за тупое безучастие и

безмолвное созерцание кровавой оргии, совершающейся на Русской земле, где происходило попирание святынь веры и ценностей великой культуры».

Для того чтобы понять, в какой духовной обстановке появился на свет и в каких условиях вырастал и крепнул духом будущий церковный и исторический сербский деятель, друг русского народа и русской национальной эмиграции, необходимо окунуть беглым взором историю Сербской Православной Церкви и ее многовековую борьбу за выживание с исламом и католицизмом. С этой целью мы опять воспользуемся, главным образом, патриаршими бесседами.

С самого начала своего существования Сербская Православная Церковь подвергалась нападкам со стороны романизированного Далматинского архиепископата. Король Стефан Дечанский (1321–1331)³ вынужден был даже склоняться в сторону Рима. Но в сербском народе появился замечательный человек царского рода — Раствко Неманич, нареченный в монашестве Саввой, и от него-то Сербская Церковь и получила название Святосавской. В 1219 году св. Савва добился автокефалии своей Церкви и провозгласил единственной религией в Сербии православие. Наследники св. Саввы ревностно продолжали его дело и в последующем веке, а особенно во время расцвета Сербской империи при Душане Сильном (1331–1355). В 1346 году был созван Собор в столице Душана — Скопье, на котором в присутствии болгарского Патриарха, греческих митрополитов и других церковных лиц был избран первый сербский Патриарх (св. Иоанникий, 1349, память 3 сентября. — Прим. ред.), а он уже и венчал короля Душана на царство. Резиденцией для Патриархии был выбран монастырь на окраине города Печ (на Косовом поле). Вот почему Патриархия получила название Печской.

Со смертью царя Душана началось и распадение Сербского царства, за ним последовало поражение сербов на Косове, гибель князя (царя) Лазаря и почти что пятивековое турецкое иго, принесшее Сербской Православной Церкви и народу неслыханные страдания. Большое количество церквей было разорено или превращено в мечети,

а население силой переводилось в ислам. Монастыри еще как-то сохраняли известную долю самостоятельности и служили очагами Православия, за что тоже часто опустошались измаильянами.

В 1557 году при помощи великого визиря Соколовича, отуреченного серба, удалось как-то восстановить Печскую Патриархию. Но уже в 1594 году турки осквернили и разорили многочтимый древний монастырь Милешеву (XII в.), где находилась рака с мощами святого Саввы. Сербский первосвятитель скончался в Болгарии, и его мощи были перевезены в Милешеву королем Владиславом в 1236 году. Интересно отметить, что уже с XVI века Милешевский монастырь начал получать помощь от Московской Руси, а в 1558 году Иоанн Грозный послал в дар монастырю церковные книги, драгоценную чашу и деньги. В последующие два с лишним столетия милешевские монахи не раз побывали на Руси, собирая пожертвования.

Турки придавали большое значение Милешеве как религиозному сербскому центру, а потому не раз опустошали монастырь. По приказанию Синан-паши мощи святого Саввы отправили в Белград, где и предали сожжению 27 апреля 1594 года. Между тем, связь угнетаемой Сербской Церкви с Московской Русью продолжалась и дальше. Монахи разных монастырей получали от московских царей разрешение собирать пожертвования по всему их обширному царству⁴. Сербский Патриарх Гавриил посетил Россию и принял участие в Московском Соборе (1655)⁵, который был занят исправлением богослужебных книг. Позднее Патриарх Василий спасался в России от турецкого преследования.

В конце XVII века Печская Патриархия распространяла свою юрисдикцию далеко за пределы бывшего Душанова царства, и Патриарх стал не только духовным, но и светским руководителем сербского народа. В последней четверти XVII века, после турецкого поражения под Веной, австрийский император Леопольд призвал все порабощенные турками народы восстать против своих угнетателей. Сербский Патриарх Арсений III решил, что настал час освобождения, и дал благословение на восстание. Авст-

рийская армия в своем продвижении на юг достигла Косова, но тут потерпела поражение. Предвидя турецкие репрессии, Патриарх Арсений со своим народом решил покинуть родные места и уйти на север, за реки Дунай и Саву: 37 тысяч семейств со скарбом, большая часть черного и белого духовенства с иконами и мощами сербских святителей покинули родное пепелище (1690). То же самое и еще, быть может, в большем масштабе повторилось в 1737 году при Патриархе Арсении IV.

Чтобы уничтожить главный очаг сербского сопротивления, султан Мустафа II своим фирмандом упразднил Печскую Патриархию — престол святого Саввы, на котором сидело 11 архиепископов и 35 Патриархов, — и присоединил ее к Константинопольскому Патриархату, который стал назначать в Сербию греческих епископов и митрополитов⁶. В Австрийской империи со времени Арсения III Черноевича была создана самостоятельная Карловацкая митрополия⁷ (сначала носившая название Кру shedольской) с центром в городе Сремские Карловцы, в 50 км от Белграда. Как известно, после революции этот город стал резиденцией Священного Синода Русской Зарубежной Церкви, и в нем проживал митрополит Антоний.

В хорватской и далматинской части «лоскутной империи» Сербская Церковь подвергалась притеснениям католиков и униатской пропаганде. Со слов одного русского богослова, «гонимая и никем не защищаемая Православная Церковь в Далмации чудом Божией благодати уцелела доселе». В 1848 году Карловацкий митрополит Иосиф был провозглашен Патриархом, и Франц-Иосиф подтвердил возведение его в сан Патриарха.

В это время на территории Старой Сербии Православная Церковь вела отчаянную борьбу за свое существование. Так называемая Зетская митрополия (Черногория) как составная часть Печской Патриархии продолжала существовать, имея своей резиденцией Цетинье (столица Черногории). После 1516 года Церковь приняла на себя и светскую власть: в течение 336 лет Черногорией правили владыки. Самым известным из них был Петр II Петрович Негош (1830—1851). После разгрома Печской Пат-

Пагануци П. Н.

риархии Зетская (Черногорская) митрополия не вошла в юрисдикцию Вселенской Патриархии, но никогда не была автокефальной (см. об этом: *Д-р Ђ. Дурковић - Јакшић*. Митрополија Црногорска никад није била аутокефална. Београд-Цетиње. 1991. — Прим. ред.).

В начале XIX века в Сербии разгоралось восстание вождя Карагеоргия, и в 1830 году Царьградский Патриарх дал сербам право свободного выбора митрополита, а султан подтвердил это своим хатишерифом. Большую роль в реорганизации Церкви сыграл митрополит Михаил Наконец, с победоносной Балканской войны 1912 года начинается объединение сербских земель, Церкви и восстановление Патриархии. В марте 1920 года Священный Синод Вселенской Патриархии признал автокефальную воссоединенную Сербскую Православную Церковь, которая объединила всех православных (значит, сербов; в сербском понятии до наших дней сербом мог называться только православный) на территории Королевства Сербов, Хорватов, Словенцев (позднее — Королевство Югославия). В том же году был избран сербским Патриархом митрополит Димитрий⁸, а после его смерти Патриархом стал митрополит Варнава.

Жизненный путь и деятельность

В Старой Сербии между реками Дриной и Тарой живописно раскинулся небольшой городок Плевле, носивший до турецкого разгрома название Брезница. В этом городке в благочестивой семье Росичей 29 августа 1880 года родился младенец, при крещении нареченный Петром. Среди предков будущего Патриарха было несколько духовных лиц, ревностных хранителей православной веры. Мальчикрос очень впечатлительным, был от природы одаренным, а родители привили ему горячую любовь к Православной Церкви и родине. Когда Петр подрос, по его желанию родители определили его в Призренскую семинарию (г. Призрен). Нужно сказать, что Призренская митрополия в то время была религиозно-национальным центром подъяремной Сербии с прилегающими национальными святынями: Высоко-Дечанской лаврой, церко-

вью (монастырем) Грачаницей и Печской Патриархией. Призрен был воспет в народных песнях как «Царьград сербский», «богохранимый» и т.д. Призренская семинария, в которой учился Петр Росич, являлась религиозно-просветительским центром в Южной Сербии. Основал ее обрусевший серб-петербуржец Игуманов, а постоянно семинария поддерживалась русскими дипломатическими представителями и без их помощи не могла бы существовать. При содействии русских консулов через Белград посыпались в семинарию из России книги, и таким образом была создана богатейшая на Балканах библиотека православной религиозной литературы.

Кроме книг, посыпалась и церковная утварь, как и многие другие вещи. И вообще, в это время вся защита православных сербов в Южной Сербии находилась в руках авторитетных русских консулов, т.к. сербские дипломаты были бессильны перед турецкими властями. А турки, признавая, главным образом, грубую силу и терпя поражение за поражением в войнах с Россией, научились бояться и уважать русских.

Митрополит Дионисий сразу же обратил внимание на Петра Росича и «прорицал», что не предназначен он для скромного пастырского служения, а для высшего звания в Церкви». Он-то и сыграл решающую роль в выборе для Петра Росича места, куда ему было нужно ехать учиться. Да и юного Петра уже давно занимала мысль о России, и он с детства, под влиянием родных, полюбил великую покровительницу Сербии. По ходатайству митрополита Дионисия Петр Росич был принят без экзаменов в Петербургскую духовную академию. Вот как сам Патриарх Варнава впоследствии вспоминал о своих первых днях в России: «Еще с детства лично я чувствовал громадное стремление к России и своим детским воображением представлял себе ее величие в самом ярком свете. Мое желание исполнилось, и Господь привел меня окончить в Петрограде Духовную академию. Первый раз я приехал в Россию в 1900 году. Скажу откровенно, что я себя так хорошо чувствовал в России, что при мысли о необходимости вернуться на свою родину я чувствовал какое-то невольное огорчение. Религиозная жизнь русского народа

Пагануци П. Н.

так на меня подействовала, что я тогда же решил принять монашество».

Но Петр Росич ни минуты не забывал о своей цели и обязанности по отношению к страждущей Сербской Церкви, а поэтому в свободное от занятий время посещал монастыри и храмы, старался укрепить свою связь с русским духовенством и народом, чтобы почертнуть в этих отношениях как можно больше опыта, столь необходимого у себя на родине. И позже, в начале войны, как бы предвидя объединение югославян под мощной защитой Российской империи, он представил королю Петру обстоятельный доклад. Об этом, будучи в Югославии, не раз вспоминал блаженнейший митрополит Антоний.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский был также воспитанником Петербургской академии и часто посещал свою *alma mater* в период учения Росича, где вел беседы со студентами, что и сыграло очень важную роль в духовном развитии будущего Патриарха.

«Мысль о Святой Православной Русской Церкви и христолюбивом русском народе всегда волнует мое сердце. Закон Христов о любви к ближнему глубоко вкоренился в русских сердцах, которые любят не только своих друзей, но и своих врагов», — говорил Святейший.

Петр Росич провел в России безвыездно с 1900 по 1906 год, ни разу не побывав у себя на родине. Летние каникулы проводил он по святым монастырям: первый год — под Москвой, в Мефодиевском монастыре⁹, следующие каникулы паломничал в Троице-Сергиеву лавру, потом в Киево-Печерскую... На последнем семестре 5-го курса, получив благословение от родителей и от Призренского митрополита Никифора, в субботу, 30 апреля 1905 года, недели святых жен-мироносиц студент Петр Росич был пострижен в иночество, через 7 дней посвящен в иеродиакона, а через месяц возведен в сан иеромонаха.

Несмотря на то, что отец Варнава привык к России и полюбил ее всей душой, несмотря на искушение получить прекрасное место и возможность сделать духовную карьеру, он понимал, что главная его цель — помочь своей страждущей Церкви, и с грустным сердцем покидал он Россию. Перед отъездом из России отец Варнава совер-

Святейший Патриарх Сербский Варнава

шил паломничество в Валаамскую обитель, «где снова убедился, насколько русский народ предан Церкви и как он почитает монастыри». Первым его назначением была должность священника при Сербском посольстве в Константинополе.

В Константинополе Сербское посольство не имело своей церкви и опять-таки при братской помощи русских получило в пользование русский храм Святителя Николая при посольском госпитале, а в торжественных случаях сербам предоставлялся храм Русского посольства на Пера (район Константинополя. — *Прим. ред.*). Через год отец Варнава отправляется в Святую землю, где совершает богослужения в русских храмах. В Константинополе новому настоятелю пришлось познакомиться со своим королем, Петром I, на его пути из России, где он присутствовал на бракосочетании своей дочери Елены Петровны с великим князем Иоанном Константиновичем. Эта встреча приблизила отца Варнаву к династии Карагеоргиевичей. В 1910 году Синод Вселенской Патриархии по ходатайству сербского правительства избирает 30-летнего архимандрита Варнаву на кафедру Дебарско-Велесского епископа (Южная Сербия*). До Варнавы эту кафедру неизменно занимали греки. Тяжелое это было время для порабощенных сербов, хотя луч полного освобождения уже блестел на горизонте. Правящий епископ в этой области должен был быть не только князем Церкви, но и политиком, дипломатом, консулом, советником. И епископ Варнава блестяще справился со всеми возложенными на него задачами и затруднениями, а сведения об его успешном архицерковском служении через русских консулов достигли и России. Сам же Святейший писал позднее, что в своей необычайно трудной деятельности «неисчерпаемым источником духовной и нравственной жизни и... самой сильной опорой было то духовное богатство, которое... почерпнул в России».

По поручению своего правительства епископ Варнава в тяжелый период войны снова отправился в Россию, где пережил начало революции. В Харькове он был сердечно

* Ныне — Республика Македония. (*Прим. ред.*)

Пагануци П. Н.

принят и обласкан архиепископом Антонием, будущим первоиерархом Русской Зарубежной Церкви. Вместе с владыкой Антонием епископ Варнава объехал его епархию, посетил церкви и монастыри, встретился с духовенством и народом, принял пожертвования на военные нужды Сербии, на раненых и больных... Проведя более месяца у архиепископа Антония, епископ Варнава поехал на север — в столицу, где служил в Исаакиевском и Казанском соборах, а Пасхальную заутреню и литургию служил вместе с архиепископом Тихоном, будущим Патриархом Московским и всея России.

Но самым знаменательным событием в жизни епископа Варнавы во время его пребывания в России было его сопричастие Всероссийскому Церковному Собору. Таким образом, Патриарх Варнава видел Россию во дни ее славы — гостеприимную, сердечную и величественную; видел он Россию и во дни страшной разрухи и неслыханного падения и не мог примириться со злом, бичуя его на каждом шагу. До конца дней своих не потерял веры в духовное ее возрождение: «Я часто задаю себе вопрос: виноват ли русский народ, этот доверчивый и добрый народ, в гибели своих лучших сыновей и дочерей? И отвечаю я себе на этот вопрос: нет! Нельзя в этом винить русский народ. В этом нужно лишь видеть Божие испытание, посланное великому народу, из которого он выйдет победителем своих внутренних и внешних врагов».

Из охваченной пламенем революции и гражданской войны России через Финляндию, Швецию, Англию и Италию прибыл епископ Варнава в Грецию, на Солунский фронт, где сражалось, вопреки революции, 10000 русских солдат и офицеров, и вместе с регентом Александром дождался прорыва фронта и освобождения всех сербских земель от неприятеля.

В 1920 году был избран, наконец, сербский Патриарх с титулом «Архиепископ Печский, Митрополит Белградско-Карловацкий, Патриарх Сербский». Им оказался пре-старелый митрополит Димитрий¹⁰. В ноябре того же года, принимая во внимание десятилетнюю ревностную и многоплодную церковную, административную и патриотичес-

Святейший Патриарх Сербский Варнава

кую деятельность епископа Варнавы, Архиерейский Собор выбрал его на историческую кафедру митрополита Скопљанского¹¹. Эта митрополия уже несколько лет была без архипастыря, т.к. митрополит Викентий во время вражеской оккупации принял мученическую кончину — был сожжен на костре.

В это время волна русских беженцев уже достигла Королевства Сербов, Хорватов, Словенцев, и митрополит Варнава старался принять в свою митрополию как можно больше русского духовенства. В опустошенные монастыри посыпал он русских монахов, в основном из известного Валаамского монастыря. Таким образом, при помощи русского духовенства митрополит не только замещал пустовавшие священнические места, но и восстанавливал давно закрытые турками церкви и монастыри. Он добился возвращения из Болгарии узованного церковного имущества. Интересен факт приглашения митрополитом Варнавой известного русского ученого, профессора Н. Окунева¹², который, изучая фрески монастыря святого Пантелеймона, воздвигнутого в XII веке, пришел к заключению, что ренессанс начался в Сербии за целое столетие до его появления в Италии.

Зная горячее желание русских людей иметь свой храм, митрополит Варнава предоставил в их распоряжение одну из городских церквей. Он часто посещал разные русские собрания, исторические поминки, но особенное внимание всегда оказывал Обществу попечения о духовных нуждах русских.

В 1930 году умер престарелый Патриарх Димитрий, и 12 апреля, в Лазареву субботу, были назначены выборы нового Патриарха. Председательское место на Соборе занял Цетиньско-Приморский митрополит Гавриил (Дожич)¹³. Наибольшее число голосов получил митрополит Варнава. Во время интронизации в своем слове он сказал: «Мы, празднующие сегодня славу нашей Церкви, нашей Патриархии, должны помнить, что с нами сегодня участвовала и Русская Церковь в лице Его Высокопреосвященства Митрополита Антония, великого богослова. Призываю вас помянуть православный русский народ, который страдает, гонимый антихристом!»

Потом Патриарх передал митрополиту Антонию орден Белого Орла¹⁴ со словами: «Его Величество Король изволил пожаловать Вашему Высокопреосвященству орден Белого Орла. Я Вас поздравляю с этим высоким отличием, выражая пожелание, чтобы Вы носили его во славу всех православных христиан, и приглашаю всех присутствующих спеть «Многая лета»¹⁵.

По поводу избрания митрополита Варнавы на патриарший престол митрополит Антоний в одной из своих статей писал следующее: «Его ум и сердце вмещают в себе благие влияния России, Югославии и Греции. Я был с ним близко знаком в бытность свою архиепископом Харьковским; он жил тогда в одной квартире со мной, и мы постоянно совершали службы, чередуясь друг с другом».

После инtronизации новый Патриарх совершил паломничество по святым церквам и монастырям юга, был возведен на престол сербских Патриархов в Печи и провел несколько дней в Высоко-Дечанской лавре. Затем он отправился в «царский» Призрен, где провел свою юность еще как Петр Росич. По возвращении в Белград Патриарх не забыл и своих братьев русских и совершил литургию в русских храмах столицы и в Земуне (ныне район Белграда. — *Прим. ред.*). Протоиерей Петр Беловидов¹⁶ преподнес Патриарху белый клубок со словами: «Примите, Святейший Владыко, белый клубок как знак искренней преданности и благодарной любви русских». Отвечая отцу Петру, Патриарх пояснил, что белый клубок — это символ русских иерархов, в котором белизна означает чистоту, а крест — это крест страданий, который несут русские иерархи.

Еще в 1877 году, когда русские добровольцы сражались за свободу и независимость Сербии под командой генерала Черняева¹⁷, когда полковник Раевский¹⁸ (изображенный Толстым под именем Вронского) пал смертью храбрых на Сербской земле, в Белграде была заложена церковь во имя святого Александра Невского.

Постройка храма затянулась, и он был закончен только к тридцатому году. В ноябре 1930 года Патриарх Варнава с сонмом русского и сербского духовенства в присут-

Святейший Патриарх Сербский Варнава

ствии короля Александра, членов правительства и генералитета освятил церковь. Обращаясь к своему монарху и собравшемуся народу, Святейший сказал: «Русские двинулись из северного Петрограда, с холодных берегов Невы, чтобы прийти на помошь братьям с юга, согретые духом святого Александра Невского».

А в сербских газетах, где о былой России замалчивали годами, вдруг появились статьи вроде: «Ожили воспоминания времени 1914 года. Царь Николай — благодетель славянства, защитник православных братьев с берегов Дуная, спаситель бесконечных верениц солдат, беженцев и учеников из пропастей Албании — воскрес в этот день Своим Святым Ликом!»¹⁹ Но такие излияния любви и благодарности к национальной России и ее монарху, погившему от злодейской руки, были последними вспышками во мраке забвения. Про бесконечные жертвы России нужно было как можно скорее забыть...

До конца дней своих Патриарх Варнава оставался покровителем, неизменным другом, отцом и благодетелем обездоленных русских людей. Когда открылось Историческое общество памяти государя императора Николая II, Патриарх принял на себя звание почетного председателя, пожертвовав большую сумму. Теперь, в 1977 году, начались завершающие работы по росписи храма-памятника в Брюсселе. Но немногие из нас знают, что Святейший Варнава был почетным председателем Комитета по сооружению этого храма.

Заканчивая нашу работу, посвященную памяти величайшего друга России и преданного архиепископа Православной Церкви, мы воспользуемся, главным образом, текстом прекрасной книги покойного В. А. Маевского²⁰ «Русские в Югославии».

В октябре 1934 года от руки подосланного злодея погиб король Александр, в 1936 году скончался митрополит Антоний, а в ночь с 23 на 24 июля 1937 года печальный звон белградских колоколов возвестил жителям столицы, что их последняя надежда исчезла: смерть унесла Патриарха-мученика. Страшная, неразгаданная болезнь сломила железное здоровье сербского первоиерарха. Впро-

чем, венские специалисты, вызванные в «двенадцатом часу», поставили диагноз: «отравлен»¹²¹

Хотя король Александр и Патриарх Варнава нередко расходились во взглядах²², но оба не только понимали, но и ощущали тот простой факт, что без национальной России Югославия — здание непрочное! И непрочность эта выяснилась с полной силой за четыре года до войны. Председатель Совета министров Стоядинович, серб и православный, внес в Народную Скупщину проект конкордата с Ватиканом, который задевал кровные интересы Сербской Православной Церкви²³. И на ее защиту во весь свой могучий рост поднялась исполинская фигура Патриарха Варнавы. Чрезвычайный Архиерейский Собор наложил на Стоядиновича запрещение, и как раз в это время Святейший тяжело заболел. Народная Скупщина, в которой было немалое количество депутатов-католиков, а были и мусульмане, все-таки приняла конкордат, но был он «похоронен» сербами в Сенате: борьбу выиграл Святейший своей мученической смертью. Офицерский состав армии поддерживал Патриарха, а поэтому военные не допустили на похороны ни одного члена правительства и потребовали убрать с улиц усердствовавших жандармов. А потрясенный православный сербский народ на всем пути погребальной процессии, как один человек, стоял на коленях, провожая в последний земной путь своего архипастыря.

Примечания

¹ «Что с тобой, сын мой? Почему ты так бледен?»

² Цитировано со слов серба — протопресвитера А. Живановича, проф. богословского факультета Белградского университета.

³ См. брошюру «Высоко-Дечанская лавра» в издании типографии преп. Иова Почаевского, Джорданвиль.

⁴ Один такой документ пишущий эти строки видел в древнем монастыре Студеница в 1972 г.

⁵ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. В 7 кн. М. 1994-1996. Кн. 7. Гл. 1. Патриарх Гавриил прославлен Сербской Церковью, память ему совершается 13 декабря. — Н. М.

Святейший Патриарх Сербский Варнава

⁶ В управлении Печской Патриархии находились епархии, расположенные на исторических сербских землях: собственно Сербия, Босния и Герцеговина, Черногория, южная часть Венгрии и Трансильвании, а также северная и юго-восточная Македония. Султанские бераты (грамоты) обеспечивали не-прикословенность церковного и монастырского имущества и земельных владений при условии, что Церковь делала определенные взносы в казну. В 1766 г. под давлением фанариотов султан издал фирман о ликвидации Печской Патриархии. Она была подчинена Вселенскому Патриарху, что нанесло сильный удар по Сербской Церкви; усилилась эллинизация сербского населения, греческий язык активно вводился в богослужение. Упразднение Печской Патриархии явилось для сербского народа разрушением того духовного ядра, вокруг которого, особенно в XVI–XVII вв., он объединялся. — Н. М.

⁷ Первоначально (1694) кафедра митрополита находилась в монастыре Крушедол. В 1718 г., после разрушения монастыря турками, митрополия была перемещена в Сремские Карловцы. — Н. М.

⁸ После политического объединения сербов в государстве южных славян — Королевстве Сербов, Хорватов, Словенцев (1918) — перед Сербской Церковью встала важная задача канонического объединения всех ее епархий, находившихся к тому времени в других юрисдикциях, и восстановления Сербской Патриархии. Процесс объединения и возрождения Патриархии шел постепенно. Было проведено несколько конференций сербского духовенства (18 декабря 1918 г., Сремские Карловцы, 26 мая 1919 г., Белград), на которых разрабатывались предварительные рекомендации и меры по воссоединению Сербской Церкви. В ноябре 1919 г. Буковинско-Далматинская митрополия благословила присоединение обеих далматинских епархий к Карловачкой митрополии. В марте 1920 г. Св. Синод Константинопольской Церкви благословил и одобрил присоединение к автокефальной Сербской Православной Церкви епархий, которые после 1766 г. (упразднение Печской Патриархии) находились в юрисдикции Константинопольской Патриархии (Скопленской, Рацко-Призренской, Велесско-Дебарской, Пелагонийской, Преспанско-Охридской), части митрополии Воденской, епископии Поленской, митрополии Струмицкой, а также митрополий Боснийской, Герцеговинской, Зворницкой, Банелукско-Бихачской. В августе 1920 г. в Белграде состоялся Собор сербского духовенства, участники которого присвоили ему статус *Патриаршего*, а 30 августа в Сремских Карловцах торжественно провозгласили

Пагануци П. Н.

восстановление Сербской Патриархии. Архиерейский Собор 15 сентября 1920 г. утвердил Сербским Патриархом архиепископа Белградского и митрополита Сербии Димитрия (Павловича). Однако правительство Королевства опротестовало этот акт, и в октябре Собор определил трех кандидатов на патриарший престол: митрополита Сербии Димитрия (Павловича), митрополита Герцеговинско-Захумского Петра (Зимонича), епископа Пакрацкого Мирона (Николича). 30 октября 1920 г. в соборной церкви св. Михаила архангела в Белграде Сербским Патриархом вновь был избран владыка Димитрий. В начале 1922 г. Вселенским Патриархом стал Мелетий IV, митрополит Афинский, который признал воссоединенную Сербскую Церковь и направил в Белград томос и каноническое письмо. Вскоре Сербская Церковь была признана Патриархом Антиохийским Григорием и Патриархом Московским и всея России Тихоном. Процесс воссоединения Сербской Православной Церкви завершился в день Успения Богоматери в 1924 г. Король Александр, по старинному обычаю, возвел Патриарха Димитрия на престол сербских Патриархов в монастыре Святых апостолов в Печской Патриархии и преподнес ему драгоценную панагию «как народное признание, преходящее от Патриарха к Патриарху». — *H. M.*

⁹ Николо-Пешношский монастырь, основан св. Мефодием, учеником преподобного Сергия, во II пол. XIV в. — *H. M.*

¹⁰ В период управления Сербской Церковью Патриархом Димитрием (1920-1930) был подготовлен Устав Сербской Православной Церкви, основан Фонд помощи престарелому духовенству, в Белградском университете был создан Богословский факультет, начал выходить научный журнал факультета «Богословије». Патриарх Димитрий издал Типик св. Саввы, составил службу королю Стефану Лазаревичу. — *H. M.*

¹¹ При царе Душане Сильном на Соборе 1346 г. Скоплянская епископия была преобразована в митрополию, в нее вошли две епископии: Злетовская (с кафедрой в монастыре св. архангела Михаила в Лесново) и Доњеполошская (с кафедрой в монастыре св. Афанасия в Лешоке близ Тетова). Скоплянский митрополит считался по рангу третьим после сербского Патриарха и охридского архиепископа (Охридская архиепископия сохранила автокефалию). — *H. M.*

¹² Николай Львович Окунев (1886-1949) — крупный историк искусства, археолог. Закончил Императорский Санкт-Петербургский университет, ученик проф. Д. В. Айналова. В 1913-1914 гг. — ученый секретарь Императорского Русского археологического института в Константинополе; в 1916-1917 гг. —

Святейший Патриарх Сербский Варнава

приват-доцент Императорского Санкт-Петербургского университета; летом 1917 г. участвовал в научно-исследовательской экспедиции в Армению; с 1918 г. проживал в Одессе, где преподавал в Новороссийском университете; с осени 1919 г. — главный комиссар по делам искусств в армии А. И. Деникина (Ростов-на-Дону); с 1920 г. проживал в Королевстве Сербов, Хорватов, Словенцев, состоял профессором археологии философского факультета Белградского университета (отделение в г. Скопле); с 1922 г. — в Чехословакии, с 1925 г. — профессор Карлова университета в Праге; член Русской Академической группы и почетный член института Seminarium Kondakovianum. Участник Международных конгрессов византинистов (II, Белград, 1927; III, Афины, 1932). Постоянно до 1937 г. выезжал в Югославию, где занимался консервацией фресок древних монастырей, изучал средневековое сербское искусство. Фактически Н. Л. Окунев стал первооткрывателем в этой области науки, он стоит у истоков сербского искусствознания. Его обзорная работа «Сербские средневековые стенописи» (Прага, 1923) явилась первым подобного рода сочинением. Автор многочисленных статей и монографий о сербских монастырях и храмах — Матеиче (1930), Арилье (1936), Милешеве (1938), Мораче (1939-1946) и других. В 1922 г. по приглашению короля Александра проф. Окунев участвовал в экспедиции по копированию сербских фресок для мозаик интерьера храма св. Георгия на Опленце (усыпальница Карагеоргиевичей, 1912-1913); в 1926-1928 гг. по благословению митрополита Варнавы работал по расчистке от позднейших наслоений фресок монастыря св. Пантелейиона (с. Нерези, XII в.), ему же принадлежит и первая публикация об этой древней стенописи (*Okuneff N. La découverte des anciennes fresques du monastère de Nerèz In: Slavia. Prague. 1927. VI. 2-3*). Это открытие стало настоящей сенсацией в науке — теперь неоспоримые факты доказывали, что корни ренессанса следует искать в сербском искусстве. — *H. M.*

¹³ После смерти Патриарха Варнавы митрополит Гавриил (Дожич) стал Сербским Патриархом (1938-1950).

¹⁴ Орден Белого Орла учрежден 23 января 1883 г. сербским князем Миланом I Обреновичем. В 1903 г. восстановлен королем Петром I Карагеоргиевичем. Орденом награждались сербы или иностранцы за выдающиеся заслуги на гражданском или военном поприще. — *H. M.*

¹⁵ Митрополит Антоний был удостоен чести первенствовать во время богослужения.

Пагануци П. Н.

¹⁶ Протоиерей Петр Беловидов (1869–1940) — основатель русской православной общины и первый настоятель русского храма Св. Троицы (построен в 1924 г.) в Белграде, похоронен в крипте Иверской часовни на Новом кладбище (русский участок) в Белграде — *Н. М.*

¹⁷ Михаил Григорьевич Черняев (1828-1898) — русский военный и общественный деятель, генерал-лейтенант (1882); участник Туркестанского похода (в 1864-1865 гг., наступая на Коканд, генерал Черняев взял штурмом Чимкент и затем Ташкент, после чего часть территории ханства с Ташкентом отошла к России); с 1876 г. на Балканах — главнокомандующий Сербской армией и русскими добровольцами, активный участник русско-турецкой войны 1877-1878 гг. В 1883-1884 гг. — генерал-губернатор Туркестанского края. Один из издателей газеты «Русский мир» (1871-1880). Воспоминания М. Г. Черняева опубликованы в «Русском Архиве» (1906. Кн. 1). О нем см. также: *Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Октябрь. Глава вторая; Мещерский В. П., кн. Мои воспоминания. СПб., 1897. Ч. 2. Гл. XXIII, XXV. СПб., 1912. Ч. 3. Гл. XXVIII.* — *Н. М.*

¹⁸ Николай Николаевич Раевский (1839-1876), полковник; внук героев Отечественной войны 1812 г. генералов Н. Н. Раевского и М. М. Бородина, праправнук М. В. Ломоносова; в 1862 г. окончил физико-математический факультет Императорского Московского университета, затем сразу поступил на военную службу в лейб-гвардии гусарский полк; с 1869 г. — в 7-м Туркестанском линейном батальоне, в Туркестане — до осени 1874 г.; затем поступил в распоряжение командующего Одесского военного округа; 29.7.1876 г. вышел в отставку, а 1.8.1876 г. зачислен в чине полковника в Сербскую армию под командованием генерала М. Г. Черняева; погиб 20.8.1876 г. в сражении близ села Горни Адровац; на месте его гибели в 1903 г. на средства родных была поставлена церковь Святой Троицы, недавно восстановлена российскими реставраторами при деятельном участии Посольства России. В храме периодически совершают богослужения священники, специально приезжающие из России. — *Н. М.*

¹⁹ 24 ноября 1915 г. начался трагический отход Сербской армии и беженцев в Албанию. Сербы, теснимые во много раз превосходящим по численности и вооружению противником, буквально были прижаты к Адриатическому морю — путь для отступления был отрезан. Епископ Варнава, находившийся при армии, «видел муки отчаяния... беженцев и сознавал, что дорог каждый час для спасения их от плена

Святейший Патриарх Сербский Варнава

или общей гибели у неприветливого моря. И он возрадовался, когда узнал, что эту черную тучу, давившую Сербскую армию и измученных беженцев, мановением руки рассеял велико-душный русский император и великий славянин, мученик Николай II. Министр Сазонов телеграфировал союзным правительствам, что все расходы по эвакуации Сербской армии и беженцев государь император принимает лично на себя и предупреждает, что, если Сербская армия не будет вовремя эвакуирована и тем спасена, то это приведет к тяжелым последствиям. Такое решительное и ультимативное требование действительно вызывало магическое действие, и в спешном порядке началась эвакуация и спасение храбрых бойцов для продолжения их титанической борьбы за свободу сербского народа. По мановению русского царя... все явилось на помощь страдающим сербам, и радость бытия сменила отчаяние измученных вождей, воинов и беженской массы. Это была радость воскресения заживо хоронивших себя в Адриатическом море, и те, кто пережил эти жуткие дни, на всю жизнь сохранили благоговейное чувство горячей благодарности к памяти царя-мученика императора Николая II и понимание страданий своих русских братьев в беженстве...» (Маевский В. А. Сербский Патриарх Варнава и его время. Нови Сад. 1931. С. 113-114). — Н. М.

²⁰ Владислав Альбинович Маевский (1893-1975) — русский историк, писатель, публицист. Участвовал добровольцем в Балканских войнах 1912-1913 гг. и в Первой Мировой войне. После 1920 г. проживал в Королевстве Сербов, Хорватов, Словенцев; окончил Белградский университет; состоял секретарем при Патриархе Варнаве, после кончины Святейшего в память о нем устроил икону св. апостола Варнавы в русской церкви Св. Троицы, у левого клироса. После Второй мировой войны переехал в США. Преподавал в Тихоновской семинарии (South Canaan, Пенсильвания). — Н. М.

²¹ Патриарх Варнава неожиданно заболел в самый разгар борьбы против конкордата с Ватиканом; в народе немедленно распространились слухи о том, что Патриарх отравлен. Его кончина произошла в ночь с 23 на 24 июля 1937 г. только подкрепила догадки. Судя по многим обстоятельствам, тайну своей болезни святитель Варнава унес в могилу. 23 июля Скупщина проголосовала за подписание конкордата (172 из 293 депутатов). В сознании сербского народа и православных русских беженцев он остался *мучеником, за веру и отечество пострадавшим*. (Узнав о болезни Патриарха, его братья, Александр (старший) и Урош (младший), тотчас отправились в

Пагануци П. Н.

Белград, где оба внезапно заболели и скончались вскоре после смерти Патриарха; требовать же экспертизы и выяснения причин смерти предстоятеля Сербской Церкви могли только ближайшие родственники по мужской линии, а таковых после смерти братьев в семье Росичей не осталось. Потому и сегодня нет ясности в том, что же в действительности произошло. • *ivojinoviæ D., Lueiæ D. Varvarstvo u ime Hristovo. Beograd. 1988. S. 436–437.* — H. M.

²² После трагической смерти короля Александра с нетерпением ожидали вскрытия его завещания, предполагая, что Патриарх Варнава будет назначен одним из регентов. К величайшему разочарованию сербских патриотов этого не случилось. См. работу того же автора «Марсельское злодействие», в: «Кадетская перекличка», № 10/1974.

²³ Вопрос подписания конкордата с Ватиканом стал одним из самых болезненных в межвоенной истории Югославии. В декабре 1918 г. на карте Европы появилось новое государство — Королевство Сербов, Хорватов, Словенцев (с 1930 г. — Королевство Югославия). Конституция страны (1921, 1931) отражала принципы защиты свободы совести и вероисповедания, а также равноправия всех религиозных конфессий. Во главе государства стоял сербский православный монарх. Немалая часть населения страны (хорваты и словенцы) исповедовала католицизм. Ватикан одним из последних (1920) признал югославянское Королевство. Взаимоотношения Сербской Православной Церкви с государственной властью были упорядочены. Сложнее обстояло дело с католиками — положение католического духовенства в стране должен был определить конкордат (прямой договор) с Ватиканом. Первый проект конкордата был предложен Государственной комиссией в 1922 г. В 1925 г. в Риме начались официальные переговоры, которые показали, что Ватикан и высший католический клир пренебрегали государственным суверенитетом Королевства и стремились добиться привилегированного положения для католической иерархии в этой стране. Переговоры возобновлялись в 1930 и 1933 гг. Проект конкордата был одобрен 25 июля 1935 г. в Ватикане; 11 декабря 1936 г. документ был представлен для ратификации в Народную Скупщину в Белграде. Сербская Православная Церковь выразила решительный протест против данного проекта и сделала его содержание (ранее державшееся в тайне) достоянием широкой общественности. Еще 3 декабря 1936 г. Патриарх Варнава направил председателю Правительства г-ну Стоядиновичу меморандум, в котором говорилось, что анализ

Святейший Патриарх Сербский Варнава

многих статей конкордата показал полное пренебрежение принципом равноправия религиозных конфессий, гарантированным Конституцией Королевства. Эти обстоятельства сильно взбудоражили народ, кабинет Стоядиновича осуждался за подписание договора, превращавшего Югославию в страну католического миссионерства. Последующие события поставили страну буквально на грань гражданской войны, но 9 октября 1937 г. Стоядинович официально заявил, что конкордат не будет представлен для ратификации в Сенат. Постепенно набирал силу процесс примирения правительства и Сербской Православной Церкви. Батикан, в свою очередь, усилил неприязненное отношение к Югославии. — *H. M.*

Святейший Патриарх Сербский ВАРНАВА

СЛОВО О РОССИИ И РУССКОМ НАРОДЕ*

Самое отрадное воспоминание моей жизни относится к моему академическому образованию, которое я получил в России.

Мысль о Святой Православной Русской Церкви и о христолюбивом русском народе всегда волнует мое сердце. Истинная преданность русского народа Православной Церкви, через которую русское чуткое сердце обнимает своим духовным объятием не только всех православных, но и инославных, поистине удивительна. Да, закон Христов о любви к ближним глубоко коренится в русских сердцах, которые любят не только своих друзей, но и своих врагов.

Все иностранцы, не говоря, конечно, о славянах, побывавшие в России, находили там теплый братский прием и среди русских чувствовали себя как среди самых близких и родных.

Благодаря этой мягкости русского сердца приезжавшие в Россию часто приобретали черты русского характера, приобщаясь к русскому духовному богатству. Если такова была общественная жизнь русского народа, то нельзя найти слов для того, чтобы выразить красоту русских торжественных богослужений, благолепия русских храмов, строя русской монастырской жизни, разнообразных церковных обычаев и вообще всего того нравственного влияния, которое имела Русская Церковь на великий русский народ во всех уголках необъятной русской державы.

* Впервые опубликовано в: «Царский вестник». Белград, 1930. Декабрь.
Материал подготовлен к публикации Н. В. Масленниковой.

Слово о России и русском народе

Однако Русская Церковь не ограничила своего влияния только на своих русских, но свое благотворительное влияние распространяла на все заграничные православные народы: она захватывала своим любвеобильным сердцем страдающих южных славян, а на Востоке — православных греков, сирийцев, арабов и поддерживала Церковь в самые трудные минуты борьбы Православия за существование с магометанством и с турецким засилием, с одной стороны, а с другой стороны, — с католическим влиянием Запада. Русские духовные академии, наряду с русскими питомцами, готовили для духовной борьбы в своих отечествах южных славян, греков, сирийцев, воспитывая их на началах того христианского учения, которое было перенесено в Россию с Ближнего Востока, родины великих учителей и святителей Христовой Церкви.

Еще в детстве лично я чувствовал громадное стремление к России и своим детским воображением представлял себе ее величие в самом ярком свете. Мое тяготение к России сложилось, с одной стороны, под влиянием моих набожных родителей, а в сербской семинарии, где я учился, — через русскую литературу и через повествования о покровительстве России моему родному сербскому народу. Мое заветное желание исполнилось, и Господь привел меня кончить в Петрограде Духовную академию. Первый раз я приехал в Россию в 1900 году. Я был нескованно очарован величием северной столицы, а теплый, сердечный прием не только от духовенства и от моих школьных товарищней, но даже от каждого, самого простого русского человека, был весьма трогателен. Скажу откровенно, что я себя так хорошо чувствовал в России, что при мысли о необходимости вернуться на свою Родину я ощущал какое-то невольное огорчение. Религиозная жизнь русского народа так на меня действовала, что я тогда же решил принять монашество, и в 1906, по окончании Духовной академии, в академической церкви ректор Академии, теперешний митрополит Сергий, постриг меня в монашество и возвел в сан иеродиакона и иеромонаха. Вскоре после моего пострижения я вместе со своим духовным отцом побывал в известном на всю Россию Валаамском монастыре, который отличался как

суровостью своего климата, так и строгостью монашеской жизни. Там вновь мне пришлось убедиться, насколько русский народ предан Церкви и как он почитает монастыри.

Закончив в Петрограде свое богословское образование и приобретя необходимый опыт для дальнейшего служения Церкви, я получил назначение на должность священника при Сербском посольстве в Царьграде. Здесь мне пришлось познакомиться с жизнью Матери Церкви и ее видными представителями, во главе которых стоял знаменитый Патриарх Иоаким III. Здесь я видел, как пострадало Православие от турецкого ига, как потускнело его церковное благолепие и как обратились все взоры и упования православных греков и славян к любвеобильной России.

В 1910 году по Божией милости я был избран и рукоположен в епископы Царьградской Патриархии с назначением меня в родной край, находившийся под иностранной властью, — в Дебарско-Велесскую епархию. На мою долю выпала честь быть первым в этой епархии епископом, уроженцем своих соплеменников, после погибели Сербского царства на Косовом поле. Должен сказать, что в моей трудной деятельности неисчерпаемым источником духовной и нравственной жизни и моей самой сильной опорой было то духовное богатство, которое я почерпнул в России. Лишь оно помогало мне в те времена, когда мои соплеменники страдали под турецким игом и влиянием разных антирелигиозных пропаганд. Здесь же меня застала в 1912 году сербско-турецкая освободительная война, когда я со своей паствой почувствовал свободу. Но радость наша была прервана Великой войной 1914 г. В первые годы войны вся Сербия жестоко пострадала, а сербский народ потерял свою Родину, и мне пришлось со своей многочисленной паствой испить горькую чашу страданий от угнетения всех моих соплеменников, как успевших уйти из своего отечества, так и оставшихся там.

В 1916 году сербское правительство возложило на меня почетную миссию поехать в Россию и ознакомить русский народ с тяжелым положением православного

сербского народа. Долго мне пришлось ехать кружным путем, пока я достиг Петрограда. Столица уже не представляла во время войны того блеска, той красоты, которую она имела в мои студенческие годы. Но все же нравственный подъем русского народа, единодушно поднявшегося на защиту своих братьев-сербов и на отставивание правды и «мира всего міра», был весьма велик. Вновь я, уже как епископ, убедился, что русский народ — народ самый христолюбивый и самый благородный, что он всегда готов по Христовой заповеди положить свою душу за других и что печальная участь сербского народа ему близка и дорога. Мне приходилось слышать не только от образованных людей, но и от самых простых, как они близко принимают к сердцу вопль сербского народа. Вполне удовлетворенный приемом, который мне оказали в Петрограде, в Москве и Харькове представители Русской Церкви, общества и народа, я мог заверить свое правительство, что русский народ во главе со своим великим государем императором Николаем II никогда не покинет сербского народа. Однако к этому времени испытания Божии оказались тяжелыми для великого русского народа. Спасая других, император Николай II подвергся несправедливому лишению царского престола и нашел мучническую кончину как для себя, так и для своей семьи на Урале. Он явил собой поистине великий образ царя-мученика, который навсегда останется ярким примером для всего русского и славянского мира.

В печальные дни государственного переворота, который принес столь великие потрясения для России, я был там. Я видел своими глазами, как среди доверчивых русских людей ловко действовали в это время всевозможные враги русского народа и Православной Церкви. Но, к счастью, сама Русская Церковь осталась на высоте своего призыва, подавая даже до сего времени своему народу духовные силы.

Всем известны те печальные события, которые разыгрались в России. Тяжело об этом говорить, но я часто задаю себе вопрос: виноват ли русский народ, этот доверчивый и добрый народ, в гибели своих лучших сыновей и дочерей? И отвечаю себе я на этот вопрос: нет. Нельзя

в этом винить русский народ. В этом нужно лишь видеть Божье испытание, посланное великому народу, из которого он выйдет победителем своих внутренних и внешних врагов.

Еще с детства я знаю о том, как русский народ предан своему царю, как он идет к нему с доверчивостью ребенка, как он говорит ему свои нужды, как он ищет у него помощи и правды. Теперь же, когда нет в России царя, когда сама правда попрана в России, к кому обращаться русскому народу за помощью? Как можно без потрясения сердца слышать о том, что теперь творится в России, когда на многих ее сыновей выпала печальная доля стрелять в безоружную голодную толпу и поливать родную землю кровью невинных людей? Да, плачет великий русский православный народ о детях своих, как плакала древняя Рахиль, и не хочет утешиться, ибо их нет (Иер. 31, 15).

И вот теперь естественно было бы ожидать, чтобы этот плач и вопль отразился бы в чутком христианском сердце всех народов. Увы, мы этого не видим. Ожесточилось сердце современных людей, и только одни сухие, короткие газетные сообщения, которые отражают лишь миллионную долю действительной жизни, изредка говорят об убийствах сыновей русского народа и о гонениях на Православную Русскую Церковь. Иногда у иностранцев как будто промелькнет и чувство сожаления и возмущения, однако вскоре оказывается, что это сочувствие бывает только на словах, лишь при сознании той угрозы для себя и вообще для остальных народов, какую представляют собой современные поработители русского народа. Действительного же сочувствия русскому народу не видно. Все идет по пути грубого материализма. Закрыты двери сердца для Христа и христолюбивого русского народа. И вот, думая обо всех этих печальных событиях накануне Рождества Спасителя мира Иисуса Христа, мы возносим свою мысль к Нему и молим Его, да внушит Он нам разумение — что есть широта и долгота, и глубина и высота (Еф. 3, 18), в чем мудрость и истинная цель, и смысл человеческой жизни. Мы молимся, да даст нам Спаситель разуметь все величие и ценность нашего общего призыва и да укрепит в нас решимость все наши

силы и способности, всю нашу веру и жизнь благодарно и самоотверженно принести на служение Святой Православной Церкви и помочь великому русскому народу, истинному выразителю православной веры.

Мы убеждены, что русский народ, искушенный, как золото в горниле, вновь засияет обновленным блеском на радость всем его истинным друзьям, и он вновь будет для всего мира источником чистого Христова света, тем заветным, священным городом, на котором почивают чаяния всех языков, и пусть врата его не закрываются от множества желающих войти (Ис. 60, 11), чтобы заимствовать от него его духовного елея, чтобы насладиться от него.

Всем же братьям-русским, которые находятся в беженстве, я, как истинно и от всей души любящий русский народ и горячо ему преданный, желаю от Господа и Спасителя, чтобы в недалеком будущем кончились страдания русских людей и чтобы все русские люди оказались под покровом своей могущественной Русской земли и чтобы она вновь возвысилась. Верю, что все это обязательно будет в скором времени. Теперь же я соединяю свою патриаршую молитву с молитвой всех русских иерархов, иереев и всех русских людей и возношу ко Господу свой сердечный вопль: «Господи, спаси Россию и русский православный народ, не прогневайся на него зело, ниже помяни беззаконий наших. Аминь».

А. Г. КРАВЕЦКИЙ

ЦЕРКОВНАЯ МИССИЯ В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ: ОТ ЦЕРКВИ ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ К ЦЕРКВИ ГОНИМОЙ*

1. История миссии — одна из наименее изученных тем истории Русской Церкви XIX — начала XX века. И это несмотря на то, что число публикаций, посвященных разным аспектам миссионерской деятельности, измеряется сотнями. В Российской империи выходило более трех десятков специальных миссионерских периодических изданий¹, в стране существовали десятки миссионерских организаций, деятельность которых поддерживало государство, миссионерские темы постоянно поднимались в ходе дискуссий, бушевавших при подготовке Поместного Собора.

И тем не менее, просматривая как предреволюционную, так и современную публистику, посвященную проблемам миссии, нельзя отделаться от впечатления, что разные авторы, рассуждая о миссии, пишут о совершенно различных предметах. И действительно, само понятие мис-

* Статья написана на основе доклада, прочитанного на международной конференции «Свидетели Христовы: память мучеников XX века и нынешнее христианское благовестие в секуляризованном мире», (Сериате, Италия, 23-24 ноября 2002 г.), организованной итальянским фондом Russia Cristiana. Использованные в докладе материалы войдут в монографию, посвященную миссионерской деятельности Русской Церкви, которая готовится к выходу в издаваемой Круглым столом по религиозному образованию и диаконии книжной серии «Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века (Поместный Собор и предсоборный период)».

сия за прошедшее столетие претерпело существенные изменения. Если для современного человека миссионерская деятельность ассоциируется в первую очередь с обращением атеистов, агностиков и приверженцев некоторых наиболее одиозных сект, то в дореволюционную эпоху под миссией понималась прежде всего проповедь православия среди нехристианских и неправославных народов. Понимаемая таким образом миссия оказывалась не только церковной, но и государственной задачей. Государство видело в миссионерской деятельности одну из форм русификации. Поэтому борьба неправославных народов империи за сохранение национальной культуры нередко оказывалась борьбой против православия и христианства вообще. Неразделенность государственного и церковного компонента миссии ставят массу проблем при анализе ее эффективности.

В современном обществе есть два полярных взгляда на эффективность миссии в XIX—начале XX века. Согласно одному из них, тысячи миссионеров и законоучителей вполне справлялись со своей задачей, а разрушили эту жизнеспособную и эффективную систему революционные события. Согласно второй точке зрения, массовый отход населения от Церкви, да и сама возможность революции являются свидетельством того, что христианская проповедь в России своих задач не выполняла.

Современные люди, помнящие советское общество как общество господства атеизма, искренне считают, что массовый отказ от Церкви произошел уже в 20-е годы и что народ не противостоял закрытию храмов и антирелигиозной политике государства. Если это действительно так, то мы имеем полное право говорить о провале миссионерской деятельности в предреволюционный период. Однако не является ли массовый отход от Церкви в 20-е годы историческим мифом?

2. Представление о том, что народ легко отказался от религии, опровергают недавно рассекреченные материалы переписи 1937 года. Анкетный лист этой переписи, единственный раз за советское время, включал вопрос о вероисповедании. Строго говоря, включение в программу пе-

реписи этого вопроса нельзя считать корректным: в стране шла антирелигиозная кампания и объявить себя верующим казалось небезопасным². Положительный ответ на вопрос об отношении к религии каждый раз оказывался актом бытового исповедничества. Тем не менее, верующими признали себя 56,7% жителей СССР³. Эта цифра свидетельствовала не только о провале антирелигиозной политики большевиков, но и о том, что предреволюционные законоучители неплохо справились со своей задачей.

Таким образом, атеистическое общество возникло не в результате перевоспитания поколения, взгляды которого были сформированы в предреволюционную эпоху. СССР стал страной господствующего атеизма лишь тогда, когда выросли поколения людей, воспитанных при советской власти, людей, которым христианство никогда не проповедовалось.

Верность гонимому православию, продемонстрированную более чем 50% населения России, не следует объяснять успехом тех мероприятий, которые в начале XX века называли миссионерскими. В стране, которая воспринимала себя как Православная империя, воцерковление тех, кто от рождения принадлежал к Православной Церкви, не воспринималось как миссионерская задача. Между тем, именно эту миссию среди православных следует признать достаточно эффективной. Ее опыт сохраняет актуальность и сегодня, в то время как эффективность государственных миссионерских программ начала XX века вызывает большие сомнения.

Действительно, у нас нет данных для того, чтобы утверждать, что проповедь среди нехристианских народов, проживавших на территории России, была достаточно эффективной, правда и для противоположного утверждения оснований также нет. Мы много знаем о связанных с миссионерской деятельностью злоупотреблениях, насилистических крещениях и т.д. Намного меньше известно о том, какая часть обращенных миссионерами сохраняла верность Православию в послереволюционные годы. К сожалению, работ, посвященных истории Православия среди полукоевых северных народов нет. Есть лишь достаточно случайные свидетельства, например, рассказы геоло-

гов, работавших в 40-60 годы в Якутии, о том, что огромным почитанием среди местного населения пользовался святитель Николай. Однако делать общие выводы на основе такого рода свидетельств нельзя.

3. Повторим еще раз: мы полагаем, что в качестве мероприятий внутренней миссии следует рассматривать ту деятельность по просвещению населения (воцерковление крестьянского быта, лекции для рабочих и т.д.), которую в начале века считали скорее просветительской, чем миссионерской.

Мероприятия, направленные на религиозное просвещение народа, можно разделить на две группы. К *первой* группе относятся те, которые были ориентированы на традиционные общественные институты и вели к их воцерковлению. Ко *второй* — те, которые были адресованы людям, стоящим вне традиционного общества.

Остановимся на обоих типах религиозного просвещения народа.

3.1. Ориентация на поддержание и воцерковление традиционных устоев общества.

Подавляющее большинство населения страны составляли крестьяне. Крестьянская культура была самовоспроизводящейся системой. Как показали этнографические исследования последних лет, в деревнях существовала традиционная система начального обучения детей, при которой дети учились читать по славянскому тексту Часослова и Псалтири⁴.

Идея использовать уже существующую систему традиционного образования для христианского просвещения народа реализовывалась достаточно широко. Это реализовывалось как через адаптацию учебных пособий по Закону Божиему к возможностям такого традиционного домашнего обучения, так и путем создания школ, где современные педагогические идеи сочетались с традициями крестьянского домашнего образования. Наиболее интересным опытом создания такого рода школы следует считать школу С. А. Рачинского.

После окончания Московского университета Сергей Рачинский, изучавший естественные науки и ботанику,

занимался научной работой в ряде европейских университетов. Однако вскоре он прекратил научную деятельность и, вернувшись на родину, основал в своем имении, в селе Татево, школу. Его концепция народного образования шла в разрез с модными в то время народническими просветительскими идеями. Как известно, в 1873–1874 годах начинается «хождение в народ» демократически настроенной интеллигенции. Одной из основных задач народников было устранение множественности культурных традиций и приобщение народа к той системе ценностей, которую исповедывали они сами. В связи с этим народники считали традиционную систему образования злом и отталкивались от нее. Рачинский пытается не разрушить традиционную систему народного образования, а «окультурить» ее, соединив средневековую образовательную систему (над которой принято иронизировать еще со времен Рабле) с современными педагогическими идеями. Рачинский учил детей читать по славянским богослужебным текстам, много времени уделяя церковному пению и чтению. В результате обучение грамоте шло параллельно с воцерковлением, с постижением церковной службы, что было созвучно традиции народного благочестия, ориентированной на литургическую жизнь, а не постижения учения Церкви. Традиционное начетничество претворялось в осмысленную христианскую проповедь. Педагогические идеи Рачинского были поддержаны Победоносцевым и использованы при подготовке программ церковно-приходских школ.

Любопытно, что революционеры-народники, не принявшие традиционной культурной модели русского крестьянства, тем не менее охотно использовали многие особенности крестьянской культуры в своих агитационных целях. Так в начале 70-х годов будущие народники Г. А. Лопатин и Ф. В. Волховский пытались создать общество странствующих народных учителей, которые, переходя с одного места на другое, могли бы обучать крестьянских детей не завода школ. Параллельно с обучением детей учителя должны были беседовать со взрослыми на исторические и политические темы⁵. Среди нелегальных революционных изданий находим ряд текстов, созна-

тельно стилизованных под народную благочестивую литературу, например, «О мученике Николае и как должен жить человек по закону правды и природы», — житийная стилизация биографии Николая Чернышевского; или прямая фальсификация — «Слово на Великий Пяток преосвященного Тихона Задонского, Епископа Воронежского. О правде и кривде.» (Женева, 1875), автором которой был не святитель Тихон Задонский, а С. М. Кравчинский.

Предпринимались попытки воцерковления и других институтов традиционного общества. Так в деревнях достаточно широко был распространен институт так называемых черничек или келейниц⁶ — женщин, которые удалялись от мира, однако не принимали монашеского пострига. В деревне эти женщины занимались своеобразным социальным служением: они обучали детей грамоте, ухаживали за больными, читали Псалтирь по усопшим и т.д. В 1908 году на Первом всероссийском женском съезде⁷ был прочитан доклад о том, что в традиционной культуре институт черничек является аналогом древнего института диаконис. Идея возрождения чина диаконис была весьма популярна среди православных женщин, принадлежащих к образованному сословию. В начале XX века выходит ряд популярных книг, посвященных служению диаконис в Древней Церкви.

3.2. Ориентация на вновь создаваемые общественные институты.

На противоположном полюсе стояла просветительская работа с той частью населения страны, которая оказалась вне традиционного общества.

В конце XIX—начале XX века число рабочих в России стремительно возрастает. Рабочие — в большинстве своем выходцы из крестьян — жили не так, как их собратья, оставшиеся в деревне. Быт рабочих не подчинялся жестким традиционным правилам, законы крестьянской общины, которые опирались на нормы христианской морали, здесь не действовали. К тому же рабочие обладали большими естественнонаучными знаниями, чем крестьяне (этому в значительной степени способствовали преподаватели бесконечных школ и кружков для рабочих) и, как это часто бывает с людьми получившими

элементарные естественнонаучные знания, с большим скептицизмом, чем крестьяне, относились ко многим сторонам церковного вероучения. Именно среди рабочих вели свою агитацию революционные деятели, что делало христианскую проповедь среди рабочих неотложной задачей.

Христианско-просветительская работа среди фабричных рабочих принципиально отличалась от религиозного просвещения крестьян. Здесь требовалось не поддержание традиционных поведенческих моделей, а противостояние рационалистической критике христианства. Эта ситуация была для проповедника наименее выигрышной, поскольку проповедь в малообразованной аудитории, для которой материализм и атеизм ассоциируется с наукой и прогрессом, является наиболее сложной задачей. В начале XX века делаются попытки систематической миссионерской работы среди рабочих. Причем дело не ограничивается проповедью. Предпринимаются первые опыты христианских социальных организаций. Наибольшей известностью из таких объединений пользуется печально знаменитое «Собрание русских фабрично-заводских рабочих Санкт-Петербурга», созданное священником Григорием Гапоном и в конечном счете спровоцировавшее расстрел безоружной демонстрации и первую русскую революцию. Гапоновское «Собрание» является самым известным опытом создания окормляемых Церковью объединений рабочих, но далеко не единственным. Здесь следует упомянуть окормляемые Церковью многочисленные общества трезвости и, конечно же, служение Иоанна Кронштадтского, проповедовавшего в среде городских маргиналов. Однако это отдельная тема.

Двусмысленность миссионерской проповеди в рабочей среде заключалась в том, что ориентировавшиеся на оторванных от традиционных отношений людей, эти проповедники одновременно смущали и шокировали представителей традиционной культуры. Строя свою проповедь на рациональных основаниях, поднимая вопросы соотношения веры и науки, а также проблемы социального устройства общества, такие проповедники могли вызывать смущение у многих верующих.

3.3. В крестьянской стране, каковой Россия была в начале XX века, позиция традиционалистов, стремящихся поддерживать и воцерковлять традиционные общественные институты, кажется более реалистичной. Даже в 1926 году (накануне индустриализации, резко изменившей социальную структуру общества) количество рабочих в России составляло всего 7% от общего числа населения⁸. В начале века рабочих было еще меньше.

Однако для нас, живущих совершенно в иную эпоху и в обществе, которое претерпело существенную культурную модернизацию, более реалистичной кажется точка зрения реформаторов. На рубеже веков в связи со стремительным развитием фабрик и увеличения числа городских жителей за счет крестьян, растет число людей, вырванных из традиционной культуры. Зарождается совершенно новое общество, для проповеди в котором необходим иной культурный язык и понятийный аппарат.

4. Те формы христианско-просветительской деятельности, о которых мы говорили выше, в начала ХХ века могли называть миссионерством только метафорически. Теперь же следует сказать несколько слов о миссии среди проживавших на территории Российской империи нехристианских народов. Здесь также можно выделить два подхода.

При первом подходе христианизация оказывается неотделимой от русификации. То есть, одновременно с крещением происходили серьезные изменения в образе жизни новокрещеных, например, кочевники начинали обрабатывать землю. Здесь миссионерские и государственные задачи тесно переплетались. Характерно, что на произошедшем в 1885 году в Иркутске архиерейском совещании (о нем у нас еще пойдет речь) архиепископ Иркутский Вениамин (Благонравов) настаивает на том, что противодействие ламаизму является важной государственной задачей, поскольку «где распространено ламство, там с большим трудом прививается земледелие и оседлый быт»⁹.

Однако существовали и иные миссионерские стратегии, направленные на воцерковление без русификации. В

этой связи необходимо упомянуть деятельность Н. Ильминского и созданные им школы для крещеных татар и других народов Поволжья. Ильминский и его последователи не только создали письменность для многих народов Российской империи и перевели на их языки фрагменты Священного Писания и богослужения, но и готовили местных жителей к миссионерской деятельности. В создаваемых Ильминским школах на уроках Закона Божьего с учениками специально занимались переводом церковных текстов на родной язык. Это делалось для того, чтобы овладевшие русским языком ученики не оказались в ситуации своеобразного культурного двуязычия и, говоря о православии, не переходили автоматически на русский язык. Учащиеся привыкали говорить о вопросах веры на родном языке, что давало им возможность проповедовать среди соотечественников. Практика Н. Ильминского противостояла обычной практике максимально широкого приобщения новокрещеных к русскому языку, на котором велось преподавание и шло государственное делопроизводство. Между тем, деятельность Ильминского пользовалась поддержкой Победоносцева, который вообще покровительствовал ориентированным на традиционный быт методам христианского просвещения народа и поддерживая не только школы Ильминского, но и упомянутые выше идеи С. Рачинского.

4. Если понимать миссию как вообще учительную деятельность Церкви, то можно констатировать, что активизация миссии была сверхзадачей всего движения, направленного на созыв Собора. Все реформаторские программы в качестве основной своей цели указывали на необходимость расширения церковного учительства.

Именно для обсуждения вопросов миссии в 1884–1885 годах в Киеве, Казани и Иркутске прошли архиерейские съезды, которые в позднейшей историографии стали называть архиерейскими соборами.

В ходе дискуссии, которая развернулась в церковной печати в связи с созывом Поместного Собора, появились десятки статей, посвященных миссионерской проблематике. Однако основной задачей Собора было не столько

выработка миссионерских стратегий, сколько конструирование миссионерских структур Церкви, способных выполнять свои функции в новых условиях. Притом речь шла не об условиях послереволюционной России (в дни работы Собора еще было совершенно непонятно, как в будущем сложатся церковно-государственные отношения). Собор решал те проблемы, которые встали перед миссионерами после того, как Николай II подписал указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» (12 декабря 1904 г.). Этим указом различные религиозные конфессии получали значительные права, и Русская Православная Церковь, ранее занимавшая господствующее положение, оказывалась в ситуации конкурентной борьбы. Новая ситуация делала реформу миссионерских учреждений Православной Церкви первоочередной задачей. Направления этой реформы активно обсуждались накануне Собора и были реализованы в ходе работы Собора. Определение «О внутренней и внешней миссии» исходит из тех реалий, в которых Православная Церковь существовала после 1905 года. Между тем, Собор работал в переломный момент российской истории. Миссионерские документы Собора были выработаны применительно к ситуации в стране, которой уже не существовало. Работа Миссионерского отдела Собора кодифицируют те принципы, которые были выработаны в период между двумя революциями. Но эти принципы оказались неприемлемыми в той ситуации, в которой Православная Церковь оказалась в Советской России.

5. Несмотря на то, что, как уже было сказано выше, Собор созывался ради решения задачи проповеди в мире, интерес членов Собора к миссионерству в узком смысле был невысоким. Отделы Собора, которые занимались подготовкой проектов, формировались на основе добровольной записи членов Собора, желавших заниматься той или иной проблемой. Поэтому по числу записавшихся в отдел видно, какие темы были для членов Собора приоритетными. По числу записавшихся в него Миссионерский отдел оказался на 11 месте (из 19)¹⁰.

| Название отдела | Число записавшихся |
|--|--------------------|
| 1. О благоустройении прихода | 166 |
| 2. О высшем церковном управлении | 138 |
| 3. О богослужении, проповедничестве и храме | 134 |
| 4. О епархиальном управлении | 119 |
| 5. О духовно-учебных заведениях | 103 |
| 6. О преподавании Закона Божия | 98 |
| 7. О правовом положении Русской Церкви в государстве | 94 |
| 8. О церковном хозяйстве | 83 |
| 9. О церковной дисциплине | 73 |
| 10. О монастырях и монашестве | 67 |
| 11. О внутренней и внешней миссии | 62 |
| 12. О правовом и имущественном положении духовенства | 60 |
| 13. Уставный | 58 |
| 14. О церковно-приходских школах | 58 |
| 15. О единоверии и старообрядчестве | 53 |
| 16. Издательский | 47 |
| 17. Отдел о церковном суде | 41 |
| 18. О духовных академиях | 36 |
| 19. Об устройении Православной Церкви в Закавказье | 27 |

6. Отделом о внутренней и внешней миссии были подготовлены три доклада, на основании которых Собор принял определение «О внутренней и внешней миссии»¹¹. Декларировав, что «миссионерское служение обусловлено самим существованием Церкви», это определение утверждает, что подъем миссионерской деятельности необходим «в виду крайней усиливающейся пропаганды латинства, протестантства, расколосектантства и безбожия». То есть атеистическая пропаганда ставилась в один ряд с проповеднической деятельностью различных христианских конфессий. Основное внимание это определение уделяет описанию организационной структуры миссионерских органов Православной Церкви и вопросам материального обеспечения миссии. То, что основной документ

Собора, посвященный миссионерству, касается исключительно организационных и финансовых вопросов не является случайным. В предсоборный период организационная неразбериха и недостаток средств являлись серьезнейшей проблемой, мешавшей развитию миссионерской деятельности. И определение «О внутренней и внешней миссии» было призвано решить проблемы, поставленные уже ушедшей эпохой¹².

Реальные миссионерские идеи Собор сформулировал в документах, подготовленными другими отделами, формально не имеющими к миссионерской проблематике никакого отношения. В первую очередь здесь следует упомянуть деятельность самого многолюдного отдела, занимавшегося проблемами организации прихода. В принятом Собором Приходском уставе¹³ содержится ряд статей, посвященных религиозному просвещению населения. В новых условиях самоуправляемый приход оказался более жизнеспособной единицей, чем общечерковные миссионерские организации, а миссия на уровне прихода является более мобильной и адресной, чем мероприятие, организуемые из центра. К тому же в течение послереволюционных десятилетий приход будет единственным церковным образованием, деятельность которого признавалась советскими законами легитимной (советские законы долгое время не признавали органов Высшего церковного управления в качестве юридического субъекта, считая таковыми общины верующих, то есть приходы). Таким образом, в отличие от определения «О внутренней и внешней миссии» принятый Собором Приходской устав оказался востребованным и в советское время.

Следует упомянуть также и подготовленное Отделом о богослужении, проповедничестве и храме определение «О церковном проповедничестве»¹⁴, которое назвало церковную проповедь одной из основных обязанностей священника¹⁵. Любопытно, что при обсуждении этого определения предполагалось даже включить в печатаемый в Служебнике чин Литургии указание на место произнесения проповеди. Само собой разумеется, в новых условиях значительная часть выработанных этим определением рекомендаций оказалась невыполнимой, например, программа

издания проповеднической литературы, развитие преподавания гомилетики в духовной школе, создание специальных проповеднических братств и т.д. Однако самое главное все-таки было реализовано: проповедь стала рассматриваться как одна из важнейших обязанностей священника. В ситуации 20-30-х годов проповедь за богослужением стала чуть ли не единственной формой обращения пастыря к своей пастве. Нередко проповеди записывались и распространялись в виде рукописных и машинописных копий (проповеди отцов: Валентина Свенцицкого¹⁶, Сергея Мечева¹⁷ и др.).

Принятое Собором определение «О привлечении женщин к деятельности участию на различных поприщах церковного служения»¹⁸, давшее женщинам право занимать должности во всех благотворительных и миссионерских организациях, а также выполнять функции псаломщика, было очень актуальным в преддверии эпохи гонений, когда женщины нередко оказывались хранителями церковной традиции. Именно благодаря женщинам хоть какая-то часть детей воспитывалась и получала религиозное воспитание.

Таким образом наиболее существенные для послереволюционной ситуации миссионерские идеи обсуждались не «Отделом о внутренней и внешней миссии», а другими отделами. Это связано с тем, что Миссионерский отдел решал те проблемы, которые были поставлены предыдущей эпохой. В новых условиях эти задачи теряли свою актуальность.

7. В связи с началом гонений миссионерская деятельность отходит на второй план. Церковь решает прежде всего внутренние задачи, вынужденно сводя к минимуму контакты с внешним миром. В 20-е годы выход на нецерковную аудиторию имели в первую очередь обновленцы, поэтому именно им приходилось учиться миссионерствовать в новых условиях. Диспуты обновленческого лидера Александра Введенского с Анатолием Луначарским несомненно были событием в культурной жизни того времени. Христианская апологетика, основанная на достижениях современной науки и культуры, демонстрация той

очевидной истины, что христианство не противоречит научному знанию, было для того времени весьма действенным приемом. Само собой разумеется, таким образом проповедовали не только обновленцы. В дискуссиях 20-х годов участвовал и епископ Лука (Войно-Ясенецкий), блестящий хирург, впоследствии лауреат Сталинской премии, и Павел Флоренский. В машинописных копиях распространялись апологетические тексты протоиерея Валентина Свенцицкого¹⁹, и Л. П. Карсавина²⁰. Однако никто из них не обладал такими возможностями обращения к аудитории, какими обладали обновленцы²¹.

8. Как это ни парадоксально, но для миссии предвоенного периода основное значение имела не проповедь, а каждодневное бытовое исповедничество, проявившееся во время гонений. Более того, результатом гонений стал приход в церковь интеллигентской молодежи, которая в предреволюционные годы была далека от Церкви.

Конечно, говоря о 20-х–40-х годах, не следует преувеличивать «популярность» и «притягательную силу» гонений. Среди приходивших тогда в гонимую Церковь были те правдоискатели, которые, стремясь ко Христу, не испытывали особых симпатий к Православной Церкви, казавшейся им чем-то казенным. Для них превращение государственной Церкви в Церковь-мученицу становилось мощным стимулом для воцерковления. Среди новомучеников и исповедников XX века мы находим немало таких людей. Однако это были пусть яркие, но единицы. Молодежь в своем большинстве была далека от Церкви.

В результате государственного контроля за школами и эффективной работы пропагандистской машины быстро росло число людей, считающих официальную идеологию единственной возможной. С каждым годом за счет молодежи, получившей образование и воспитание в советских учебных заведениях, таких людей становилось все больше и больше. Они искренне верили, что арестованные клирики и миряне действительно являются врагами, шпионами и носителями всех тех отрицательных качеств, которые им приписывала пропаганда. Среди советской молодежи формировалось устойчивое представление о Церкви как о

лживой и доживающей последние дни организации. А сама информация, которую получала о Церкви прошедшая через комсомол молодежь, была не только негативной, но и весьма скучной.

Церковная проповедь среди таких людей оказывалась невозможной не только из-за государственного запрета, но и из-за отсутствия опыта миссионерских бесед в категориях, понятных советской молодежи. Пути преодоления этого миссионерского кризиса будут намечены лишь в начале 60-х годов.

Повторим еще раз. Люди внутри Церкви, конечно, осознавали, что арестованные клирики и миряне стоят в одном ряду с раннехристианскими мучениками и исповедниками. Однако это было внутрицерковным переживанием: для людей далеких от Церкви арестованные были преступниками и врагами.

9. Изменение ситуации было связано с началом массовых реабилитаций. Хотя среди реабилитированных клириков и мирян было немного, широкие слои общества стали осознавать, что не все арестованные были врагами. Возникшее в те годы независимое общественное мнение по-новому относилось к тем, кто был репрессирован советской властью. Для диссидентской культуры страдание за убеждения было одной из высших ценностей. Выросшие во внецерковной среде и с детства привыкшие относиться к религии как к уделу темных и необразованных старух, шестидесятники не могли не проникнуться уважением к тем, кто открыто исповедовал свои убеждения и был готов платить за них свободой, а то и жизнью. Если раньше (в значительной степени благодаря усилиям советской пропаганды) в сознании демократически настроенной общественности Церковь ассоциировалась в первую очередь с гонителями, то теперь общество начало понимать, что Церковь гонима.

Этот перелом, произошедший в общественном сознании где-то в 60-е годы, во многом определил дальнейшее развитие событий. Среди диссидентской молодежи возник интерес к религии (не только к православию: в те же годы появился интерес и к востоку). При этом церковные

люди с определенным недоверием относились к приходящим в храмы «мальчишкам-комсомольцам», которые хотя и живо всем интересовались, но задавали казавшиеся провокационными вопросы и оставались невероятно чужими. Существующая церковная культура не имела миссионерского характера и не была готова к диалогу. Подавляющее большинство прихожан привыкло к полуподпольному существованию и просто не понимало тех вопросов, которые ставили молодые неофиты.

10. Предстояло научиться проповедовать на языке, понятном людям, которые получили комсомольско-советское воспитание. Эти люди охотно читали распространявшиеся в самиздате исторические, социально-политические и философские тексты, но язык катехизических сочинений начала XX века оставался для них недоступен. К тому же на те вопросы, которые интересовали молодежь в 60-е годы, в литературе начала XX века не было ответов. Предстояло научиться проповедовать, опираясь на тот круг понятий, который был близок читателям самиздатовской литературы.

Первую попытку богословствования на языке самиздатовских публикаций предпринял священник Сергий Желудков. Он был одним из активных участников правозащитного движения и, по всей видимости, первым попытался объединить самиздатовскую литературную традицию с христианской проповедью. Характерно, что одна из его книг называлась «Почему и я — христианин». Само название этого труда показывало, что священник Сергий Желудков включает свое апологетическое сочинение в контекст светской культуры, полемизируя с популярной среди либеральной интеллигенции книгой Бертрана Рассела «Почему я не христианин». Отец Сергий был инициатором нескольких самиздатовских дискуссий по различным вопросам церковной жизни. Несмотря на то, что круг читателей такого рода литературы был крайне узким, эти дискуссии приучали либеральную интеллигенцию читать и писать на церковные темы. Для тех лет это было важным шагом. Без текстов отца Сергия и без того пути от марксизма (или позитивизма) к идеализму и церковности, который проделали шестидесятники, не воз-

ник бы читатель, которому уже в 70-80-е годы адресовывал свои книги Александр Мень.

Таким образом, в 60-е годы постепенно устанавливается коммуникация церковной культуры с неофициальной. Возникшая в эти годы апологетическая и катехизическая литература распространяется в самиздате, а затем и в зарубежных изданиях. Открытое распространение этих сочинений в России начинается лишь в постсоветский период. Однако периоды культурной ломки как правило приводят к стремительному устареванию миссионерских сочинений и новая эпоха опять застает нас неготовыми.

Примечания

¹ *Андреев Г. Л.* Христианская периодическая печать на русском языке 1801-1917. Библиографический указатель в трех томах. Т. II. NY, 1997. С. 50.

² В секретных сводках, которые составляли курирующие перепись сотрудники НКВД, рассказывалось, что в некоторых деревнях старухи ходили по домам и предупреждали: «Кто хочет жить, тот пусть не пишет о себе, что он верующий». Шли разговоры, что всех тех, кто не атеист, будут высылать и обложат специальным налогом. (См.: *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 186-187).

³ Это данные по всей стране, т.е. учитывающие верующих всех конфессий. 75% от этого числа называли себя православными. (См.: *Жиромская В. Б.* Указ. соч. С. 101.)

⁴ См.: *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 273-294; *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX-XX в.). М., 2001. С. 25-41.

⁵ *Яранцев-Бершадский Р. И.* Пропагандистская литература русского народничества первой половины 70-х годов XIX в. (дисс.). М. 1969. С. 19.

⁶ См.: *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 102-105.

⁷ Труды I-го всероссийского женского съезда при русском женском обществе в С.-Петербурге. 10-16 декабря 1908 г. СПб., 1909.

⁸ Жиромская В. Б. Указ. соч. С. 110.

⁹ Дело о действиях бывшего в июле и августе 1885 г. собрания преосвященных некоторых Сибирских епархий (1885-1888) РГИА, ф. 796, оп. 166, № 1553, л. 5.

¹⁰ Составлено на основе Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 1, М., 1994. С. 151-152.

¹¹ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. М., 1918. [Репринт: М. 1994]. Вып. III. С. 45-51.

¹² Следует также упомянуть подготовленный Отделом о внутренней и внешней миссии проект «Послания Собора к благовестникам Слова Божия среди инородческих племен», однако этот документ был лишь актом моральной поддержки миссионеров в трудной ситуации, а не концептуальным документом.

¹³ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. М., 1918. [Репринт: М. 1994]. Вып. III. С. 3-41.

¹⁴ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. М., 1918. [Репринт: М. 1994]. Вып. II. С. 9-12.

¹⁵ Вплоть до начала ХХ века проповедь в российских храмах была редким явлением.

¹⁶ См.: Свенцицкий Валентин, прот. Монастырь в миру. Проповеди и поучения (1921-1926). Т. 1. М., 1995.

¹⁷ См.: Проповеди священномученика иерея Сергия Мечева. — Надежда. Душеполезное чтение. Выпуск 17, Базель-Москва, 1993. С. 18-380.

¹⁸ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. М., 1918. [Репринт: М. 1994]. Вып. IV. С. 47.

¹⁹ См.: Свенцицкий Валентин, прот. Диалоги. Саратов, 1999.

²⁰ Карсавин Л. П. О сомнении, науке и вере. — Логос, № 46, Брюссель-Москва, 1988. С. 153-190.

²¹ Следует также упомянуть о всевозможных полуподпольных кружках и лекториях, существовавших в столицах вплоть до начала 30-х годов. Так например, в Москве публичные лекции по религиозно-философской проблематике регулярно читались в музее Кропоткина. См.: Артемьев М. Путь преображения. В: Путь, № 39, Июль, 1933. С. 41-43.

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

M. M. ДУНАЕВ

О ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ П. Н. КРАСНОВА

Из забвения начинает пробиваться к нам, в наше время, — творчество Петра Николаевича Краснова (1869—1947).

Он был известен долгое время как белый генерал, воевавший с большевистской властью в Гражданскую войну, после Второй мировой выданной этой власти «союзниками» и казненный ею, не простившей его давней и непримиримой вражды. Но то лишь малое знание о нем.

С ранней молодости Краснов соединил в своей судьбе две профессии — кадрового военного и литератора. Военная карьера его — не наша тема. Скажем лишь, что это был достойный воин, побеждавший и на полях Первой мировой и Гражданской войн, отмеченный многими наградами, дослужившийся до высоких чинов и до конца дней своих помышлявший о сокрушении советской власти.

Литературное призвание он осуществлял вначале как журналист, в основном военный. В этом качестве он был замечен и отмечен императором Николаем Александровичем. Затем Краснова стало все более увлекать художественное творчество, хотя, конечно, военная профессия не давала ему достаточно простора для занятий литературой. Оттого не может не поразить количество созданного писателем, хотя в своем творчестве он был очень неровен. У него есть и подлинные эстетические достижения (недаром его отметил однажды сам Бунин, заслужить одобрение которого было весьма непросто), но и провалы, неудачи, слабые образы.

Мировоззрение Краснова покоилось на четырех краеугольных камнях, кои суть: монархизм, патриотизм, привер-

--- О литературном творчестве П. Н. Краснова

женностю Православию и ярый антибольшевизм. Литературное творчество писателя эмигрантского периода было поставлено им на служение этим основополагающим началам бытия.

Оказавшись в эмиграции Краснов, как и все русские люди, доискивался причин, приведших Россию к революционной катастрофе, к большевизму. Именно это нам в его творчестве важно. В романах писателя-генерала — своего рода срез определенной части русского эмигрантского общества, с его взглядами и настроениями. Художественные достоинства творческих созданий Краснова, разный их строй, характеры и их психологическая разработка и т.д. — не должны, разумеется, оставаться в полном небрежении при разговоре о нем, но до времени оставим то в стороне, поскольку в полноте своей наследие писателя остается еще малодоступным для отечественного читателя. Поэтому проследим прежде всего, *как* ответил Краснов на важнейшие вопросы времени, на проклятые русские вопросы: кто виноват и что делать? При этом не обязательно читать все созданное им — достаточно на первых порах задержать внимание на трилогии, состоящей из романов «Largo» (1930), «Выпашь» (1931), «Подвиг» (1932). Здесь писатель сумел выразить свое понимание совершившегося.

Действие трилогии начинается в России в предреволюционные годы, затем переносится на фронты мировой войны, в революцию, в первые годы советской жизни, в эмигрантское существование русских людей. И главное здесь — это осмысление исторической трагедии нации, страны. Не станем утверждать правоту или неправоту автора, а просто выделим его мнение как факт русской эмигрантской жизни между двумя мировыми войнами — что само по себе важно при исследовании этого во многом еще неведомого, малоизученного бытия части русского народа.

Один из сквозных персонажей трилогии казачий офицер Кудумцев так разъясняет свое постижение времени главному герою, Петру Ранцеву (разговор идет незадолго до начала мировой войны), и, кажется, сам автор близок к тому же мнению:

Теперь, Петр Сергеевич, хуже всяких Средних веков. Теперь материализм наш бог. Теперь мошенники и негодяи первые люди. Их боятся и им служат <...> Народ подлец стал. Честный-то человек ему вроде какого-то слизняка или сопляка кажется. Он его не уважает. А мошеннику — первый почет. А если мошенник еще и во фраке, да банк имеет или редактор газеты — так ему и президенты ручку пожимают (*Выпашь*, 49)¹.

Истоки того автор узрел вполне определенные. В первом романе трилогии он как одну из сюжетных линий использовал известное «дело Бейлиса», лишь изменив в нем имена участников. Для Краснова это «дело» было предвестием того, что распространилось после революции по всей русской земле. В самом отношении передового русского общества, либеральной интеллигенции, к «делу Бейлиса» писатель видел выявившую себя слабость национального духа, уступившего напору чуждой враждебной силы.

И причиною важнейшею Краснов называет не само существование злой чуждости, но оскудение собственных сил нации:

Я считаю дряблым и бессильным русский народ. Святая Русь! Где же она святая? <...> Чего же ожидать от такого народа? Где его глубокая вера? Где его страшная любовь и молитва к Богу? Народ охладел к вере. Он опустился до материализма. Мученики его не трогают. Такой народ можно двинуть на погром... На самоубийство... На революцию... Но на подвиг?.. Никогда! (*Largo*, 80).

Эти слова, слишком жестокие по отношению к народу, произносит второстепенный персонаж, но и за ним — авторское сочувствие, авторское согласие, ибо подобная мысль слишком часто повторяется на страницах трилогии: в неравнодушных, тяжких раздумьях многих героев.

В интеллигенции же русской он видит гнусненькое прихихиковывание (он называет его «интеллигентским хи-хи-хи») при виде всякой подлости, совершаемой врагами народа.

О литературном творчестве П. Н. Краснова

Вообще нужно заметить, что художественные произведения Краснова — это прежде всего возможность для автора прямо выразить свое отношение к бытию. Собственно, высказывания его героев суть части большого монолога самого писателя, в котором он осуществляет свою возможность высказаться без обиняков и до конца. За исключением немногих персонажей, явно автору не симпатичных, о чем он всегда дает знать читателям, между словами героев и его собственными воззрениями нет никакого различия — это у Краснова ощущается бессомненно.

Вот одно из безрадостных ощущений главного героя:

«Христиане... Православные... Их когда-то учили любви, способной душу свою положить за ближнего, а вот пришло это гнусное, все отрицающее, подлое “хи-хи-хи”, и куда девалась вера и любовь? Как легко они сменились злобою и ненавистью?»

Холодно и страшно было от этих мыслей. За Россию страшно. «Что со всею великой Россией, если она окажется во власти этих людей, у которых ничего не было святого?» (Выпашь, 291).

Вера оскудела — в том и беда.

Такое оскудение веры, по убежденности автора, совершается не без влияния рационалистического напора человеческого самомнения, питаемого позитивистским научным мышлением. Писатель создает обобщающий образ передового интеллигента-мыслителя, некоего Стасского, который аттестуется в обществе как «друг Льва Толстого» и «первый ум России», — соединение того и другого *качества* симптоматично. Вот характернейшее рассуждение этого господина:

Мы образованные теперь люди! Почему на западе отошли от Христа, и чем культурнее страна, чем выше в ней просвещение — тем меньше в ней верующих людей. На что мне Бог и Христос, когда я так легко, просто и удобно могу обойтись и без Них? И даже мне без Них гораздо свободнее. Они мне никак не нужны... Никак... Я могу всего достигнуть своим собственным

умом, и библейские сказки о сотворении мира мне кажутся дикими. <...> Нонешняя-то жизнь... По воздуху, батенька мой, летаем, как птицы. — Нонешняя-то жизнь с ее социальной наукой, так осложнившаяся, требует уже иной, а не простой христианской морали... Она, жизнь-то эта, где все так перепуталось и перемешалось, предъявляет нам еще и интеллектуальнейшие задачи, которых Христос не знал и до которых Тому, Кого вы называете Господом Богом, нет никакого касательства... (Largo, 33-34).

Здесь полный и пошлый набор гуманистической премудрости: от претензии обойтись без Бога и все постигнуть собственным умом до утверждения «устарелости» христианства перед социальной наукой и техническими достижениями.

Такие люди имеют странную непостижимую власть над умами, но непостижимость эта лишь внешняя, для автора все достаточно прозрачно и несомненно:

Стасский... стариk... урод... с какими странными и резкими обо всем суждениями, — а посмотрите, какой везде успех! Женщины благоговеют перед ним, министры с ним считаются. Его боятся. Он масон... Не в этом, конечно, дело... <...> Его слушают... Дерзновение его чарует, и среди молодежи у него множество поклонников. Первый ум России! <...> Стасский в своем страшном дерзновении точно знал нечто большее, чем знают люди. Он что-то предвидел, а главное, у него не было ничего святого. Теперь такой наступает, видно, век, когда не святые влекут за собою. А те, кто отрицают святость и не признает Бога. Век сатаны и антихриста (Largo, 47).

Сравним с мыслью Достоевского: «Коли нет ничего святого, то можно делать всякую мерзость» (25, 237). В этих словах раскрывается и смысл того стремления к свободе без Бога, которую так вожделеет Стасский, и те, обобщенным художественным осмыслением кого он стал.

Заглядывая в более глубокие пласти истории, Краснов обращает внимание на отвратительную для него фигуру Герцена, разворачавшего русское сознание:

О литературном творчестве П. Н. Краснова

В Герцене <...> проявились черты ростовщика, и русского, скорее даже московского, дикого барина-самодура и строптивца <...> Его злость, вздорная страсть и... барская строптивость <...> жадность к земным благам, цеплянье за деньги, неразборчивость в средствах для достижения цели, и русское барское самомнение и самовлюбленность. <...> Герцен всегда окружен отчаянными проходимцами. Он знает, что они проходимцы и жулики, но не может без них <...> нужна свита, «окружение» из льстецов и паразитов, чтобы фигурировать перед ними. <...> Когда Николай I умер, и весть о том дошла до Лондона, Герцен предался буйному ликованию, чуть не пustился в пляс от радости. Устроил банкет, созвал друзей и на банкете купались в шампанском <...> А когда та же весть о смерти государя дошла до Полунина в Сибирь, этот чисто русский декабрист разрыдался и стал твердить: «Умер великий государь! Какое горе для России!..» Вот вам два мировоззрения тех же декабристов! (Largo, 150-151).

Вину людей, подобных Герцену (и его единомышленников, и тех, кого он воспитал), Краснов видит в сознательном искажении русской истории — а это чрезмерно способствовало развращению русских умов, внушало отвращение ко всему, что только могло укрепить нацию:

История уже не зеркало былой жизни народов, но орудие для достижения определенной цели. Свои и иностранные историки — исследователи, большую частью братья масонского ордена, по каким-то особо раскопанным документам, якобы никому, кроме них неизвестным, преподносят свои выводы и разоблачения... Гадкие по большей части выводы и мерзкие разоблачения. Толпа это любит. Толпа награждает за это рукоплесканиями. Толпа платит за это. <...> Да и меценат, из масонской ложи, найдется, чтобы существенно поблагодарить за это... На их мельницу вода — убить национальную гордость, подавить любовь к Отечеству!.. И — ярлыки, ярлыки на липкой смоле, клейкие, гадкие и жгучие! Россия — татары!.. Азия!.. <...> Ведь это все равно, как если бы, опи-

сывая, скажем, Зимний дворец и Эрмитаж, мы описали бы только помойные да выгребные ямы, не коснувшись ни зал, ни картин, ни мрамора, ни бронзы, ни вечной гармонии красоты... Это новый подход к истории. Подход — патологический. И это нужно для того, чтобы уничтожить Россию руками самого русского народа... Вали ее — гнилую!.. (Largo, 166-167).

Насадителей и осуществителей враждебных идей Краснов находит в масонах:

Масонство от диавола и основание его ложь. <...> Оно вербует себе безответных рабов и распоряжается ими, когда и как пожелает. Оно в нужную минуту посадит на верхи российские или своих верных, испытанных и на все способных братьев, или ничтожество без воли и ума. Когда нужно, оно и деньги этим ничтожествам даст. Помните у Достоевского в «Идиоте» сказано: «Деньги тем всего подлее и ненавистнее, что они даже таланты дают. И будут давать до скончания мира»... Оно, опираясь на газеты, раздуает ничтожества в гении, окружит их ореолом, и через них, им послушных, проведет все, что ему только будет нужно... <...>

За благостными и такими невинными масонскими ширкулями, треугольниками, кожаными фартуками сверкает страшная, единственная пятинечная звезда, та самая звезда, что блестит на шапках красноармейцев, что сияет всюду и везде в большевистском мире, и что скрывает за собою великую ложь. Масонство желает войти в Россию невинными русскими, христианскими ложами, а когда войдет и утвердится, когда окрепнет, тогда покажет свое страшное сатанинское лицо, но изгонять масонов будет гораздо труднее, чем не пустить их. Тогда для наставления русских лож приедет брат из Великого Востока и потребует того, что будет выгодно кому угодно, но не русским. Тогда продолжится порабощение русского народа <...> но только это будет уже покрепче, чем при большевиках. <...>

Масонство — правильная пирамида, и пирамида всемирная, и кто на верхушке этой пирамиды? Вы знаете? Вы скажете, что не знаете, вы скажете, что это не так. И скажете, пожалуй, правду. То, что закрыто для мудрых —

О литературном творчестве П. Н. Краснова

то открыл Господь простым и смиренным. На верхушке <...> Золотой телец!.. Сам сатана! (Выпашь, 486-488).

Важно, что в конце обширного монолога, из которого здесь приведены лишь немногие выдержки, произнесший его персонаж, сам увлекавшийся некогда масонством, прямо указывает на собственную прежнюю ошибку, утверждая в противовес своим оставленнымисканиям — подлинную истину:

Да дело-то в том, что я искал истину, а и забыл, что Христос-то ведь Пилату ответил, и я даже наизусть Его слова-то помню, а тут вздумал искать истину у масонов... Ах и чудак, право чудак!.. Бить таких надо. <...> Так ведь Христос-то прямо говорит: «Я на то родился и пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине, всякий, кто от истины, слушает гласа Моего». Уж кажется, яснее ясного!.. А Пилат-то, ах и дурной же! спрашивает: «Что есть истина?»... Ну будто не понял!.. В вере Христовой только и истина... И другой никакой быть не может... (Выпашь, 490-491).

Краснов касается здесь, отметим, важнейшей проблемы интеллигентского сознания — рассудочной потребности искать истину. Именно это становится причиной не только заблуждений, но и бед — и отдельного человека, и нации: искание истины. Истину искать бессмысленно, ибо она уже дана. Смысл в том, чтобы осуществлять следование Истине. Поиск лишь отвращает от того.

Этого не желала знать русская интеллигенция в гордыне своей. Но нежелание следовать Богом данной Истине есть служение греху. Недаром говорит своей барыне-интеллигентке ее бывшая горничная, простая деревенская девушка, когда былая благополучная жизнь осталась в прошлом: «Вы жили?.. Нет, барыня, то не жизнь была, а один великий грех» («Выпашь», 519).

Бот это-то и становится причиной предательства своего народа русскою интеллигенцией, в чем обвиняет ее Краснов.

Интеллигенция, *часть* нации, ее интеллект, обладая *частным* же, обособленным и разорванным сознанием,

породила и понятие партийности, то есть *частности* общественной жизни, то есть стремления отстоять чьи-то *частные* интересы, порою нарушающие и даже разрушающие интересы общие.

Партия — partie — <...> это была *часть*. Часть, не слагавшаяся в целое, но противоборствующая целому и это целое и стройное разрушавшая на части <...> Россия была едина. В ней все были — русскими <...> Это было то великое целое — Россия, что покрывало все части.

Партия стремилась это разрушить. Все равно какая... Даже монархическая. В монархии не могло быть монархической партии — она была ненужной... просто — лишней, ибо вся Россия — монархия. Быть в партии значило перестать служить Государю и повиноваться его законам, но служить партии, по ее законам и приказам. Это было двоевластие — это разрушало целость России <...>

Партия была враждебна России, и быть в ней значило идти против России (Largo, 161).

Обособленность партийного сознания основывалась на безверии, на отсутствии единой скрепляющей все мысли; и совокупно с безверием партийность порождала и революционные вожделения.

Носитель революционной идеологии, одновременно преступник и блудник, так раскрывает в первом романе трилогии суть своих убеждений:

Награда и возмездие в будущей жизни?.. Да не хочу я этого — этой будущей жизни просто-таки нет... Я это знаю... Мне это сказала наука. Ткань сложилась и ткань разрушилась... Так вот пожалуйте — награду и возмездие здесь... сейчас... завтра... сегодня... Так просто. Ты был богат... ты хорошо кутил, имел рысаков... машины. Тебя любили женщины, а я ночевал в Вяземской лавре... Меня ели клопы и вши, и я с завистью смотрел на черствую корку... А о любви я и думать не смел... В будущей жизни?.. Да я в нее не верю... Мне подавай в этой... Отсюда простой лозунг — «грабь награбленное!» (Largo, 263).

О литературном творчестве П. Н. Краснова

А ведь примерно то же утверждал несколько ранее интеллигент-резонер Стасский, хотя и не дошел до крайности вывода. Вот откуда исходили все идеи, разрушавшие сознание.

Безверие проявилось в процитированном монологе откровенно. *Лазарь* взбунтовался против *богача* (Лк. 16:19-21). Взбунтовался, ибо утратил веру и отбросил все заповеди и установления веры, дал волю зависти и темным инстинктам. Вера говорила ему: не укради. Безверие внушило: грабь. Обрести достойное место в жизни иным путем подобные люди просто неспособны.

Питательная среда для таких вожделений — люмпенство.

Пролетарии — это бездельники прежде всего. Люди никогда ничего не имевшие, никогда ничего не заработавшие, ни во что не верящие... Это люди — без веры, без отечества, без семьи. В этом их страшная сила. У них нет никакого сдерживающего начала. А замашки иногда... Жутко сказать какие... (Largo, 276).

Пролетарии для Краснова, как видим, вовсе не работники-мастеровые, не труженики, но лодыри и бездари, горьковские бояки, не имеющие прежде всего подлинных ценностей в душе. Такие люди и впрямь не знают отечества, поверх всех заповедей и границ они ощущают свое родство с близкими им по духу подобными же исповедниками безверия и обладателями психологии паразитов и преступников.

Они рвутся к власти, чтобы осуществить свои вожделения, но из-за собственной неразвитости будут просто обмануты все теми же врагами России.

Диктатуры пролетариата никогда не будет, но будет диктатура над пролетариатом. Но так как пролетариат ни на что хорошее толкнуть нельзя, — его будут толкать на разрушение. На разрушение христианской веры, государства, семьи... Им будут править враги России (Largo, 278).

Персонифицированы эти враги для Краснова большевиками и фигурую их вождя:

Дунаев М. М.

...Как посмотрел я на Ленина с его отвратительной ухмылочкой, то и понял я, что тут ничего для народа. Это самая что ни на есть в мире пакость, вот она и будет править и помыкать (Выпашь, 267).

Наиболее проницательные русские, по Краснову, задолго прозревают и методы осуществления этой власти:

Один мой знакомый исправник <...> самым наисерьезным образом предсказывал, что, если только да революция разразится <...> молодые папирошки, пальтошники и пуговишники немедленно организуют великую революционную инквизицию и примутся повсеместно устраивать ужасные революционные застенки, где русским офицерам будут выкальывать глаза и забивать спички под ноги! Ха-ха! (Largo, 152-153).

Организованные же после революции концлагеря становятся осуществлением таких предвидений:

Это было совершенное подобие ада. Никакая фантазия не могла выдумать более совершенных мучений для человека. Сам дьявол смущился бы от совершенства человеческой подлости и гнусности, от смеси жестокости и наглости, изобретенных большевиками для своих каторжан (Подвиг, 393).

Но и Запад не может быть противопоставлен большевицкому аду, потому что западная цивилизация есть такое же богоотступничество, но в более прикрытой форме. Поэтому Западу большевизм родствен по духу, поэтому западные интеллектуалы не могут сочувствовать трагедии русского народа. Ибо если на Западе и нет того откровенного богооборчества, которое откровенно в советской России, то там есть «еще худшее, игнорирование, забвение Бога, отрицание надобности в Нем, в Его помощи. Наука все объясняла, наука до всего дошла и все собою покрывала» («Подвиг», 315).

Полезно сопоставить с рассуждениями на эту тему у Н.А.Бердяева:

О литературном творчестве П. Н. Краснова

Русский религиозный человек сознает, что перед лицом Божьим европейский буржуа не лучше, чем русский коммунист. И не может русский человек хотеть, чтобы на место коммуниста пришел европейский буржуа².

Краснов многажды повторяет: западное богоотступничество хуже откровенного богооборчества большевистской власти, опаснее. Цивилизация губит жизнь, ибо поклонилась золотому тельцу, отвергнув все законы и заповеди, кроме стремления к наживе и земному процветанию. Она отгородилась от Бога своей наукой и в Боге усмотрела помеху для своей свободы.

Символом буржуазной пошлости становится в finale «Выпаша» некое «небесное знамение», когда некая летящая свысока красная точка-звезда разрывается и превращается в огромную, «кровавыми буквами» выписанную рекламу: «Покупайте химические продукты в Е.С.Х.П.» («Выпашь», 570).

Где искать опоры в этом всеобщем аду?

Краснову казалось, что и часть Церкви отступила от правды: «...как-то слишком непротивленчески примирилась она с советской властью. Она не проклинала ее, не анафематствовала» («Выпашь», 390).

Но вера остается все же живою в народе русском.

Описывая страшные гонения, обрученные большевиками на православную веру, писатель высказывает свое убеждение: «Возвращались времена преподобного Сергия. В темной ночи горели яркие светочки народной веры. <...> Теплилась православная вера, как уголь под слоем золы, укрывалась, пряталась и вдруг вспыхивала ярким пламенем, опаляя мучителей, вызывая на подражание» («Выпашь», 522-523).

Краснов описывает поразительный случай торжества веры в народе (вероятно, слышанный им как передаваемое изустно предание):

Пал Гдов, и семнадцать деревень было сожжено коммунистами. На Рождество обыскивали по избам и отбирали хлеб. Расстреляли опять многих священников и бывших военных. И тех, кто оставался верным своим

духовным отцам, замучили и убили. Одного мальчика, девяти лет, сына убитого крестьянина, вытащили голым на снег в мороз и требовали, чтобы он отрекся от Бога. Мальчик, дрожа от страха и холода, твердил: «Тятька верил в Бога, и я верую. Тятьку замучили, и меня замучаете, а от Боженьки не уйду... Отпустите меня. Матка ждет меня. Я один у нее. Она с голода померт, если меня не станет». — «Скажи, что не веруешь», — кричали коммунисты и били его по голой спине и по голове, так что кровь показалась на снегу. — «Где Бог твой, если матка и ты голодаете?». Но мальчик держал ручку, сложив пальцы, как для крестного знамения, смотрел на небо и все время повторял: «Бог мой, помоги мне! Тятька не сдался и я не сдамся». Один коммунист махнул рукой и ушел. Другой выстрелил, но мальчик остался невредим. Он пошел было прочь, но сейчас же вернулся. Мальчик, заливаясь слезами, стал на колени и, простирая руки к небу, громко кричал: «Боженька, спаси меня от них, или возьми меня к Себе». Вдруг раздался выстрел и коммунист замертво упал... Это тот, другой, коммунист, потрясенный глубокой верой ребенка, сам прозрел душой и, не допустив дальнейших испытаний ребенка, убил своего товарища. Взяв в руки окровавленного мальчика и со слезами укрывая его полами своей шинели от мороза, он принес его к матери, помог ей согреть и отходить и, опустившись на колени перед пустым углом, где раньше были образа, долго молился и каялся. Он стал помогать женщине в ее работах. Но когда слух об этом дошел до «властей», они бежали из той деревни, но крестьяне твердо верят, что они спасутся и что Бог за такую веру мальчика не оставит их...

Не одолевали врата адова Божию Церковь (Выпашь, 523-524).

«...Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее...» (Мф. 16:18).

Суды над верующими Краснов осмыслияет как осуществление евангельского пророчества:

Повторялись сцены того, что было девятнадцать веков тому назад. Тогда судили Праведника, Сына Божия,

О литературном творчестве П. Н. Краснова

и не знали, за что судили. Тогда <...> судили бедного сына плотника, учителя, ходившего и проповедывавшего любовь между людьми. Теперь судили Его учеников, бедных крестьян, призывавших людей во имя Того, Кто принял крестную смерть за людей, к покаянию и любви... (Выпашь, 529).

«Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас...» (Мф. 24:9).

«Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15:20).

Даже на Западе не угасает окончательно понимание истины. Простой старик-француз говорит убежденно главному герою:

Без веры?.. Без Бога?.. Когда не будет веры, не будет Бога — не станет и Франции... (Подвиг, 213).

Однако не судьба Франции прежде всего заботит русского писателя. Он болеет душою за родную землю. И вот эта-то земля представляется ему истощившейся и требующей отдыха. Писатель находит символ, который становится названием второго романа трилогии — *выпашь*. Объяснение этому непривычному словудается в романе:

Это выпаханное, усталое поле. Оно перестало родить. <...> Оно запустело, поросло сорнями травами. Оно было переработано и потому переутомлено (Выпашь, 10-11).

И там же вопрос: «Не выпахиваем ли мы Россию?» («Выпашь», 235).

Наблюдения и размышления Краснова невеселы. Усталость, *выпаханность* народа он замечает жестоко. Вот символическая сцена:

Зашел в Казанский собор. Идет богослужение. Влево, перед чудотворной иконой, прямо костром горят свечи и лампадка теплится в драгоценном хрустале. Толпа народа. Я думаю, сот несколько человек было. Чинно, благостно все. В толпе есть офицеры... Может быть, и солдаты были. Все — верующие, русские люди. И вдруг шумно, с хохотом <...> вваливается человек двенадцать интеллигентной молодежи. Студенты, гимназисты, ну и... дев-

чонки с ними какие-то. В шапках... Растолкали толпу... Идут прямо к иконе. И какой-то в шапке, лохматый, кудри до плечь <...> по бархатом обитым ступенькам к лампаде... и раскурил папиросу... И толпа ахнула... И никто, понимаешь, никто не вытолкнул их в шею, морды им не набил. А девица, курсистка что ли какая, так звонко засмеялась — «хи-хи-хи». Когда я выходил из собора, я слышал в толпе говорили: «Если Сама Владычица не заступилась за Себя, что же мы, грешные люди, могли сделать?» Ты понимаешь, что это паршивое «хи-хи-хи» великую веру шатает... (Выпашь, 72).

Вера неуничтожима, но в большинстве народа она шатается — вот вывод автора трилогии.

Шатания веры привели народ и к расшатанности семьи — *малой Церкви*. Это еще одна боль писателя: там, в России, социализация жизни разрушает и уничтожает семью.

Весь смысл жизни — в семье. От семьи — Родина — и в ней все. Замыкается круг... Но это было. Не так давно — но это уже прошедшее. <...> Семья и религия спасали человека от самого себя и выручали во всякой беде, даже в самой смерти утешали. Теперь, когда не стало семьи... когда веры становится все меньше, что же осталось?.. Нужен гашиш! нужен опиум... Вот откуда этот бешеный городской ритм жизни, эти громадные листы газет с никому не нужными статьями, которые забываются через пять минут после прочтения <...> Вот откуда это метание по кинематографам и танцулькам, чтобы только забыться... (Выпашь, 125-127).

И поэтому лишенный подлинной основы молодой русский человек, входя в жизнь, легко поддается тому советскому воспитанию, которое призвано изуродовать его душу. Вот образцы пошлостей, выдаваемых за конечную мудрость жизни, что уже успела усвоить в советской школе русская молодежь:

Он из советской школы второй ступени знал, что отец и мать — только физиологические понятия, и на

О литературном творчестве П. Н. Краснова

родственные чувства гражданину нового, послевоенного, века с высоколетящего аэроплана наплевать <...> То, что у человека нет никакой души, что все его движения и помыслы легко могут быть объяснены и истолкованы с медицинской точки зрения — все это было еще в ранние годы пребывания в советской школе второй ступени им хорошо усвоено (Подвиг, 18).

Или еще рассуждение:

Национализм и патриотизм, — рубила Леночки, — чувства, заслуживающие презрения. Я знаю народ... Кажется, повидала его достаточно. В школе кругом меня все были дети народа. Народ не интересуется величием своей Родины. Короли и буржуи выдумали это совсем ненужное слово. Будущее — это интернационал... Нам с высокого дерева плевать на исторические традиции, на красоту и на религию... Все это продукция прежней болезненной сентиментальности... Вы, дядя, давали мне читать Тургенева. Я его не понимаю... Один вздор. И Пушкин вздор... (Подвиг, 71).

Развращение русского народа совершалось весьма успешно.

То, что переживала Россия, Краснов воспринимал как Божью кару:

Если был Господь — наложил Он наказующую руку на Русскую землю. За охлаждение к вере, за равнодушие к пролитой христианской крови... (Largo, 185).

Охватывая единым взором Россию, страшно видит писатель ее судьбу:

Кажется, такой ужас был всеми пережит, так ясно показал Господь, что такое Россия без царя, что давно пора было бы всем объединиться и искать этого царя, но нет — никакого единения, никакого согласия не было между этими несчастными, травимыми врагом и судьбою людьми. Каждый брел, пробивая свою тропу сквозь колючий кустарник не русских партий, сквозь топи марксизма, социализма и анархизма, в ту ловушку, что поставили ему масоны. <...>

Дунаев М. М.

Страдания России и страдания русских в стране, покорившейся сатане во образе коммунистов, и страдания русских в «белых» армиях среди предательства и измены были так велики, что мировая история не знает им равных, и только в Библии можно прочитать о такой же жестокой мести и издевательстве <...> (Выпашь, 283-284).

Основа русского народа — крестьянство. Но и деревня является для Краснова вид печальный:

Бедные деревни, избы без стекол, где в окнах соломой или бумагой заменены выбитые шишки, порушенные огорожи ободранных садов, испытые горем и голodom лица старых, источенные пороком, пьянством лица молодых — везде матерная ругань, щегольство грубостью, озорством, визг гармоники, пьяные частушки, красные тряпки над избою клубом-читальней и везде среди развала, крика, шума и возни, рабий страх, готовность предать, убить, защищая свою шкуру. Дикая была деревня (Выпашь, 524).

И вот кажется: нет России, она исчезла:

Ее нет, вы понимаете, это выдумать надо: нет России!.. Слышите, ни России, ни русских нет, есть — Советы и есть советские... (Подвиг, 443).

Осмысляя прошлое и настояще Русской земли, народа, Краснов не пытается все свалить только на врагов-развратителей, но трезво сознает и собственную русскую вину за совершившееся: виновны сами тем, что, слабея верою, поддались соблазну.

И все же автор трилогии не может не надеяться на изменение судьбы Родины к лучшему. Залог того он видит в существовании тех не видимых на поверхности житейской суэты работников, совершивших народного дела, которых немало и какие трудятся ради России в самой России, пусть временно и советской:

Есть подвижники. Это не Содом, где не нашлось ни одного праведника. Тут их многие миллионы. Вы и

О литературном творчестве П. Н. Краснова

представить не можете, какие святые, чистые люди, подлинные христиане живут в Советском Союзе, какие пламенные патриоты... Они неслышно и невидимо подготовляют спасение России. Какие есть матери. Потихоньку они учат детей вере в Бога и любви ко старой нашей России... (Подвиг, 458).

Однако это лишь тот *камень*, на котором можно начать сооружение будущего русского дома. Это опора в грядущей борьбе. Какова же сама борьба, кто станет осуществлять ее? Не имея для себя основы в реальности, Краснов прибегнул к научной фантастике. Он и прежде имел как писатель опыты в этом жанре, теперь попытался соединить свои мечты о будущем России с надеждою на сверхтехническую оснащенность борьбы за нее. Этой теме уделена большая часть романа «Подвиг».

Среди центральных персонажей трилогии — гениальный инженер Долле. Собственные изобретения он объединяет с открытиями собранных им по всему свету гениальных же ученых, сочувствующих русской идеи. Небольшая армия патриотов-добровольцев оснащается в результате таковых усилий столь мощным оружием, что ему не в силах противостоять ни одна армия, тем более большевистская. Благодаря тем же изобретениям борцы с большевизмом вносят хаос в действия советской власти, дезорганизовывают все усилия «комиссаров», наносят им политический и экономический урон во всем мире, несмотря на активную поддержку, какую буржуазный Запад оказывает этой катанинской власти (родственной самому Западу). В конце романа Долле погибает, жертвуя собою ради победы русского воинства. Но воинство, опираясь на поддержку здоровых сил внутри самой России, ведет близкую к успеху войну с оплотом мирового зла.

Окончательный исход этой войны еще не ясен. Автор прибегает к приему открытого финала: каждый волен додумать конец согласно своим представлениям о творящейся истории.

Так хочется порою принять желаемое за действительное! Но сама эта фантастическая условность не может удовлетворить читателя: здесь ощущается художественная фальшь. Фантастика допустима в несколько отвле-

ченном облике, но сопряжение ее с конкретнейшей исторической реальностью неплодотворно. Конечно, можно победить большевиков с помощью невиданного оружия в измышленном мире — только и оружия того нет, и большевики в мире невыдуманном целы и невредимы.

Утопия Краснова оборачивается художественным поражением автора.

Тем более что к его идеалам примешиваются чужеродные для русского сознания черты.

Так, кандидат в спасители России Долле уповаает прежде всего на силу своего гения, своих усилий, на навязывание миру собственной воли. Он сторонник мощной власти, которая не знает сомнений в утверждении дела, которому служит. (Характерно, что император Николай Александрович упрекается героем Краснова именно в недостатке твердой воли: должно было просто тут же повесить тех, кто прибыл принуждать царя к отречению.)

Долле уверен: надо заставить всех понять русское горе и не поддерживать большевиков в их злодействах. Методы для достижения такой цели у него не вызывают сомнения: «Надо ударить по больному месту и так, чтобы все восчувствовали» (*«Выпашь»*, 567). Способы *удара* ему также ясны: «Надо ударить... удущивыми газами... тысячами убитых в рабочих кварталах больших городов, тысячами отравленных в богатых первокласснейших отелях... Нужно сказать: если вы не понимаете, что вы должны помочь России освободиться от большевиков, мы заставим вас это понять... Мы объявили Золотому Тельцу войну прежде всего...» (*«Выпашь»*, 569).

Признаемся, что методы выбраны изуверские. Да и чем это лучше большевиков, также не щадивших ни рабочих кварталов, ни русских деревень? По сути, Долле уповаает на методы примитивного массового террора, столь нагло проявляющегося на рубеже XX—XXI веков. Краснов по-своему опередил время, не более. Можно сказать: идеология терроризма, какую выразил герой Краснова без обиняков, истекает из отчаяния автора, не видящего иного выхода из русской трагедии. Но отчаяние — плохой подсказчик. Отчаяние — крайняя степень *уныния*, а оно, по

О литературном творчестве П. Н. Краснова

святоотеческому слову, есть *услада дьявола*. Дьявол же дьявольское и присоветует.

Долле ощущает себя и своих помощников своего рода сверхчеловеками, которые только и способны изменить ход истории. Правда, в людской гениальности он усматривает «силу Божию», которую нужно употребить в борьбе против сатаны. Во главе всего дела должен стоять Вождь, являющийся исполнителем воли Господней на земле. Этот Вождь, по мысли Долле, обязан быть «верующим без компромиссов», но, нужно признать, своеобразным в своих действиях: «Он должен советоваться с Богом, как это делал Моисей, и свято исполнять волю Божью... Не молебны, не чудотворные иконы, не долгие моления — все это для толпы, для масс... Вождю — короткая, но какая глубокая! — молитва утром и днем перед началом всякого дела. Мысленно, про себя... молниеносно... Отправить в бесконечную высь, к Престолу Господню короткую как бы волну молитвы и получить успокоительный ответ, дарующий уверенность...» («Подвиг», 132).

Нетрудно заметить, что Вождь — человек нецерковный («все это для толпы»), но некоторый мистик высшей категории, не нуждающийся при общении с Богом ни в каких посредниках. Но с кем он станет общаться по истине? Откуда уверенность, что именно с Господом? (Сравнение с Моисеем здесь явно неправомерно: *Исход* совершился при особых обстоятельствах, когда еще не было Церкви Христовой.) И все более одолевает сомнение: откуда будет получать Вождь «успокоительные ответы» на свои краткие обособленные молитвы? Тут прямой путь к сатанизму.

Опору Вождю Долле мыслит обрести прежде всего в категории людей, которая составлена по принципу именно «сверхчеловечности» («Подвиг», 136). Поэтому, несмотря на все рассуждения о следовании воле Божией, Краснов скорее упирает на сверхволю людей, способных повлиять на движение исторического потока.

Долле избирает для себя псевдоним «капитан Немо» — с явной оглядкой на Жюля Верна (так называл себя некий принц Дакар, организовавший борьбу за освобождение Индии от поработителей-англичан). Но образ выбран, ка-

жется, неудачно. Ибо вместо реальной силы на борьбу с большевиком встает *Никто*. Тут, помимо воли автора, возникает соблазн усмотреть в имени инфернальный символ.

Православные устои героев Краснова ослабляются еще одним сомнительным мотивом.

Во втором романе («Выпашь») главный герой трилогии, ротмистр Петр Ранцев, оказывается волею обстоятельств в некоем буддийском монастыре, где излечивается «канбо-ламой» (то есть монастырским настоятелем) от тяжких ран. Во время долгих бесед с монахом, хорошо знающим жизнь и в России, и в Европе, Ранцев выслушивает долгие «богословские» наставления, не находящие, кажется, отторжения в его сознании. Поучения буддиста, помимо справедливых осуждений Запада как оплота безбожия, содержат сентенции о единстве всех религий в общей для мира истине.

Бог един, и понятие о Боге одно у всех народов и во всех верованиях, — говорил канбо-лама. <...> Вы верите: Бог един, но троичен в лицах: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Не то же ли и в вере, проповеданной Буддой и установленной Цзонкавой... Будда имел три тела — три лица. Два тела духовных и третье «превращенное». Первое духовное тело Будды: Будда «сам в себе». Бесформенное, вечное, самосущее, все собою наполняющее, абсолютное бытие, покоящееся в мире извечной пустоты: «нирване». Все в Нем и ничего без Него. Бог-Отец... («Выпашь», 348).

Ну и так далее...

Конечно, для православного богословия подобные хитросплетения не представляют никакой сложности и отвергнуть их нетрудно. Положения отдельных религий, изложенные в общей форме, могут показаться весьма сходными, стоит же вникнуть в их внутреннюю суть, как сходство тут же исчезает. Но для неискушенного кавалериста Ранцева (как, вероятно, и для самого автора) все говоримое канбо-ламой весьма правдоподобно. Так в фундамент православной веры подсыпается опасный для его устойчивости песочек чужеверия.

О литературном творчестве П. Н. Краснова

В поисках союзников для борьбы с большевизмом Краснов находит одного из таковых в итальянском фашизме. Он прямо отвергает декларированное сходство фашизма с коммунизмом, а затем, сопоставляя «Заповеди фашизма» с «Заветами Суворова», указывает на полное их совпадение («Подвиг», 468-470).

Вероятно, именно это привело Краснова в годы Второй мировой войны к сотрудничеству с Гитлером (при всем различии между собственно фашизмом и гитлеровским нацизмом). Будучи непримиримым врагом большевиков, атаман с радостью воспринял нападение Германии на Советский Союз и со временем принял руководство казачьими войсками, созданными на оккупированных русских территориях. Он не отождествлял большевицкую власть с русским народом. Борьбу с Красной Армией и партизанами, в которой участвовал Краснов, он сознавал как борьбу с чуждой русскому народу властью, как борьбу не *против* народа, но *за* народ. «Хоть с чертом, но против большевиков» — девиз старого атамана.

Можно вспомнить, что в романе «Выпашь» на предложение заключить союз с масонами против большевиков один из персонажей закричал:

Нет, ваше превосходительство, нельзя с дьяволом идти спасать Россию. Нельзя веру православную освобождать при помощи сатаны. Нет мира между Христом и Велиаром (Выпашь, 489).

Очевидно: если масонство для Краснова — несомненный католицизм, то в гитлеризме он, кажется, того не усматривал.

Нужно понять: здесь трагедия не только Краснова, но и многих русских людей. Эта трагическая коллизия позднее будет осмысливаться нашей литературою (Солженицын, Астафьев...): так нераздельны оказались борьба с большевиками и борьба с народом, с Россией. В Красной Армии ведь воевали русские люди за Родину свою, тем самым спасая и жестокую власть над собою. Борьба с большевиками оборачивалась и борьбой с русским народом.

Краснов не смог выпутаться из создавшихся противоречий. Все кончилось тем, что вражеская для него власть

сумела ему отомстить: в январе 1947 года, выданный прежде англичанами, генерал был казнен во дворе Лефортовской тюрьмы. Перед казнью он сказал допущенному к нему родственнику: «Что бы ни случилось не смей возненавидеть Россию. Не она, не русский народ виновники всеобщих страданий». До последнего дыхания он сохранил свое разделение народа и власти.

Писатель и генерал, казачий атаман Краснов любил Россию. Не будучи искушен в тонкостях богословских, он мог податься чуждым соблазнам. Погруженный в историческую стихию нелегкого своего времени, он подвергся трагической безысходности обреченной на поражение борьбы, он начал мечтать о чуждых народу методах достижения свободы. Это повод не для осуждения, но для извлечения урока каждым, кто неравнодушен к вере и к русскому началу.

Литературное творчество П. Н. Краснова еще ждет своего полного исследования и осмысления. Здесь мы коснулись лишь одной его особенности: попытались проследить, как часть русских людей восприняла испытания, жестоко пережитые народом и страной.

Примечания

¹ Здесь и далее ссылки на трилогию П. Н. Краснова даются непосредственно в тексте с указанием в круглых скобках названия романа и страницы по изданиям: *Largo*. Paris, 1930; *Выпашь*. Paris, 1931; *Подвиг*. Paris, 1932.

² Новое средневековье. В: *Бердяев Николай*. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 1. С. 454.

E. P. БОРОВСКАЯ

**РОЖДЕСТВЕНСКИЙ РАССКАЗ А. П. ЧЕХОВА
«ВАНЬКА»**

В русской литературе есть жанр рождественского рассказа. Особенность его состоит в том, что текст приурочен к празднованию Рождества Христова. Рождественские рассказы специально создавались и печатались в дореволюционных журналах в декабрьских выпусках. Эти журналы отличались приверженностью к церковному календарю, и целые полосы отводились под рисунки и рассказы, посвященные религиозным праздникам Рождества, Пасхи и др. Подобные журналы ориентировались на демократического читателя, не вышедшего за рамки «бытового православия». Рождественские рассказы предназначались для семейного чтения, когда разные поколения собирались долгими зимними вечерами в гостиной, готовили украшения для елки, подарки друзьям и знакомым к празднику, а кто-нибудь читал вслух. Традиция рождественского рассказа проявила себя в XIX веке, а самые яркие образцы этого жанра создавались в конце XIX—начале XX века. Вспоминаются рассказы Л. Андреева «Ангелочек» (1899), А. Ремизова «Святой вечер» (1905) и «Рождество» (1919), Ив. Бунина «Безумный художник» (1921), позднее рассказы И. Шмелева «Рождество в Москве» (1942-1945) и главы из «Богомолья» и др. Обращение к теме Рождества связано, очевидно, с ощущени-

Автор — канд. филолог. наук, доц. каф. Отечественной и зарубежной филологии педагогического факультета Московского городского педагогического университета. Является автором более 30 научных работ.

ем переходности эпохи, которой оказался созвучен заложенный в самом празднике мотив кризиса, перехода, соединения жизни и смерти.

Рождественский рассказ существует не только во время христианского праздника, с которым связан. Многие тексты, написанные к Рождеству, заняли достойное место в истории русской литературы и читаются вне праздника. При вневременной ценности они сохраняют основные жанровые признаки рождественского рассказа. Это такие черты, как отнесенность описанного по времени к Рождеству, описание звезды или звездного неба, напоминающие Вифлеемскую Звезду, наличие множества земных чудес, напоминающих Вифлеемское Чудо, напоминание о заповедях Христа, наконец, в рождественском рассказе «живут» праведные герои, выполняющие заповеди, за что получают награду в finale. Такие черты прежде всего называют исследователи жанра.

Антон Павлович Чехов (1860-1904) был человеком религиозным, хотя в его письмах этот вопрос не выглядит столь однозначным. Широко известны его слова из письма литератору И. Л. Леонтьеву (Щеглову) от 9 марта 1892 года: «Я получил в детстве религиозное образование и такое же воспитание — с церковным пением, с чтением апостола и кафизм в церкви, с исправным посещением утрени, с обязанностью помогать в алтаре и звонить на колокольне. И что же? Когда я теперь вспоминаю о своем детстве, то оно представляется мне довольно мрачным, религии у меня теперь нет. Знаете, когда, бывало, я и два моих брата среди церкви пели трио «Да исправится» или же «Архангельский глас», на нас все смотрели с умилением и завидовали моим родителям, мы же в это время чувствовали себя маленькими каторжниками¹. Разумеется, к словам «религии у меня теперь нет» следует относиться с известной осторожностью. Известно, что отец писателя Павел Егорович Чехов требовал от детей не только чтения богослужебных текстов и дома, и в лавке, в которой с юных лет трудились его сыновья, но и посещения всех богослужений, например, утренней и поздней Литургии по праздничным дням. И только такой образ жизни считался в семье единственным возможным.

Многие исследователи биографии писателя обращают внимание на то, что религиозное воспитание детей в семье Чеховых было более чем неудачное и неизбежно должно было привести к обратному эффекту, что и подтверждается в воспоминаниях братьев писателя². Как пишет автор художественной биографии писателя Борис Константинович Зайцев, «неужели поэт, <который уже в детстве должен был внутри будущего гениального писателя Чехова жить>, этот поэт так уж всегда равнодушно слушал и исполнял «Иже херувимы» или «Черног Твой вижду»? <...> этого мы не знаем. А что в Чехове под внешним жило и внутреннее, иногда вовсе на внешнее и похожее, это увидим еще, всматриваясь в его жизнь и писание, сличая внешнее, отвечавшее серой эпохе, с тем внутренним, чего, может быть, сознательный Чехов, врач, наблюдатель, пытавшийся наукой заменить религию, и сам не очень-то понимал»³.

Сергий Булгаков писал о Чехове: «В произведениях Чехова ярко отразилось это русское искание веры, тоска по высшем смысле жизни, мятущееся беспокойство русской души и ее больная совесть»⁴. По мнению исследователя П. Бицилли, от «лучших вещей» Чехова исходит «теплый, ровный свет «бытового» русского православия»⁵. Кстати, Антон Чехов в гимназические годы был лучшим учеником Закона Божьего, а преподаватель протоиерей Федор Покровский очень любил Антона Павловича», будущий врач и писатель даже собирался поступать в духовную академию⁶. Как бы то ни было, писатель проявлял интерес к богословию на протяжении всей жизни, а в его библиотеке была подборка книг духовного содержания⁷.

Есть и «оценка» религиозности писателя священнослужителями. Так, Священник М.М. Степанов в 1913 году говорил о том, что Чехов «близко и детально знал весь церковный и духовный строй православия», что он «не бросил ни одного резкого отзыва о духовенстве!». Другой священник, И. К. Гладкий, в своей работе 1917 года о творчестве писателя подтвердил это мнение. А третий, Н. Стойков, говорил о внутреннем противоречии в душе Чехова: привитая культурой «бацилла религиозного нигилизма» боролась в ней с верой, но «Чехов скоро начи-

нает убеждаться, что наука и культура бессильны переродить человека и сделать его счастливым». Это приводит к «разладу между его интеллигентски мыслящим умом и порывами христиански воспитанного сердца» (1915)⁸.

В творчестве А. П. Чехова, человека религиозного, немало произведений, отражающих богослужебный годовой цикл⁹. Это рождественские рассказы «В рождественскую ночь» (1883), «То была она» (1886), «Сон» (1885), пасхальные «Верба» (1883), «Святою ночью» (1886), «На страстной неделе» (1887), «Студент» (1894), «Архиерей» (1902). Вопрос о степени воцерковленности писателя можно понимать по-разному. Гораздо важнее то, что в его произведениях на разных уровнях — темы, идеи, образов, деталей — отразилось христианское мировоззрение автора.

Интересен рассказ А. П. Чехова «Ванька» как пример рождественского рассказа. Традиционно в школьной практике этот рассказ в данном ряду даже не упомянут (если учитель и отваживается в условиях современной школы говорить о традиции рождественского рассказа вообще). Кстати, рассказ «Ванька» был в числе пятнадцати «первосортных» отмечен Л. Н. Толстым.

Прочтем рассказ внимательно и попробуем выяснить, правы ли мы, называя рассказ «Ванька» рождественским. Какие черты «впишут» рассказ в контекст Рождества?

«Подсказка» содержится в дате публикации. Впервые рассказ «Ванька» был появился в «Петербургской газете» за 1886 год 25 декабря в отделе «Рождественские рассказы».

Прежде всего, в рассказе «Ванька» оказываются рядом два плана — реальное и бытийное. С самого начала задается время — ночь перед Рождеством. Первое предложение дает ложную посылку: «Ванька Жуков, девятилетний мальчик, отанный три месяца назад в ученье к сапожнику Аляхину, в ночь под Рождество не ложился спать»¹⁰. Продолжением должен был следовать рассказ о том, как Ванька вместе с семьей сапожника идет в церковь на Богослужение, но Ваньке известно, что такая ситуация невозможна. Таким образом, первое предложение при ложной посылке дает называние героя по имени,

возрасту, обозначен период «учения» в его жизни, указан и «текущий момент» — ночь перед Рождеством. Это позволяет рассматривать все описанное в рассказе включенным в контекст Рождества.

С самого начала дается план реальный, бытийное явлено в бытовом. В интерьере просматриваются два плана, которые просуществуют на протяжении всего произведения: «Прежде чем вывести первую букву, он (Ванька. — Б. Е.) <...> оглянулся на двери и окна, покосился на темный образ, <...> и прерывисто вздохнул. Бумага лежала на скамье, а сам он стоял перед скамьей на коленях <...> Ванька перевел глаза на темное окно, в котором мелькало отражение его свечки». В этом отрывке реальный бытовой план — мальчик в полутемках пишет на коленях письмо, потому что так удобнее (стол и находящаяся рядом лавка, скорее всего, рассчитаны на взрослых людей, маленькому Ваньке несподручно писать сидя за столом). Бытийный план — ребенок, стоящий на коленях перед образом со свечой, как это происходит во время молитвы, изливает свои страдания единственному невидимому защитнику и утешителю. Не сознавая, Ванька делает то, что и большинство людей, находящихся в эту минуту в церкви — просит о защите, помощи и спасении.

Реальные детали Чехова необычны, о символическом плане, заключенном в них, говорил и Андрей Белый в статье «Чехов»: писатель «смотрел и видел. Его символы тоньше, прозрачнее, менее преднамеренны», чем в творчестве Метерлинка, с произведениями которого Белый сравнивает тексты Чехова, и продолжает, — его символы «вросли в жизнь, без остатка воплотились в реальном»¹¹. Чехов как будто «“невольно”, по-символистски проникает в “иное”» — замечает А. Белый¹². Исследователь И. Г. Минералова в связи с другим произведением Чехова отмечает «настойчивое стремление» писателя «изображать <...> одни и те же предметы и явления с двух точек зрения: возвышенно-поэтической и реально-прозаической, давая им сразу и переносное и прямое осмысление»¹³. И эта слияность реального плана и символического (в терминологии А. Белого) с подробным «выписыванием» плана реального часто мешает различить план символический.

В начале рассказа оказываются «зарифмованными» две детали — «темный образ» и «темное окно, в котором мелькало отражение <...> свечки». Здесь важно объединение образа (иконы) и окна. Икона здесь имеет «общие черты» с окном: ограниченность рамой (оклад или киот и оконная рама); цвет, обозначенный эпитетом «темный»; проницаемость. Последнее качество требует пояснения. Икона в религиозном понимании является средством общения человека с миром Божественным. Так, размышляя о заложенном в иконе смысле, Л. А. Успенский в книге «Богословие иконы» пишет: «Бог нисходит и открывается человеку, человек отвечает, восходя к Богу, сообразуя свою жизнь с полученным Откровением»¹⁴. Продолжает эту мысль Н. Тарабукин в работе «Смысл иконы», замечая, что через икону «верующий общается с Первообразным и приобретает благодать»¹⁵. Значит, не к иконе обращается верующий, не к изображенным Богу или святому, а к ним самим. Икона — знак иного мира, «инобытия». Икона «не зов, а путь», — продолжает Н. Тарабукин¹⁶. Рассуждая об «обратной перспективе» иконы¹⁷, Л. А. Успенский говорит: путь духовного восхождения исходит «из одной лишь точки, из глубины нашего сердца, той точки, начиная с которой вся наша перспектива должна стать обратной»¹⁸. «Обратная перспектива» проясняет намеренную «рифмовку» в тексте иконы и окна: это «отверстия», через которые не герой (Ванька) смотрит на мир, а мироздание или Бог смотрит на Ваньку, т.е. он в фокусе зрения из «инобытия». Тогда и письмо, и все сказанное героем может быть воспринято, т.к. где-то есть невидимый воспринимающий, чей «взгляд» сфокусирован на ребенке, на его сердце. Окно и дверь как связь с пространством мира фигурируют и в живописном жанре интерьера. Только дверь, на которую «путливо» оглядывается Ванька — связь с миром людей, а окно подобно иконе.

При таком объединении окна и иконы иначе может быть понят эпитет «темный», возможны синонимы «несведущий», «незнающий», «неизвестный», «непонятный», «смуглый», наконец, «слепой». Этот синонимический ряд можно было бы отнести и к характеристике внутреннего состо-

Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька»

яния Ваньки: герой «не видит», что молится. В этом смысле внутренней слепоты показателен пример из произведения И. Шмелева «Неупиваемая чаша», в котором герой-художник Илья Шаронов изображает на иконе «Страшный Суд» язычников (т.е. людей, еще не пришедших сознательно к вере, для которых еще не открылась истина) слепыми, а отцов церкви — поводырями слепых. В Евангелии читаем «Я свет пришел в мир, чтобы всякий вे- рующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 8:12). Темнота, слепота физическая и слепота духовная оказываются тесно связанными, слово «темный» характеризует восприятие Ваньки. Чеховский герой не видит, что само письмо его и вся обстановка создания письма напоминают молитву.

Таким образом, описанная в рассказе ситуация с бытовыми подробностями является примером того, как реальное в произведении «портретирует» бытийное, это возможно при условии, что главный герой — ребенок.

Характерно для рождественского рассказа и *пространство* произведения. Реальное действие происходит в замкнутом помещении комнаты, в которой Ванька сочиняет письмо. Он выходит на улицу в finale рассказа, но видит только щель почтового ящика. Вместе с тем, там за окном — весь огромный мир, который воображает себе Ванька, а письма из почтовых ящиков «развозятся по всей земле на почтовых тройках» (курсив наш. — Б. Е.). Видим противопоставление чужого дома, в котором находится одинокий Ванька, всему миру, который празднует Рождество.

Реальный мир комнаты вмещает в себя характерное для святочного рассказа противопоставление *света и тьмы*.

Обстановка комнаты (интерьер) прописана лишь в общих чертах: икона, окно, полки с колодками, шкаф, лавка. Эпитетом «темный» наделены лишь образ и окно, других эпитетов нет, значит, нет и указаний на качества предметов. Стоящая в центре зрительной картины свеча делает ненужными подробности окружающего интерьера: они тонут в темноте. Это описание темной комнаты со свечой в центре напоминает другую сцену: Соня Мармеладова в своей каморке читает Раскольникову Евангелие при свече (Ф. М. Достоевский). Здесь так же «границы»

комнаты «как бы размываются движением света от колеблющегося пламени свечи»¹⁹.

Другое дело возникающие у Ваньки в воображении картины. Они ярки и разнообразны. Здесь есть тот же *темный* («ночь темна»), на фоне которого видны «белые крыши» деревни, очевидно, белого (молочного) цвета «струйки дыма, идущие из труб», деревья, «посеребренные инем», белые сугробы, ярко-красные окна деревенской церкви. Есть обозначение *света* — «весело мигающие звезды» и «Млечный Путь, вырисовывающийся так ясно, как будто его перед праздником помыли и потерли снегом», т.е. молочно-белого света. Ванька вспоминает *Каштанку*, кличка которой тоже заключает в себе обозначение цвета. И мечтает Ванька о гостинце — золоченом орехе, который дедушка должен спрятать в зеленый сундучок.

Противопоставлены тьма дома, где находится Ванька, и свет (свеча, воображаемый героям мир с серебряным инем).

В пейзаже Святой ночью заключена картина мироздания, причем пространство охвачено в масштабах мистерии: соположены мир дольний и горний. Перед читателем открывается панорама: от детализированной картины нюхающих табак людей и собак до описания звездного неба, от жанровой сценки до монументального полотна. При этом два мира — дольний и горний — соединены деталью, которая передает вектор движения снизу вверх. Это струйки дыма, идущие от труб, очевидно, вверх, т.к. ясно, что стоит сильный мороз (дедушка «притопывает валенками», «пожимается от холода», воздух «тих, прозрачен и свеж», на небе ясно различимы звезды, а деревня видна вплоть до крыш домов). Таким образом, струйки дыма фиксируют общую устремленность движения снизу от земли вверх, к миру Божественному, организуют своеобразную вертикаль. «Небо и земля днесъ пророчески да возвеселятся, ангелы и пророцы духовно да торжествуют, яко Бог во плоти явися сущим во тьме и сени седящим, рождейся от Девы»²⁰ — говорится в рождественских стихирах. Рассказ Чехова вмещает в себя и праздничное противопоставление тьмы и света, и соединение в пейзаже земли и неба.

Общая картина — природа «соучастует» тому веселью, которое переживают люди в Рождественскую ночь, что передается в тексте олицетворениями (Млечный путь «вырисовывается», «как будто его перед праздником *помыли и потерли снегом*», курсив наш). О смысле праздника и активном участии природы в событиях религиозной истории читаем: «Земля, готовящаяся к принятию Богомладенца Христа, становится для нас небом»²¹. То есть и в этом аспекте рассказ вписывается в контекст религиозного переживания.

Обратим внимание на грамматику текста. В этом рассказе использованы, казалось бы, не сочетаемые в одном тексте временные формы. Интересно, что в finale рассказа форма настоящего времени использована вместо формы будущего времени, будущее мыслится как настоящее: Ванька видит во сне, как «на печи *сидит* дед, свесив босые ноги, и *читает* письмо кухаркам...». Около печи *ходит* Вьюн и *вертит* хвостом». Сознание Ваньки в сновидении «выдает» желаемое за действительное в буквальном смысле слова (если мы прочитываем реалистический план текста), что отражается в глагольных формах финала.

Обобщая наблюдения, сделанные над использованием форм глагола, сделаем вывод. Настоящим оказывается момент Рождества, та радость, которую переживает весь мир, включая воображаемого дедушку, кухарку, природу, собак. При этом осознавать причину веселья совсем не обязательно. И это же чувство радости посещает Ваньку в finale. Вот почему автор выбирает героя, не искушенного в логических построениях, не ученого и не священника или монаха²². Важна неосознанная вера ребенка в чудо, в *спасение*, которая сближает переживания Ваньки с чаяниями верующего человека на Рождество, когда приходит в мир Спаситель. Кроме того, использование в тексте, казалось бы, несочетаемых грамматических временных форм и замена одной формы другой («смешение» временных форм) вполне соответствует празднику Рождества: как отмечается в «Настольной книге священнослужителя», «сочетание будущего времени в кондаке с настоящим в икосе не случайно — оно создает впечат-

ление стремительного движения времени, наполненного вечностью»²³.

При многофункциональности в этом рассказе грамматической категории времени, религиозный смысл, очевидно, присутствует.

В тексте рассказа явлены и традиционные для религиозной литературы мифологемы пути и дома. И Ванька, и дедушка — в чужих домах, они путники. Путь представлен в конкретном образе Млечного пути, который соединяет, во-первых, на расстоянии Москву, где находится Ванька, и деревню, где дедушка; во-вторых, может являться продолжением струек дыма, устремленных снизу вверх, в небеса, как бы их общим продолжением, как путь человечества к Богу. Мотив пути в русской культуре в целом имеет «особый сокровенный смысл», поскольку дорога воспринималась в связи с христианским представлением о земной жизни как пути в вечность.

Герой святочного рассказа — наивный ребенок. Это может быть напоминанием слов из Евангелия «Истинно говорю вам: кто не примет царства Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10:15). Именно праздник Рождества показывает возможные пути спасения и отношения человека к Спасителю. «Это — путь простодушных и чистых сердцем вифлеемских пастырей, путь мудрых волхвов и, наконец, праведного Иосифа, у которого он начинается с «бури помышлений сумнительных»²⁴. Здесь путь чистого сердцем, может быть, не сознающего свои шаги человека, ребенка.

При описании Ваньки не один раз подчеркнуты черты детские. В письме Ваньки очевидно неразделение мира окружающего на первостепенные по важности явления и второстепенные. Его пронзительные слова о том, что «нету никакой возможности, просто смерть одна» оказываются в одном ряду с «открытиями» московской жизни о не злых собаках и чудесных рыболовных лавках, где продаются «крючки прямо с леской». Желание получить новогодний подарок (золотой орех) выглядит детским. Наивны и его представления о мире: зная теоретически о том, что письма «развозятся по всей земле», Ванька точно представляет только два населенных пункта — деревню, где

Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька»

вырос, и город, где находится «в учениках». Этот наивный детский взгляд отразился и в адресе письма «на деревню дедушке»²⁵.

Важно, что Ванька никого не обвиняет в сложившейся ситуации, он лишь просит о помощи и защите единственного родного человека, дедушку. Этот ребенок, повторимся, не сознавая того, воссоздает атмосферу молитвы — икона, единение, вздох, свеча как символ горения веры и символ жизни человеческой.

Жанр письма дедушке включает в себя составляющие молитвенного обращения человека к Богу — прямое обращение, жалобы, просьбу об избавлении от бед, молитву и помочь ближним как форму благодарности за исполнение просьбы молящегося («буду Богу молиться» и «буду <...> табак тереть»).

Кроме того, в тексте явлен религиозный опыт ребенка: он хорошо осознает, что пишет в Рождество, он поздравляет с праздником дедушку в самом начале своего письма; сравнивая Москву с родной деревней, он замечает, что «со звездой тут ребята не ходят и на клирос петь никого не пущают». Последнее замечание косвенно указывает на то, что девятилетний Ванька, как и сам автор А. П. Чехов, имел опыт певчего в родном храме, на клирос которого «пущали». «Неосознанная молитва» ребенка и ее воздействие на душу человека как бы иллюстрируют слова христианского проповедника Тертуллиана о том, что «душа по природе своей христианка». Речь идет не только о Ваньке. «Всякий человек у Чехова, — пишет литературовед А. Г. Бочаров, — это сочетание индивидуальных черт и некоего экзистенциального универсального ядра, которое, собственно, и составляет его суть» (22). Имя героя — Ванька, т.е. Иван, Иоанн — наверное, самое распространенное на Руси имя, особенно среди крестьян, оно совмещает религиозное и фольклорное начала, что переводит обобщение образа главного героя на более высокий уровень.

В центре образной системы рассказа — Ванька, что подтверждается и названием произведения. Ванька образует пару с другим образом — дедушкой Константином Макарычем. Они связаны как адресант и адресат письма,

они два родных человека и странники. Все остальные в жизни сироты Ваньки — люди случайные. Ольга Игнатьевна Живарева, барышня, у которой работала мать Ваньки горничной, кормила его леденцами и «от нечего делать выучила его читать, писать, считать до ста и даже танцевать кадриль», а после смерти матери «сиротку Ваньку спровадили в людскую кухню к деду, а из кухни в Москву, к сапожнику Аляхину». Фамилия господ Живаревых может быть прочитана в ряду других вариантов и какозвучная слову «живодеры». Хозяйка дома, где живет Ванька, и ее ребенок даже не названы по имени, они вместе с подмастерьями и самим сапожником, который ничему Ваньку не учит, образуют массу издевающихся над ребенком людей. Даже упоминание в Рождественскую ночь младенца в люльке не прибавляет ничего положительного семье Аляхиных: этот ребенок один из них и, как кажется Ваньке, усложняет его и без того тяжелую жизнь. Примечательна фамилия сапожника, образованная, вероятно, от слова «аля» — окрика на овец или свиней. Аляхин воспринимается мальчиком как источник окриков и бесчеловечного отношения, он обращается с учеником как с домашними животными. Все происходящее с Ванькой в доме сапожника Аляхина — побои, окрики, насмешки подмастерьев, которые посыпают Ваньку в кабак за водкой и «велят красть у хозяев огурцы» — череда испытаний на его пути²⁶.

Детали Млечный путь, рождественская елка, золотой орех, зеленый сундучок, мотив рыбной ловли и др. представляются не случайными в тексте, соответствуют жанру рождественского рассказа и «работают» на общую идею произведения.

Млечный путь — очевидна связь с мlekопитательством, что естественно для праздника, связанного с рождением младенца, здесь Богомладенца.

Рождественская елка, золотой орех (желаемый подарок) и *зеленый сундучок* для хранения самого ценного — непременные атрибуты праздника. При этом в средневековой традиции орех «олицетворяет Иисуса Христа; <...> орех — вместилище трех добродетелей и трех даров Господних: масла, света и жизненной энергии»²⁷. Эта сим-

Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька»

волика, не обязательная для православной традиции, однако, поддержана эпитетом «золотой», который в православии однозначно связан с Божественной природой и с благодатью Божьей (вспомним золотые нимбы и золотой фон на иконах). Так или иначе, золотой орех для мальчика — воплощение его мечты, драгоценный и необычный плод. Достаточно вспомнить сказки, в которых встречается орех — в первую очередь это рождественская сказка «Щелкунчик и Мышиный король» Э. Т. А. Гофмана (орех кракатук), сказка Г.-Х. Андерсена «Дюймовочка» (постель Дюймовочки была сделана из половинки скорлупы грецкого ореха), А. С. Пушкина «Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди» (...белка песенки поет / Да орешки все грызет, / А орешки не простые, / Все скорлупки золотые, / Ядра — чистый изумруд...). Традиционно ореховая скорлупа используется и в святочных гаданиях как символ человеческой жизни. Сундучок имеет смысл вместилища самого дорогого, что есть у человека (ср. хрустальный гроб, жизнь (смерть) Кощея Бессмертного в сказках, наконец, ясли). Зеленый цвет сундучка, вероятнее всего, символизирует жизнь. Рождественская елка и подарки с нее как дары судьбы, определяющие дальнейшую жизнь человека, есть в рассказе А. П. Чехова «Елка» (1884).

Особое место в рассказе занимает христианский мотив рыбной ловли. Упоминаются рыбы в тексте дважды: первый раз это пресловутая селедка, чьей «мордой» хозяйка Ваньке «начала в харю тыкать»; а второй раз речь идет о лавке, где «крючки продаются прямо с леской и на всякую рыбу, очень стоящие, даже такой есть один крючок, что пудового сома удержит». Обратим внимание именно на мотив рыбной ловли во втором случае. Известно, что Иисуса Христа иногда называют в ранней христианской литературе «Рыбой», а христиан — «рыбаками»²⁸. Примечательно, что упоминание рыбной ловли включено в предложение «со звездой тут ребята не ходят и на клирос петь никого не пущают», а дальше речь идет о чудесной лавке. Части предложения связаны, вероятно, ассоциативной связью, характерной для детского сознания

и речи. Неизвестно, какова цепочка ассоциаций Ваньки, вероятнее всего, через клирос церкви, которая находится недалеко от реки, или через компанию товарищей, которые зимой «ходили со звездой», а летом — на рыбную ловлю. Для текста оказывается более важной ассоциативная связь в сознании читателя клироса церкви с мотивом рыбной ловли, обретающим религиозный подтекст.

Сложна для анализа композиция рассказа. Перед читателем письмо, включенное в рамку созданной автором ситуации (от описания обстановки в начале и в конце рассказа до ремарок типа «Ванька покривил рот, потер своим черным кулаком глаза и всхлипнул»), перебиваетя вставными картинами воспоминаний Ваньки или его «мечтаний» — тех картин, которые встают перед его мысленным взором. Можно было бы обозначить жанр этого произведения своеобразным «рассказом (письмом) в рассказе с отступлениями». Почему недостаточно одного письма? Потому что главное даже не то, что написано, а *процесс* письма. Важны переживания героя и изменения внутреннего мира Ваньки, что подчеркнуто и в названии рассказа (возможные варианты названия «Жизнь в учениках», «Письмо» и т.п. не будут соответствовать идее рассказа), и в неопределенности адреса получателя. Святочное «перерождение» души героя в эту ночь происходит: теперь, после письма, у него есть *надежда* на спасение, и он уснул, «убаюканный сладкими надеждами».

Своеобразная подмена действительности сном есть в другом «рождественском» рассказе А. П. Чехова «Сон» (1885). Именно Рождество является тем праздником, когда происходят «события «невероятные и даже фантастические»²⁹, что привело к печальному финалу для героя-оценщика в ссудной кассе: все имущество оценщик раздал в рождественскую ночь беднякам, думая, что происходящее — сон, но «суд принял сон за действительность и осудил» героя. Эта грань сна и реальности, когда в Рождественскую ночь возможна подмена одного другим, позволяет говорить о том, что в finale рассказа «Ванька» явлено чудо — Ванька переносится в желанный ему мир (таково и религиозное понимание сна, видения). Исследователи даже называют последний абзац сном-ви-

Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька»

дением. Строго говоря, в рождественских рассказах «Сон» и «Ванька» чудо связано, во-первых, со сном, а во-вторых, с изменениями в душе героя (эмоциональное в «Ваньке» и нравственное через искупление грехов в «Сне»). Возможна такая трактовка: этот сон в финале рассказа, а главное, сопутствующее ему состояние души героя и есть «результатирующая», «чудо» Рождественской ночи.

Эти изменения в душе героя соответствует смыслу праздника Рождества, который дает надежду людям на спасение.

Таким образом, в рассказе «Ванька» реальный бытовой план смыкается с бытийным, а процесс написания письма родному человеку, отнесенный во времени на Святую ночь, приобретает смысл молитвы, и чудо обретения радости, надежды, совершается. Подробности «детского» восприятия вносят юмористическую ноту в текст рассказа, что не мешает, однако, разворачиванию плана бытийного, прием позволяет читателю по-новому увидеть ситуацию и пережить *умиление*. Оригинальное авторское понимание жанра не противоречит попытке отнести этот текст к рождественским рассказам, он существует в рамках религиозного мироощущения и так может быть осознан читателями в полной мере.

Примечания

¹ Полн. собр. соч. и писем. М., 1944-1951.

² См. различные издания книги «Чехов в воспоминаниях современников».

³ Зайцев Б. К. Жуковский. Жизнь Тургенева. Чехов. Литературные биографии. М., 1994. С. 364.

⁴ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. Киев, 1905. С. 9.

⁵ Биццли П. Чехов. В: Числа (Р.). 1930. № 1. С. 168.

⁶ К. Н. На родине Чехова. В: Русские ведомости. 1914. № 151. 2 июля. С. 3.

⁷ Там же.

⁸ Мнения священнослужителей приводятся по книге, в которой даны ссылки на труднодоступные и не доступные вовсю работы: Собенников А.С. «Между «есть Бог» и «нет Бога»...». Иркутск, 1997. С. 13-15.

⁹ О религиозном образовании А.П. Чехова и его участии в жизни Церкви см. подборку материала в книге: Чехов А.П. В сумерках. М., 1986. С. 543-545; Чехов в воспоминаниях современников. М., 1986 и др. Вопрос подробно рассмотрен в книге Собенникова А.С. «Между «есть Бог» и «нет Бога»...». Иркутск, 1997.

¹⁰ Здесь и далее рассказ «Ванька» цит. по изданию: Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем. В 30-ти т. Т. 5. М., 1976.

¹¹ Белый А. Чехов. В: *Его же. Символизм как миропонимание*. М., 1994. С. 374.

¹² Белый А. Вишневый сад. В: *Его же. Луг зеленый*. М., 1911. С. 45.

¹³ Минералова И. Г. Указ. изд. С. 174.

¹⁴ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Издательство Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии, б/г. С. 154.

¹⁵ Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 2001. С. 82.

¹⁶ Там же. С. 81.

¹⁷ См. подробнее: Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. В этой работе находим сравнение иконы и окна. С. 64.

¹⁸ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. С. 145.

¹⁹ Третьяков Н. Н. образ в искусстве. Основы композиции. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001. С. 111-112.

²⁰ Настольная книга священнослужителя. Том 1. М., 1992. С. 476. Курсив наш.

²¹ Там же. С. 472. Курсив наш.

²² Ср. рассказ «Святою ночью» А. П. Чехова с героем-монахом)

²³ Там же. С. 473.

²⁴ Там же. С. 475.

²⁵ Этот адрес в советском литературоведении оценивали как проявление «неверного» и «неадекватного» понимания «трудящимся человеком» своего положения. См.: Катаев В. Б. Проза Чехова: проблемы интерпретации. М., 1979. С. 47-59).

²⁶ Этот вывод нивелирует опасения авторов методических рекомендаций для школ: «нам страшно за Ваньку: неужели его сумеют испортить?» (Кутузов А. Г. и др. Как войти в мир литературы. 5 класс. Методические рекомендации для учителя. М., 2000. С. 76). Так вопрос не ставится в произведении. Речь идет об испытаниях для Ваньки, а не о том, что

Рождественский рассказ А. П. Чехова «Ванька»

подмастерья сознательно пытаются испортить мальчика. Очевидно в свете его переживаний, что Ваньке *никогда* не будут в радость ни хождение за водкой, ни кражи огурцов.

²⁷ См., например: Жюльен Надя. Словарь символов. Иллюстрированный справочник. Б/м. 2000.

²⁸ См., например, «Мифы народов мира». Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М., 1998 и др.

²⁹ Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем. Т. 5. С. 152.

