

№ 1 (26) 2004



# Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Митрополит Смоленский и Калининградский*  
**КИРИЛЛ**  
РОССИЯ И ПРАВОСЛАВНЫЙ  
МИР
- *Архиепископ Афинский и всея Эллады*  
**ХРИСТОДУЛ**  
ЖИЗНЬ — ДАР БОЖИЙ.  
БОГОСЛОВИЕ И БИОЭТИКА
- *Епископ Венский и Австрийский*  
**ИЛАРИОН**  
ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 ГОДОВ  
И ИМЯСЛАВИЕ
- *Ирина ЯЗЫКОВА*  
ИКОНА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

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

*Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ*

# ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

**№ 1 (26) 2004**

Журнал издается Отделом внешних церковных связей  
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован  
в Министерстве печати и информации  
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

---

---

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

Главный редактор:  
*Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*

Заместитель главного редактора:  
*Священник Александр Макаров*

Члены редакционной коллегии:  
*Епископ Иларион (Алфеев)*  
*Протопресвитер Виталий Боровой*  
*Протоиерей Николай Балашов*  
*Протоиерей Всеволод Чаплин*  
*Священник Александр Абрамов*  
*А. С. Бувеский*  
*С. Н. Говорун*

Ответственный секретарь:  
*М. В. Первушин*

Выпускающий редактор:  
*Диакон Илия Соловьев*

**Адрес редакции:**

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22  
Отдел внешних церковных связей  
Редакция журнала «Церковь и время»

Тел.: +7-095-955-67-53, факс: +7-095-230-26-19,  
электронный адрес: [cs@mospatr.ru](mailto:cs@mospatr.ru)

---

---

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

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

|                                                                                         |   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|---|
| <i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i><br>Россия и православный мир..... | 5 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|---|

### БОГОСЛОВИЕ

|                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Архиепископ Афинский и всея Эллады Христодул</i><br>Жизнь — дар Божий. Богословие и биоэтика..... | 17 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Ксения Кончаревич</i><br>Дискуссии о богослужебном языке<br>в Сербской Православной Церкви..... | 29 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| <i>И. К. Языкова</i><br>Икона в современном мире..... | 53 |
|-------------------------------------------------------|----|

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| <i>А. С. Десницкий</i><br>Библия и читатель XXI века..... | 92 |
|-----------------------------------------------------------|----|

### **XI Конференция в Бозе, Италия, 18-20 сентября 2003 года «ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917-1918 ГОДОВ»**

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i><br>Поместный Собор 1917–1918 годов<br>и имяславие..... | 117 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Протоиерей Владислав Цыпин</i><br>Вопрос о епархиальном управлении<br>на Поместном Соборе 1917–1918 годов..... | 156 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*Диакон Илия Соловьев*

Собор и Патриарх.

Дискуссия о Высшем Церковном Управлении.....168

*А. К. Светозарский*

Поместный Собор и октябрьский переворот

в Москве.....181

*А. Г. Кравецкий*

Новое развитие миссионерства.....198

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

*В. В. Бурега*

Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение  
в Закарпатье первой половины 1920-х годов.....214

## ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

---

*Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*

### **РОССИЯ И ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР\***

В течение двух дней работы VIII Всемирного Русского Народного Собора нам предстоит разговор о взаимоотношениях России и православного мира. Впервые в России, может быть, за последние сто лет эта тема будет главным предметом обсуждения в столь представительном собрании, не будет преувеличением, если скажу, — собрании общенационального уровня. Ведь наш Собор сегодня объединил в зале Московской Духовной академии и высокопоставленных политиков различных уровней, и церковных иерархов, людей науки и культуры, общественных деятелей, и наших соотечественников из-за рубежа. Особенно важно, что наши заседания будут проходить при участии представителей Поместных Православных Церквей и посольств стран православной традиции.

Почему же мы обращаемся к этой теме только сейчас, хотя Всемирный Русский Народный Собор существует уже 10 лет? Почему мы раньше не выносили на соборное обсуждение эту тему, несмотря на то, что в церковных кругах интерес к ней не ослабевал никогда? Мы понимали, что обсуждать широко и серьезно тему взаимоотношений России с православным миром невозможно до тех пор, пока сама Россия не станет осознавать себя страной православного большинства, страной, наследующей богатую православную традицию не только в

---

\* Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на VIII Всемирном Русском Народном Соборе «Россия и православный мир», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 3 февраля 2004 г.

духовном и культурном планах, но и в социальном, политическом, экономическом. Это мало-помалу стало происходить в последние годы. Конечно, все вдруг не начали жить церковной жизнью и вдохновляться православными идеалами в общественном служении. Тем не менее народ России все настойчивее и яснее демонстрирует свою тягу к обретению ценностных ориентиров в своей жизни на основе православной традиции. Мы наблюдаем этот вектор народного движения и по приходской жизни, и по активности мирян в организации социального служения Церкви, развитии просветительских и культурных проектов.

Соборное движение вносит свою лепту в становление православного самосознания нашего общества. На соборных встречах мы уже обсуждали проблемы власти, межрелигиозных отношений в России и мире, а предыдущий Всемирный Русский Народный Собор был посвящен проблемам экономической этики. Наше убеждение состоит в том, что православная традиция имеет богатый опыт организации трудовых отношений, нравственного регулирования использования экономических ресурсов общества. В течение прошедшего года рабочая группа Собора трудилась над кодексом экономической этики, который должен стать ориентиром для развития форм деловой активности в нашей стране. Кроме того, динамика самой политической жизни в последние месяцы также недвусмысленно свидетельствует о возрастании приверженности нашего народа к традиционным духовным ценностям. Взять, к примеру, недавнюю предвыборную кампанию в Государственную Думу.

Посмотрите, какой живой интерес вызывала религиозная тематика в предвыборных дебатах. Современного российского избирателя серьезно волновала оценка общественных и политических реалий с религиозной точки зрения. Весьма показательно при этом, что партии и движения, заявившие себя как православные или подчеркнуто демонстрировавшие свою «православность», не получили поддержки избирателей. Совсем другие результаты показал подход, предполагавший защиту политических и общественных принципов на основе морали, укорененной

в традиционных духовности и культуре. В конечном итоге на выборах, можно сказать, победили не отдельные партии, а ценности, которые в том числе всегда поддерживала и воспитывала в своих чадах Православная Церковь: сильное и независимое государство, свободная и ответственная личность, эффективная и справедливая экономика, защита слабых, крепкая семья, уважение к власти, честный труд.

Православная традиция, настаивающая на приоритете духовных ценностей в жизни людей, не игнорирует ценностей материальных, ибо предполагает ответственное участие человека в усовершенствовании Божьего творения. Возделывание райского сада есть библейский образ соучастия людей в осуществлении Божьего замысла о мире и человеке. Поэтому, воспитывая людей для Царствия Божия, Церковь призвана в то же время содействовать формированию такой личности, которая была бы способна «возделывать сад», устроить лучшую жизнь, делать мир прекрасней. Сохраняя верность богооткровенным нравственным нормам, человек должен быть разумно открыт к новому. Вот почему Церковь всегда обращала особое внимание на образование, долгое время оставаясь практически единственной институцией, осуществлявшей обучение народа. Православная традиция напоминает человеку, что он должен бережно относиться к природе, рачительно используя ресурсы, и не загрязнять окружающую среду. Сохраняя духовные приоритеты в жизни, готовя себя для Царствия Небесного, имея Божий страх в сердце, человек никогда не будет использовать свои знания, опыт, власть и финансовые ресурсы для разрушения. Он не будет во имя личной или корпоративной выгоды «раскачивать лодку» как в социальной и политической жизни, так и в хозяйственной. В этих внешних общественно значимых проявлениях жизни отдельной личности традиционный православный подход имеет важные точки соприкосновения с иными традиционными взглядами, а также с современными идеями о человеке.

И вместе с тем, используя исторические и культурные категории, можно говорить о самобытном пути России. Впервые эта тема была поднята русскими религиозными мыслителями в первой половине XIX века. То было вре-

мя религиозного и философского пробуждения России, с которого началась ценная традиция осмысления на интеллектуальном уровне российского опыта общественного развития. На эту тему рассуждали выдающиеся философы России: И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, отец Сергей Булгаков, С. Л. Франк, отец Павел Флоренский, Н. А. Бердяев. Они стремились представить целостную православную модель личной и общественной жизни. Эта многомерная модель сопоставима по охвату жизненно важных категорий с западным понятием демократии. Некоторые из них называли эту модель соборностью, которая гармонизирует принцип общественного единства и личной свободы через любовь к Богу и ближнему. Русские мыслители показывали, что в России есть собственные интеллектуальные и исторические достижения, которые составляют ее особенность и индивидуальность.

Эта цивилизационная индивидуальность России не могла не проявляться в ее отношениях с внешним миром. На протяжении столетий она выражалась в расстановке внешнеполитических приоритетов, важная часть которых приходилась на взаимоотношения со странами православной традиции, православными народами и Поместными Православными Церквями. И сегодня появились признаки того, что Россия осознает важность реализации своего духовного и культурного потенциала в отношениях с внешним миром. Прежде всего, это стало заметно из уверенных действий нашего государства, направленных на собирание рассеянных по всему миру россиян. Я имею в виду тех русских по языку и культуре людей, которые проживают сегодня в различных странах. Они оказались за пределами исторической России в результате трагических событий в нашей стране, сначала в результате Гражданской войны, затем из-за развала Советского Союза. Несмотря на то, что эти поколения остаются разными по своей исторической памяти, они принадлежат к одной нации, одной традиции, к которой сегодня возвращается Россия. Это имеет не только цивилизационное, но и прямое практическое значение. До тех пор, пока русские люди, проживающие в

разных концах земного шара, смотрят на мир так же, как и мы с вами, с помощью тех же критериев оценивают происходящее, они являются нашими союзниками в тех странах, в которых они живут.

Сегодня Русская Православная Церковь является одним из основных институтов, организующих и поддерживающих связь наших соотечественников с Родиной. В дальнем зарубежье у нас действует более 270 заграничных учреждений. А в государствах СНГ и странах Балтии Русская Православная Церковь остается одной из главных духовных основ общества. Хорошо известно, что государственные органы России также строят сегодня каналы общения с нашими соотечественниками, чтобы поддерживать их общественную и духовную связь с Россией. Для многих сидящих в этом зале не секрет, что наша диаспора не очень-то сплочена внутри. Есть еще группы и сообщества, которые открыто враждуют между собой. Мы верим, что укрепление их связи с Родиной поможет преодолеть расхождения между ними, потому что наша нация не сможет выжить в современном мире, следуя принципу отношений Ивана Ивановича и Ивана Никифоровича.

С большим удовлетворением надо отметить, что сегодня на государственном уровне действуют реальные программы помощи нашим соотечественникам, создаются прецеденты защиты культурных и религиозных прав граждан России и даже православных граждан других государств. В этой области государство и Церковь активно сотрудничают. Например, в вопросе защиты прав православных верующих Эстонии. В этой стране в течение нескольких лет нашей Церкви отказывали в юридическом признании, следовательно, она не могла владеть церковным имуществом. По сути под вопрос было поставлено право православных, сохраняя верность Московскому Патриархату, использовать построенные их предками храмы. Это было грубым попранием религиозных прав людей. Совместно с государственными органами России, прежде всего Министерством иностранных дел и Государственной Думой, нам удалось добиться серьезных подвижек в этом деле, благодаря чему в сентябре прошлого

года в эту страну стал возможен визит Святейшего Патриарха Алексия II.

Думаю, что в этих действиях Российского государства кроется больше, чем отстаивание религиозных прав и свобод верующих. Мне видится, что это важный шаг на пути возвращения России к ее исторической роли покровительницы и защитницы Православных Церквей в странах, где православные верующие составляют религиозное меньшинство. В современных международных отношениях эта традиционная миссия нашей страны могла бы осуществляться и в Европе, и на Ближнем Востоке, может быть, еще на других континентах.

Для восстановления целостности исторического сознания нашего народа важно, что Российское государство ищет примирения с представителями эмиграции, оказавшимися за границей в результате Гражданской войны. До сих пор их ценности и идеалы во многом остаются непонятыми в России, не интегрированными в ее историческую память. А это значит, что многие люди, живущие вдали от Родины, чувствуют себя отчужденными от современной России, которая не знает их и не ценит их истории. А эмигранты, в свою очередь, мало знают и понимают нас. И в этой связи были очень символически важными такие действия российской власти, как предоставление, а скорее возвращение, российского гражданства некоторым видным представителям послереволюционной эмиграции, посещение памятных мест за границей первыми лицами государства, их встречи с эмиграцией. В этом деле важны и появление на экранах телевидения России передач и фильмов о жизни наших соотечественников, выпуск книг, включение соответствующих разделов в учебные пособия школ, колледжей, университетов.

Однако самым, может быть, важным шагом последних месяцев по примирению разрозненных общин русского мира стал наконец-то сдвинувшийся с мертвой точки процесс объединения Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви. Особенную миссию в этом процессе исполнил Президент России, лично передав главе Русской Зарубежной Церкви митрополиту Лавру приглашение от Святейшего Патриарха посетить Россию.

Потому что именно отношение к социально-политическому строю, образовавшемуся в России после 1917 года, раскололо Церковь. Политика государственного атеизма оттолкнула часть русской эмиграции и посеяла недоверие к российской власти. Но теперь власть и общество в России изменились, и это становится все более очевидно для представителей Зарубежной Церкви.

На пути к единству уже проделана важная работа. В России побывала представительная делегация Русской Зарубежной Церкви. Участники пастырского совещания и Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви в Америке высказались за диалог, за продвижение к главной цели — полноте церковного общения. Обеими сторонами учреждены комиссии по рассмотрению проблем, препятствующих осуществлению этой цели.

Я уверен, что это очень важное дело. Некоторые прагматики в нашем обществе говорят, что Зарубежная Церковь — это всего три сотни приходов, что по сравнению с Московским Патриархатом кажется почти не заметным. В данном случае статистические мерки неприемлемы. Мы должны понимать, что речь идет о восстановлении целостности национального сознания, о возвращении русского народа на дорогу его исконных ценностей. Взаимное примирение и покаяние с помощью Божией несут мощный заряд для будущего развития России. Воссоединение будет иметь целительное воздействие на ситуацию внутри России, уставшей от различного рода сепаратизмов.

Но для России русский мир — это не этническое понятие. Русский мир включает в себя и все народы, принадлежащие к другим религиям, но разделяющие одни ценности общественной жизни вместе с русским народом. Именно Россия, осознающая себя православной, способна поддерживать в единстве различные культуры. В течение веков Россия выработала механизм сосуществования различных культур и религий, которые принимают одни общественные ценности, но сохраняют свою религиозную самобытность. Даже тот факт, что, имея значительное мусульманское меньшинство, Россия может без внутреннего конфликта строить отношения с исламским ми-

ром, не противоречит ее православному сознанию, если при этом учитываются интересы православного большинства страны.

Предпринимая активные попытки консолидации русского мира, как в ближнем, так и в дальнем зарубежье, Россия неизбежно подходит к проблеме взаимоотношений с православным миром, состоящим из представителей других этносов и наций. Что же представляет из себя современный православный мир? По некоторым оценкам численность православных христиан составляет около 300 миллионов, больше половины из которых относятся к Русской Церкви. Конечно, все Автокефальные Поместные Церкви равны в своем достоинстве, независимо от того, сколько у них членов, представляют ли они собою Церкви большинства или составляют меньшинство, живущее в иноверном, либо инославном окружении.

Социально-политическое тело православного мира составляют государства православной традиции, на формирование культур которых Православие оказало решающее влияние. Это Болгария, Белоруссия, Греция, Кипр, Молдавия, Республика Македония, Россия, Румыния, Сербия и Черногория, Украина. Также к православному миру относятся народы, составляющие вероисповедное меньшинство в странах проживания, но являющиеся устойчивыми культурно-этническими образованиями. К ним относятся части американского, арабского, албанского, польского, чешского, словацкого, финского и других народов. Наконец, новым элементом и весьма динамичным, являются диаспоры православных народов, как правило, проживающие в странах западной традиции.

Сегодня не только страны православной традиции стали задумываться о месте и роли православной цивилизации в современном мире. Некоторые представители других цивилизаций нам говорят, что православный мир — это «мост» между западной и исламской цивилизациями. Однако совершенно очевидно и то, что православные страны и народы не могут быть только «мостом», но у них есть своя роль и свои потребности самореализации в окружающем мире? Мы являемся наследниками цивилизации, которая сохраняет и развивает лучшие духовные,

философские, государственные и юридические идеи Греции, Рима, Византии. Православная цивилизация создала много государств. На протяжении веков она была притягательной для многочисленных народов, видевших в принятии ее ценностей приобщение к высшему источнику жизни, а также к богатому человеческому опыту. Образцом взаимоотношений между народами и государствами в православном мире был и остается идеал взаимного служения, а не доминирования одного народа над другим. Служение в международных отношениях означает использование тех даров, ресурсов и ценностей, которыми обладают по воле Божией православные народы, во имя общих целей и для братской помощи друг другу. В православном мире принцип служения и сотрудничества содействует реализации права любого народа на свободное самовыражение независимо от его численности и богатства.

XX век нанес сильный удар по этим идеалам православного мира. С установлением монополии государственно-атеистической идеологии в России и других странах Центральной и Восточной Европы во взаимоотношениях между православными странами произошли серьезные искажения. Идея служения сменилась идеей блока, основанного на общности идеологии и подчиненного одному центру. Произошли те неоднозначные события, которые до сих пор осложняют отношения православных народов и искажают образ России среди них. До сих пор еще можно, к сожалению, слышать рассуждения о том, что от России надо защищаться, выстраивать противовес ее якобы имперским устремлениям. Настало время перевернуть эту страницу и вернуться к исконным ценностям православной цивилизации, прежде всего, к идеи совместного служения общим ценностям.

Большинство стран православной традиции вскоре станет членами Европейского Союза. А, например, Греция уже давно является членом Европейского Союза. Для некоторых кандидатов это членство наступит уже с мая этого года, а для других через несколько лет. Эти страны выбрали путь интеграции в западный мир и твердо следуют намеченному курсу. Также и современная Россия

стремится строить с Евросоюзом и вообще с западным миром самые тесные отношения. Этот курс на открытость и сотрудничество с Западом говорит о совпадении главного вектора внешней политики всех стран православной традиции.

У этой тенденции есть свои объективные причины и отнюдь не только прагматические, обусловленные понятным желанием дружить, общаться и сотрудничать с экономически сильными и преуспевающими партнерами. Исторически идея единой Европы восходит ко времени неразделенной Церкви, единого христианского мира. При всех трагических разделениях христианства, при всей секуляризации и либерализации образа жизни и общественных идеалов Запад продолжает сохранять генетическую связь с общим христианским наследием. Это наследие существует вопреки желанию некоторых западных политиков и общественных деятелей утверждать обратное. И это общее наследие придает некий силовой вектор процессу интеграции двух частей единой Европы.

Участие России и европейских стран православной традиции в интеграционных процессах должно сопровождаться твердым желанием сохранить свою национальную самобытность. Культурная унификация, потеря национальной специфики в условиях нарастающей интеграции будут означать цивилизационную катастрофу. Именно поэтому сегодня, как, может быть, никогда ранее, следует подчеркивать важность многополярного устройства человеческой цивилизации, при котором каждая страна не только сможет влиять на принятие важных общемировых решений, но и жить согласно ценностям своих народов.

Проблема интеграции в европейские структуры и потребность сохранить и защитить свою цивилизационную идентичность могут решаться странами православного мира одновременно. Для решения этих задач Россия может способствовать развитию сотрудничества стран православной традиции. С разными странами — на различных уровнях консолидации: от тесной политической и экономической интеграции на пространстве СНГ до создания постоянно действующих механизмов общения с православными странами, вошедшими в Европейский Союз.

Русская Православная Церковь придает всем этим вопросам очень большое значение. У нашей Церкви есть официальное представительство при Европейском Союзе. Мы работаем в тесном контакте с другими Православными Церквями. Так, недавно Православные Церкви активно представляли свою позицию во время работы Европейского Конвента, созванного для выработки проекта Конституции Европейского Союза. Совместными усилиями всех традиционных Церквей Европы удалось отстоять сложившиеся в каждой стране Евросоюза национальные системы церковно-государственных отношений. Также мы поддержали внесение в проект Европейской Конституции положения о создании механизма консультаций органов ЕС с религиозными организациями по различным вопросам общественной жизни. К сожалению, нам не удалось отстоять внесение в преамбулу Конституции слов о христианском наследии Европы, что декларировало бы важность христианской традиции не в меньшей степени, чем либерально-гуманистического мировоззрения. Наша Церковь будет и дальше продолжать работать с органами ЕС для того, чтобы православные ценности заняли достойное место в Единой Европе. Для нас это жизненно необходимо, поскольку в мае этого года страны Балтии, где живет многомиллионная паства Московского Патриархата, войдут в Европейский Союз.

Отрадно, что за прошедшее десятилетие церковная инициатива была не единственной. На уровне Государственной Думы велась очень серьезная работа по строительству связей между православными депутатами европейских стран. Начиная с 1993 года, в рамках европейского православного мира работает Европейская межпарламентская Ассамблея православия, которая возникла по инициативе парламента Греции и работает при активном участии и возглавлении со стороны российских депутатов и политиков. Эта организация поддерживала контакты между православными членами парламентов европейских стран, организовывала заседания и конференции по актуальным вопросам православного мира. За эти годы Ассамблея стала самой последовательной и устойчивой государственно-общественной инициативой в рамках пра-

вославного мира. В развитии общественных и политических связей между странами православной традиции уже несколько лет играет Международный фонд единства православных народов.

Думаю, что сегодня пришло время для систематических и серьезных инициатив по консолидации православного мира на всех направлениях. Будем надеяться, что начатый на Всемирном Русском Народном Соборе разговор приведет к появлению политических, общественных и культурных проектов в рамках православного мира, которые послужат как более тесному сближению наших народов, так и их плодотворному и взаимовыгодному сотрудничеству с другими нациями.

И в заключении хотел бы подчеркнуть значение духовной составляющей для консолидации православного мира. Поместные Церкви соединены друг с другом теснейшими узами мистического единства. Они составляют Единую Церковь Христову, в которой и через которую преодолевается человеческие разделения. И пока сохраняется это единство, сохраняется надежда на единство православного мира.

## БОГОСЛОВИЕ

---

*Архиепископ Афинский и всея Эллады ХРИСТОДУЛ*

### **ЖИЗНЬ — ДАР БОЖИЙ. БОГОСЛОВИЕ И БИОЭТИКА\***

С огромной радостью и волнением я нахожусь сегодня среди вас, чтобы почтить память протопресвитера отца Димитрия Станилоаэ, достойного чада Православной Церкви в Румынии и одного из выдающихся православных богословов XX века. Господь наш Иисус Христос благоволил, чтобы помянуть отца Димитрия мы собрались именно сегодня, когда исполнилось 10 лет со дня его смерти и 100 лет со дня рождения. Считаю нужным подчеркнуть здесь любовь приснопамятного иерея и богослова к Греции и греческим отцам нашей Церкви, особенно к святым Максиму Исповеднику и Григорию Паламе. Должен также отметить сделанный с любовью, прилежанием и знанием православной духовности замечательный его перевод на румынский язык Добротолубия.

Прежде чем я перейду к теме моего выступления, разрешите мне в качестве предисловия и уважения к приснопамятному отцу Димитрию Станилоаэ привести некоторые его мысли о взаимоотношениях науки и богословия, поскольку современные открытия в области биологии являются результатом применения современных технологий к человеческим существам. Достопамятный отец Димитрий писал о современном человеке: «Он не удовлетворяется простым потреблением продуктов и развлечениями, которые предоставляют современные технологии».

---

Выступление в г. Яссы (Румыния) на конференции, посвященной памяти известного румынского богослова отца Димитрия Станилоаэ,

Говоря же о православном богословии, он подчеркивает, что оно «еще раз переживает стремление быть богословием таинства, одновременно переживая стремление быть богословием духовности. С этих двух точек зрения, оно остается в непрерывности учения Евангелия и первых христианских веков». Об отношении же богословия к научно-техническому прогрессу он замечает: «Богословие должно помочь человеку подтвердить его господство и над техникой, точно так же, как Евангелие и учение святых Отцов помогли ему самоопределиться перед природой, создавая, таким образом, в реальности науку и технику».

Отец Димитрий продолжает: «Человек должен преследовать высшие цели даже тогда, когда он использует технику, ибо техника существует для человека, а не человек для техники. Кроме того, опасность порабощения человека техникой, когда он может дойти до скотского состояния и даже погибнуть от нее, стала более серьезной, чем опасность быть порабощенным природой и погибнуть от ее стихий. Перед лицом современной техники человеческий род с огромной, как никогда, остротой переживает возможность выбора, которая ему дана Творцом» (*Станилоаэ Д.* Богословие и Церковь. Афины. С. 209, 216). Свою мысль отец Димитрий заключает следующими строками из Второзакония: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор. 30:19).

Церковь и богословие преображают «основы» мира, учит нас отец Димитрий. Без воплощения Логоса, без учения о преображении человека и основных тайн Вселенной в Его теле, «основы» мира остались бы в своем ветхом состоянии, в котором они не были принесены Христу, не были пресуществлены, будучи внутренне соединенными с Ним. Здесь отец Димитрий напоминает слова святого Максима Исповедника из его «Мистагогии»: «Когда дух соединяется внутри человека и в Боге, тогда логос перестает быть разорванным и становится увенчанным Богом, — настоящий, уникальный и объединяющий Логос» (*Contacts*, No 71, 1970. Р. 193).

Я думаю, что слова отца Димитрия являются богословским основанием для рассмотрения нашей темы. Хоте-

лось бы начать с того, на что он обращает внимание: «Техника существует для человека, а не человек для техники». Печальным является тот факт, что человек сегодня в большой степени изменил порядок вещей и хочет существовать только как биологическое существо, что он попал в зависимость от технического прогресса, что он стал пленником потребления, что он, в сущности, стал узником своего собственного ветхого человека. Для православного богословия это сатанинский эгоизм, который создает ложное впечатление, будто человек стал богом и движется, не думая, не осознавая, без моральных ориентиров, к, на его взгляд, достижениям, которые имеют громадные отрицательные последствия для его жизни.

До недавнего времени следствия человеческого эгоцентризма обрушивались на окружающую его среду. Мы, старшее поколение, пережили то время, когда человек, особенно в прошедшем веке, отдалялся от природы, смотрел на нее как на противника, которого необходимо победить, или как на вьючное животное, которое он имеет право эксплуатировать любым способом, пользоваться им, не давая отчет никому. Из такого подхода проистекает, вплоть до настоящего времени, обращение с природой без должного уважения к ней.

Уже несколько лет тот же эгоцентризм ведет человека к такому же, без уважения и любви, обращению с ближними. И именно это является трагедией человеческого рода. Я не исключаю того, что следующие поколения, если они будут следовать евангельскому благовестию, будут считать черными страницами истории не только тоталитарные режимы и ГУЛАГи, не только истребления наций и войны, но и массовые убийства тысяч (человеческих. — *Прим. пер.*) зародышей на благо науки.

Жизнь, возлюбленные мои, дается человеку определенным и естественным способом, и человек становится соработником Бога в деле творения и спасения своих детей. Но сегодня приходит человек-эгоист, чтобы, употребляя достижения науки, разрушить эту сильную, единственную связь родителей с детьми. Мы должны быть откровенными. Последние достижения генетики призваны положить конец этой связи, которая и так уже на грани

разрыва во многих обществах, в которых мы видим безразличное отношение родителей к детям. Родители в современном секуляризованном материалистическом обществе, развитом экономически и технически, но не духовно, смотрят на ребенка как на некую «обузу» и «лишние хлопоты», мешающие им вести эгоцентристскую и страстную жизнь. Такое отрицательное отношение к младенцу в утробе матери или родившемуся ребенку проявляется как во время беременности, так и в период роста младенца. Отцы и матери только и ждут того часа, когда смогут удалить его от себя, чтобы продолжать жить без обязательств, без ответственности, без забот. А их ребенок, будучи воспитан в такой среде, также относится к ним равнодушно и эгоистично. Во Франции в августе 2003 года около 15 тысяч престарелых людей погибло там от небывалой жары. Однако на самом деле эти старики стали по большей части трагическими жертвами равнодушия своих детей. Это событие, пусть даже и на некоторое время, потрясло безбожное техногенное общество, в котором каждый озабочен только тем, как бы прожить без забот и хлопот, все перекладывая на безличное и бесчувственное государство.

Человечество развивает науку и технику, однако прискорбно, что оно не имеет такого же прогресса в нравственном и духовном отношении. Для человека гораздо опаснее, когда он, приобретая большие возможности, не контролирует их на основании вечных нравственных ценностей. Эти ценности — и должны остаться такими всегда. И одна из таких ценностей — уважение к жизни с момента оплодотворения яйцеклетки до исхода души. Господь наш Иисус Христос осудил не только убийство, но даже гнев против ближнего (Мф. 5:22). Эта заповедь — одна из основ христианского учения. Перефразируя вышеприведенные слова приснопамятного отца Димитрия, я мог бы сказать, что морально недопустимо относиться к эмбриону, который является человеком в процессе развития, как к какой-то вещи; к эмбриону тоже надо относиться с уважением, как к творению Божию.

В настоящее время в разных странах горячо обсуждается вопрос, разрешить ли так называемое «терапевти-

ческое» (лечебное) клонирование с использованием эмбрионов, или, говоря вообще, воцарится ли в обществе эгоизм и утилитаризм в отношении главного и основного права — права на жизнь, которое имеет каждый человеческий организм с момента зачатия.

Что же касается «репродуктивного» клонирования (клонирования с целью воспроизведения. — *Прим. пер.*), то сегодня в мире наблюдается всеобщее противодействие этому (к данной теме мы обратимся позже). Однако подобное противодействие не наблюдается относительно искусственного осеменения, когда прерывается естественная связь между родителями и ребенком вследствие применения генетических технологий. Должен заметить, что ученые, в статьях и книгах подчеркивают опасность развития подобных технологий, т.к. они могут вызвать серьезные проблемы в будущих обществах. Достижения генетики смогут влиять на нравы этих обществ, на состав и качество населения этих государств, на душевное и телесное здоровье граждан, на свободу и человеческие права, на семейное равновесие и состав семьи, на правосудие и законы. Все это может произойти, потому что существует несомненная опасность того, что технологические опыты над человеческими существами повлияют, главным образом, на психологию и жизнь ребенка в целом, т.к. он станет «продуктом» этих технологий, а не следствием естественного целожизненного единства в любви мужчины и женщины. И такой ребенок, «изготовленный» в лаборатории, часто не зная ни отца, ни матери, может стать гражданином завтрашнего общества.

Жизнь, с биологической точки зрения, имеет три стадии: рождение, рост, старение живого существа и его смерть. Сегодня биотехнологии вмешиваются в рождение и смерть человека; относительно рождения существует опасность того, что эти технологии поставят под вопрос формирование человека как свободной и ответственной личности, применительно же к смерти — достойное старение и завершение жизни.

Переворот в области физиологического увековечения вида совершается сегодня, как с помощью так называемого искусственного осеменения, так и недавно появившего-

ся клонирования. При этом, как я уже сказал, репродуктивное клонирование отвергают все международные организации и все государства. Генеральная Ассамблея ЮНЕСКО приняла «Всемирную декларацию о человеческом зародыше и правах человека», которая затем была принята ООН (постановление 53/192) в 1998 году. В этом документе подчеркивается, что «репродуктивное клонирование противоречит человеческому достоинству». На 56-й Генеральной Ассамблее ООН, проходившей в декабре 2001 года, было решено создать комиссию, перед которой была бы поставлена задача рассмотреть возможность полного запрещения клонирования посредством любого закона или любым международным соглашением, как например, Соглашением о правах человека. Комиссия пока не представила своих предложений.

Еще в конце 2002 года репродуктивное клонирование было запрещено более чем в 20-ти технологически развитых государствах, в том числе Германии, Франции, Великобритании, Италии, Испании и США. В некоторых из них даже добиваются полного запрета на клонирование — в целях как воспроизведения, так и в лечебных. В Греции недавно принятым законом запрещается только репродуктивное клонирование. В США закон, который полностью запрещает клонирование, был принят конгрессом и сейчас поставлен на голосование в Сенате. Бундестаг Германии выдвигает инициативу полного запрета клонирования. Французский парламент в январе 2003 года также проголосовал за полное наложение запрета на клонирование.

Обнадеживает, что политические представители более развитых в технологическом, экономическом и социальном отношении стран, понимают всю сложность проблемы и противостоят интересам тех групп, которые игнорируют и преступают все этические препятствия, как из корыстных побуждений, так и вследствие материалистического подхода к восприятию жизни. Обнадеживает также и то, что в противостоянии игнорированию права на жизнь объединились не только православные христиане, но и римо-католики и большая часть протестантов, и не только клирики и богословы; к ним присоединяются но и

нехристиане — ученые, врачи, биологи, генетики и биотехнологи, философы, социологи и педагоги. Наконец, приятно, что человечество перед огромной опасностью превратиться в «лабораторию по разведению людей» и в кошмарную оруэлловскую «ферму животных», до сих пор показывает, что у него сохранились рефлексy, антитела, помогающие противодействовать такому развитию событий и сдерживать их.

Сегодня известны случаи, когда ученые, до недавнего времени бывшие горячими сторонниками репродуктивного клонирования, отступают от своих позиций и меняют взгляды на проблему ввиду того груза ответственности, с которым сталкиваются. Характерен в этом отношении пример исследователя И. Уилмута (I. Wilmut), который стал всемирно известным благодаря клонированию овцы Долли, прожившей совсем недолго. Этот ученый, исходя из своего печального опыта, сегодня активно выступает против репродуктивного клонирования, хотя и остается сторонником клонирования терапевтического, которое для нас в этическом отношении является тем же самым, поскольку связано с убийством эмбрионов.

Проблема, которая сегодня должна быть решена во всемирном масштабе, заключается главным образом в так называемом клонировании в лечебных целях. Для этого вида клонирования употребляются зародыши, которые впоследствии уничтожаются. Следовательно, жизнь человека прерывается его близкими, которые с христианской, юридической и этической точек зрения не имеют на это никакого права. За одобрение терапевтического клонирования выступают те, кто заинтересован применять его в широком масштабе. Это большие фармацевтические компании, занимающиеся разработкой и производством лекарств и продуктов.

По словам профессора Claude Huriet, члена французского парламента и соавтора (совместно с Alain Claeys) докладной записки на тему «Клонирование, клеточная терапия и лечебное использование бластоцитов эмбрионов», поданной в феврале 2000 года, во французский парламента, его непринятие терапевтического клонирования основывается на четырех аргументах. Во-первых, воз-

можное одобрение терапевтического клонирования облегчит узаконение и репродуктивного клонирования. Во-вторых, опыты над человеческими существами, проводимые с помощью терапевтического клонирования, будут полностью противоречить закону о запрете на воспроизведение эмбрионов для исследовательских целей. В-третьих, у больных может возникнуть надежда на излечение, однако результаты воздействия препаратов могут оказаться непредetermined, а последствия, как положительные, так и отрицательные, достаточно отдаленными. Наконец, французский профессор отмечает опасность того, что с одобрением лечебного клонирования увеличится спрос на яйцеклетки и, таким образом, человечество в этом деликатном вопросе будет руководствоваться законами рынка, а конкретнее, законами спроса и предложения (см.: *La Croix*, 2 Septembre 2003. Р. 14–15). Для нас, христиан, повторяю, и клонирование в лечебных целях является нравственно неприемлемым и недопустимым, т.к. им осуждается на смерть эмбрион, т.е. человек, находящийся на первых этапах развития, для несомненной пользы фирм и сомнительной пользы его взрослых близких. Мы, как Церковь, как православные богословы, а также как люди, уважающие и любящие Бога и ближнего, никогда не примем правило, согласно которому цель оправдывает средства, особенно когда этим средством является уникальная человеческая жизнь!

Сторонники терапевтического клонирования, преследуя собственные интересы, дают эмбриону на ранних стадиях его развития различные названия, среди которых самым удачным, по их мнению, является «проэмбрион» (*early embryo*). Этот термин несостоятельный с научной точки зрения, употреблялся в некоторых странах, чтобы оправдать закон, который разрешает аборт, чтобы успокоить и усыпить совесть людей, а также чтобы под его прикрытием разрешались опыты над зародышем до 14-го дня после зачатия, т.е. до внедрения оплодотворенной яйцеклетки в матку.

Сторонники терапевтического клонирования думают, что когда они дают эмбриону другое название, то тем самым избегают критических фундаментальных антропо-

логических и этических вопросов, как например, имеет ли человек право убивать эмбрион на любой стадии его развития. Независимо от того, каким способом испытывается эмбрион на первых стадиях своего развития, независимо от того, состоит ли он тогда из «плюрипотентных» или «мультипотентных» стволовых клеток, он не перестает быть человеческим существом, ради которого Иисус Христос пришел в мир, жил, был распят и воскрес и желает его спасения. Эмбрион с момента оплодотворения яйцеклетки уже является человеком, находящимся на ранней стадии развития (потенциальным человеком). Он связан с матерью девять месяцев ее беременности. Это отдельная личность, а не просто ткань, которую мать может, если это ее беспокоит, удалить из своего организма, как об этом говорят некоторые феминистки или, лучше сказать, утилитаристки и эгоистки. Истинным и приемлемым для каждого честного и искреннего ученого является тот факт, что человеческий эмбрион — это уже личность, имеющая свою уникальность и, следовательно, каждый человек должен относиться к нему с должным уважением. Эмбрион на любой стадии своего развития является человеком, а не простой совокупностью клеток.

Как пишет один из наиболее выдающихся в области биоэтики ученых, православный христианин, американский профессор Herman Engerhardt: «...если кто-нибудь отрицает человеческое достоинство и человеческие права эмбриона под предлогом того, что он не имеет активного сознания, то тогда он вынужден отрицать все это и в отношении человека, который спит или находится в коме. Если отрицать человеческое достоинство эмбриона, то надо отрицать его и в отношении маленького ребенка» (*H. Engerhardt. The foundations of Bioethics. NY. 1986; Practical ethics, Cambridge, 1993. Об этом же говорится в книге L. Palazzani. Le concept de personne entre bioethique et droit. Turin, 1996*).

В древнем Риме детей и женщин считали — *res* (вещами). Однако пришел Иисус Христос и уравнил женщину с мужчиной и завещал, чтобы один супруг отдавал другому всю свою любовь и все свое существование. И о детях Господь наш сказал, что если взрослые не из-

меняться и не станут как дети, то не войдут в Царство Божие (Мф. 18:3), а также потребовал от своих учеников, чтобы они не препятствовали детям приходить к Нему, так как «их есть Царствие Небесное» (Мф. 19:13–15). Следовательно, Господь любит и зародышей, и новорожденных, которым предстоит расти и развиваться. Поэтому так строги священные каноны, осуждающие аборт. Именно поэтому наша Церковь не может допустить убийство человеческих эмбрионов для любых целей — как для воспроизведения, так и для лечения.

Прежде чем я закончу этот доклад, разрешите мне коснуться темы искусственного осеменения и его применения в генной инженерии, а также затронуть большие этические проблемы, которые вытекают из этого.

Клонирование обслуживает интересы взрослых людей и полностью игнорирует права зародышей, будущих детей. Приведу несколько примеров.

Если при искусственном оплодотворении разрешается брать сперматозоиды стороннего донора, а не отца, то будущий ребенок будет чужим для человека, которого он будет считать своим отцом. Когда ребенок узнает об этом, то может пережить психологическую травму, и не исключено, что он захочет узнать настоящего отца и удалиться из привычной ему семейной среды. Тем более, если приемный отец не будет иметь кровного единства с ребенком, в любой момент в благополучной жизни ребенка может появиться донор и испортить ему ее. В качестве контрдовода говорят о секретности и анонимности донора и получателя. Однако никто полностью не может гарантировать, что тайное не станет явным... Более того, если подобная практика распространится, нельзя исключать и того, что тот или иной ребенок может засомневаться, действительно это его родители, и добиваться проверки, в том числе и методом ДНК, чтобы удостовериться, настоящие они или приемные.

Те же или похожие проблемы могут возникнуть и относительно чужой для конкретной пары яйцеклетки женщины-донора. То же самое действительно и относительно женщины, которая девять месяцев вынашивает оплодотворенную яйцеклетку, принадлежит ли она конк-

ретным родителям, или родителям, которые «усыновили» эмбрион «неизвестных» родителей. Представьте себе случай с ребенком, когда некий мужчина является донором сперматозоида, некая женщина — донором яйцеклетки, и совершенно другие родители, которые это в конце концов примут, и другая «мать», которая будет его вынашивать в утробе девять месяцев...

Другой пример. Ребенком могут обзавестись гомосексуалисты. Ребенок будет расти в ненормальной «семейной» среде...

Еще пример. Мать не хочет девять месяцев носить в себе ребенка, чтобы не испортить фигуру или не переносить муки деторождения, и «передает» его другой женщине за деньги. Тогда могут возникнуть эмоциональные, социальные, экономические и юридические проблемы. Все эти и многие другие примеры говорят нам, что ребенок становится невольной жертвой эгоизма родителей, желающих сохранить свое благополучие при снисходительном отношении к ним государства. Единственной жертвой в этой ситуации становится ребенок, т.е. та человеческая личность, которая должна была бы пользоваться уважением и глубокой любовью и которая не имеет возможности противостоять желаниям взрослых и сильных. Это ребенок «из прорирки», и никто не знает, как он будет развиваться — не только душевно, но и телесно.

Я коснулся некоторых проблем, которые уже являются актуальными и на которые Церковь должна дать ответ. Генетическая технология развилась настолько, что для нее многое стало возможно, но «не все полезно» для человека, как говорит апостол Павел (1 Кор. 6:12). Элладская Церковь через Специальную синодальную комиссию по биоэтике высказалась по многим вопросам биоэтики и при принятии Грецией законопроекта, касающегося искусственного осеменения, представила парламенту свою позицию и свои конструктивные предложения.

Мы следим за развитием генетических технологий и трезво выражаем нашу позицию. Должен вам сказать, что Комиссия по биоэтике Элладской Церкви является лучшей в нашей стране в научном отношении и одной из самых осведомленных в мире. То, что нам даровал Гос-

подъ в эту кризисную эпоху, является значительным преимуществом, и мы стараемся использовать это наилучшим и самым результативным образом для блага нашего ближнего. Мы предлагаем наше сотрудничество всем, кто в нем заинтересован. Мы сотрудничаем по вопросам биоэтики с Римско-католической Церковью, со Всемирным Советом Церквей, с Советом Европейских Церквей, со многими греческими и зарубежными университетами, с Ассамблеей православных парламентариев всего мира, с парламентом Греции, России и Австралии.

В последнее время в Греции начинает развиваться богословие на темы жизни и биоэтики. Уже написаны диссертации, защищенные на богословских и медицинских факультетах университетов Греции. Синодальная комиссия по биоэтике организует множество семинаров, в которых каждый год участвует около 200 молодых ученых, в основном биологов, врачей, юристов и богословов. Все это способствует развитию у них интереса к актуальным вопросам биоэтики.

Разрешите мне закончить свое выступление словами отца Димитрия Станилоаэ из его упомянутой выше книги: «Задача богословия — наполнить все сферы деятельности, среди которых находятся наука и техника, полным пониманием определенных фундаментальных истин... Роль богословия в наше время заключается в том, чтобы дать людям высший свет для всех проявлений их жизни, некое окончательное решение, твердое убеждение, что их деятельность на самом деле имеет важный смысл. Цель богословия — побуждение людей к единодушному участию во всех видах деятельности с убеждением, что они трудятся над исполнением плана Божия, который призывает всю полноту творения к конечной его цели. Богословие будущего дня должно быть открытым общей исторической и мирской реальности, однако оно должно быть вместе с тем и духовным. Оно должно помочь всем христианам стяжать некую новую духовность, духовность, которая будет соответствовать всемирным масштабам науки и техники и всемирному человеческому обществу, духовность, которая уже начала появляться на наших глазах» (*Станилоаэ Д.* Богословие и Церковь. Афины. С. 218).

---

*Ксения КОНЧАРЕВИЧ*

**ДИСКУССИИ О БОГОСЛУЖЕБНОМ ЯЗЫКЕ  
В СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**  
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Изучение представлений о языках, под которыми подразумеваются «соответствующие оценочные реакции на определенные языки и языковые различия, а посредством их обычно и на носителей данных языков» (Бугарский 1996, 103), является одним из важных разделов социолингвистики, а также социальной психологии языка. Эти реакции, которые могут быть аффективными, когнитивными или поведенческими, выполняют различные функции: они содействуют когнитивному устроению и индикации общественной среды, в которой живут члены определенной языковой общности, положительно влияют на осознание их групповой идентичности, облегчают достижение намеченных целей членов данной общности и т.д. (Ryan and Giles 1982, 189). Формирование представлений о языках, как правило, является результатом воздействия ряда общественных, культурных и политических факторов (Ryan and Giles 1982, 164–172). Их исследование имеет немало важное значение для языковой политики и языкового планирования; более того, по мнению некоторых авторов, учет взглядов на язык является необходимым элементом проведения языковой политики и условием успешности языкового планирования, особенно в тех случаях, когда языки борются за выживание (Baker, 1992, 5).

В предлагаемой работе мы попытались рассмотреть эволюцию взглядов на вопрос о богослужебном языке в Сербской Православной Церкви. Имеются в виду, во-пер-

вых, дискуссии о предпочтении одного из трех богослужбных языков — сербско-славянского<sup>1</sup>, церковнославянского языка в русской редакции<sup>2</sup> и современного сербского литературного языка, которые интенсивно велись с 60-х годов XIX столетия до седьмого десятилетия XX века, когда было принято официальное решение о параллельном функционировании церковнославянского языка русской редакции и сербского литературного языка в богослужбной практике СПЦ. Второй нашей задачей было, учитывая уже сорокалетнюю практику сосуществования двух богослужбных языков СПЦ, объективными социолингвистическими методами выявить взгляды, свойственные сегодняшнему поколению верующих. Поскольку тема богослужбного языка за последние несколько лет была одной из самых дискутируемых и острых в церковной жизни Русской Православной Церкви, думаем, что наше исследование будет представлять интерес для русского читателя.

В истории сербского литературного языка судьба сакрального языка в период после языковой реформы В. Ст. Караджича почти не привлекала внимания исследователей. Несмотря на наличие множества статей, связанных с проблемой предпочтения сербско-славянского, русско-славянского или сербского литературного языков в качестве богослужбного языка Сербской Православной Церкви, публиковавшихся в отечественной церковной и светской периодике на протяжении минувших 130 с лишним лет, научные труды, в которых бы данная проблематика рассматривалась с позиций филологии, были весьма немногочисленны (Новакович, 1889; Джерджич, 1931; Джерджич, 1936). В двух статьях, опубликованных на сербском языке (Кончаревич, 1996; Кончаревич, 1997), мы попытались дать теоретическое обоснование проблемы выбора богослужбного языка СПЦ в историческом аспекте (эволюция взглядов на выбор богослужбного языка и изменения в самой богослужбной практике) и в аспекте современности (языковая проблематика в нынешней литургической теории и богослужбной практике). В предлагаемой статье преимущественное внимание будет уделено историческому аспекту анализируемого вопроса,

поскольку знакомство с данной проблематикой является необходимым условием критического переосмысления и переоценки аргументов, которые выдвигались с конца 60-х годов XIX столетия до наших дней.

На тему, связанную с проблемой богослужебного языка СПЦ написано немало работ<sup>3</sup>. В жанровом отношении эти тексты разнообразны — есть среди них официальные заявления, прошения, постановления, популярные газетные и журнальные статьи, заметки, комментарии, а также серьезные научные труды. На основании подхода к рассматриваемой проблематике их можно разделить, во-первых, на работы, в которых проблематика богослужебного языка анализируется в контексте усилий, направленных на повышение уровня церковно-приходской жизни и на активизацию участия мирян в богослужении, во-вторых, на работы, которые данный вопрос связывают с более широким политическим, историческим и культурным контекстом, и, наконец, работы, ограничивающиеся преимущественно филологическим аспектом данного вопроса. Тексты о богослужебном языке публиковались на страницах официальных органов Церкви, в богословской и культурно-политической периодике, в монографиях и брошюрах.

Актуализация проблемы богослужебного языка всегда теснейшим образом соотносилась с политическими и культурными обстоятельствами, со взглядами, преобладающими в общественном мнении (особенно по вопросам о национальном пробуждении и об отношении к России как «освободительнице славян», где настроения колебались от русофилии и даже русомании до разочарования и подчеркнутого дистанцирования), а также с тенденциями в церковной жизни (процветание или упадок духовности, положительное или отрицательное отношение к церковным реформам, в частности, к идеям литургического обновления). Так, инициативы, направленные на замену русско-славянского языка сербско-славянским или сербским литературным языком в православном богослужении отнюдь не случайно выдвигаются сначала на территории Карловацкой митрополии, в конце 60-х и начале 70-х годов XIX столетия: несомненно, такие явления, как разочарование вследствие потери автономии Сербской Воево-

дины, усиление борьбы за церковную и просветительную автономию, конфликты представителей народа, собранных вокруг С. Милетича и Й. Суботича с приверженцами патриарха Самуила (Машировича) и высшей церковной иерархией в связи с вопросом об участии мирян в управлении жизнью Церкви (Слиепчевич, 1991, 168–196), рост неприязни к русским после подавления польского восстания 1863 года и, не на последнем месте, воздействие духовных, культурных, политических и общественных стремлений, появившихся на Западе, не могли не сказаться на взглядах карловацких клириков и мирян на многие вопросы жизни Церкви, в том числе и на выбор богослужебного языка. В Сербии проблема богослужебного языка актуализируется в конце 80-х годов XIX века, в атмосфере национального подъема после получения полной автокефалии Сербской Церкви в Сербии (1879), но вместе с тем и в атмосфере церковного кризиса, вызванного конфликтами между славянофильски настроенным митрополитом Михаилом (Йовановичем) и тогдашним «прогрессистским» правительством, ориентированным на Австро-Венгрию, что закончилось свержением митрополита и неканоническим, нелегальным установлением «новой иерархии», лояльной властям, которая будет управлять Церковью с 1883 по 1889 год (Слиепчевич, 1991, 312–324, 381–415). Поэтому неудивительно, что инициативу о замене богослужебного языка (о возврате к сербской редакции старославянского языка) выдвигает тогдашний министр просвещения и церковных дел М. Куюнджич в открытом письме архиепископу белградскому, митрополиту Сербии Феодосию (Мраовичу) (Куюнджич, 1887, 418–419), выступая за проведение широкомасштабных реформ в Церкви, рассчитанных прежде всего на подчеркивание национального элемента (так, Куюнджич предлагает повторно критически рассмотреть традицию празднования святых, просиявших в других Поместных Церквях и особое значение придать национальным святым). Церковнославянский язык русской редакции министр, не без влияния тогдашнего отрицательного настроения Правительства к России, старается в кратчайшие сроки вытеснить из богослужебного употребления, предлагая и некоторые ограничительные меры

— запрет пользования богослужебными книгами на церковнославянском языке русской редакции и их распространения. Инициатива министра вызвала живые отклики у церковной и культурной общественности; начинается бурная полемика за и против сербско-славянского богослужебного языка, причем идеи о введении современного литературного языка в богослужение в Сербии, в отличие от Воеводины, появятся значительно позднее.

Начало XX века характеризуется некоторым спадом интереса к данной проблематике. Однако в этот период клирики и верующие предпринимают первые конкретные шаги, рассчитанные на «сербизацию» богослужения, а церковная иерархия принимает первые положительные решения по данному вопросу (постановления о введении сербского языка в Тимишоарской епархии Карловацкой митрополии 1905 и 1906 годов, постановление Священного Собора Сербской Церкви в Сербии о принципиальной допустимости совершения богослужений на сербском языке 1903 года) (Чонич, 1927, 292; Грданичкий, 1963, 264). Новый импульс к его оживлению дали изменившиеся условия деятельности объединенной СПЦ (1920) в новом государстве — Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Третье и четвертое десятилетия XX века характеризовались, с одной стороны, процветанием духовной жизни, оживлением монашества, размахом деятельности православных братств под руководством святителя Николая (Велимировича), внедрением идей литургического движения в богослужебную жизнь Сербской Церкви, открытием Богословского факультета, небывалым подъемом сербской богословской мысли, появлением множества духовных и научно-богословских журналов, и с другой, возникновением острых проблем между государством и Церковью. Идеология югославянства, в свою очередь, также наложила свой отпечаток на проблематику богослужебного языка, что легко заметно, к примеру, в брошюре Д. Катича (Катич, 1921). В данный период в периодических публикациях появилось множество статей на тему богослужебного языка, интерес к которой проявили также авторы монографических трудов о литургических и церковных реформах. Тогда же публикуются и первые переводы церковных служб на сербский

язык (архимандрит Иустин Попович, протоиерей Л. Миркович, епископ Ириней Чирич и др.), вносятся изменения в богослужебную практику.

В период после Второй мировой войны и победы социалистической революции данный вопрос актуализируется, начиная с 60-х годов, когда начинается консолидация Церкви после тяжких ударов, нанесенных ей в кампании агрессивной атеизации и денационализации общества, и когда прилагаются интенсивные усилия к оживлению духовной жизни (рост издательской деятельности СПЦ, подъем богословского образования и т. д.). Принимаются первые конкретные решения высших законодательных органов Церкви о возможностях и ограничениях во введении современного сербского литературного языка в богослужебную практику. Претворение их в жизнь обеспечено предварительной работой над переводом обширного корпуса богослужебных текстов с церковнославянского и греческого языков.

Сначала рассмотрим аргументы, которые в сербской богословской традиции выдвигались в пользу выведения из богослужебного употребления в СПЦ церковнославянского языка русской редакции.

**1) Непонятность богослужебного языка для паствы.** «Горе нам от того, что молиться как следует мы не умеем! И это относится не только к юношам. Не обвиняя скажу, что и нам, взрослым, молитва не дается, — писал еще в 1869 году доктор К. Пеичич, председатель церковной общины г. Панчево (Карловацкая митрополия). — Для того, чтобы молитва наша не оставалась бесплодной, мы должны понимать ее слова, ее смысл. <...> Следовательно, молитва должна быть понятой и прочувствованной» (Пеичич, 1869, 12). После приведения примеров чтения церковнославянских молитв «без должного понимания и благоговейного чувства», с одной стороны, и с другой, примеров сердечного утешения от молитвы, произнесенной на своем языке и своими словами (!), Пеичич знакомит благочестивого читателя со своим опытом составления молитв на разные случаи для домашнего чтения, предлагая и тексты некоторых молитв. Молитвы на народном языке, по наблюдениям составителя, дали замет-

ные результаты: «Как только ребенок начнет молиться на своем языке, у него все лицо вмиг преображается, серьезность и благочестие проявляются в его взгляде, в каждом его жесте» (Пеичич, 1869, 13). Однако беспристрастный читатель не может не заметить, что в текстах молитв, составленных К. Пеичичем, осталась немалая доля церковнославянизмов.

Непонятность церковнославянского богослужения выдвигает в качестве аргумента и ряд новейших авторов. Протоиерей М. Анджелкович исходит из положения, что «любое богослужение, совершаемое не на народном языке, не добивается своей цели»; он считает, что «только человек, не знающий ни сути, ни характера, ни цели богослужения мог бы утверждать, что службу Божию следует совершать на каком-то мертвом, непонятном языке» (Анджелкович, 1921, 129). У того же автора читаем: «Живой Сербской Церкви необходимо живое слово! Богослужение и молитва сербского народа должны совершаться на его живом языке» (Анджелкович, 1921, 132). Думаем, что данный аргумент имел в виду и Д. Катич, писавший, что «потребность в молитве и богослужении на народном языке столь очевидна, что ее не надо подробно обосновывать» (Катич, 1921, 9). «Нынешний язык Сербской Церкви остается далеким и непонятным народу, — пишет П. Каралич. — Непонятность церковного языка для широких масс проявляется в необыкновенной и необъяснимой антиномии между сознанием и словом» (Каралич, 1939, 19). Подробно об этом говорит в своем обстоятельном докладе Священному Собору СПЦ и Высокопреосвященный Дамаскин (Грданичкий). Исходя из факта типологической отдаленности церковнославянского и современного сербского языков, несмотря на их близкую родственность, он констатирует «полную непонятность теперешнего богослужебного языка для простого народа, а отчасти и самим священнослужителям». «Как таковой, он не в состоянии ответить своей задаче, т.е. служить средством приобщения современного человека к православной вере и способствовать выражению его религиозных чувств и мыслей» (Грданичкий 1963, 259).

## **2) Необходимость подъема духовной жизни сре-**

**ди широких масс верующих**, причем предполагалось, что перемена богослужебного языка является одним из средств, при помощи которых можно добиться данной цели. Безотрадную картину состояния духовности в простом народе рисует ревнитель сербизации богослужения доктор К. Пеичич: «Церкви наши, как всем нам, к сожалению, заметно, остались полупустыми; <...> молитва имеет лишь механический, какой-то парадный характер, на богослужениях все присутствующие скучают, и посещают их только от нечего делать» (Пеичич, 1869, 16–17). Он считает, что одной из основных причин поверхностного подхода к участию в богослужениях является именно языковой барьер. Священник Б. Кузманович в брошюре, целиком посвященной аргументации предложения заменить церковнославянский язык сербским, пишет: «В сознательной части народа уже наступает отчаяние при виде того, как Церковь застыла в мертвых, непонятных народу формах, которые препятствуют любому духовному подъему. Поэтому народ остается рабом всякого рода суеверий и безнравственности, он гибнет и в моральном, и в духовном, и даже в физическом отношении» (Кузманович, 1872, 4). Протоиерей М. Анджелкович, автор множества богословских статей и редактор нескольких церковных журналов в межвоенный период, считает перемену богослужебного языка надежнейшим средством духовного возрождения сербского народа: «Каким образом нам удастся возродить в нашем народе религиозность, преданность Церкви и любовь к богослужению? Из всех средств, которые могут содействовать осуществлению этой задачи, наиболее надежным является богослужение на живом народном языке» (Анджелкович 1921, 130). Ученый архимандрит игумен Шишатовцацкого монастыря и один из ведущих поборников идеи литургического обновления в сербской среде доктор Петроний Трбоевич целую главу своей книги «О церковных реформах» посвящает проблеме богослужебного языка. Между прочим, он подчеркивает, что если современный язык станет богослужебным, «народная душа снова разгорится молитвенностью и восплает любовью к святой вере православной. Церкви снова будут полны, а на лицах присутствующих вместо выражения уныния и

скуки появится оптимизм, заинтересованность в содержании службы, молитвенность, ревность» (Трбоевич, 1931, 27).

3) **Церковь должна проповедовать слово Божие каждому народу на его языке, а предложенная перемена богослужебного языка не касается догматических основ церковного учения.** «Бог хочет, чтобы на каждом языке возносилась хвала непостижимому величеству Божию и чтобы каждый верующий слышал чтение и пение в Церкви на своем родном языке», — пишет священник Б. Кузманович (Кузманович, 1872, 6). «То, что в Церкви установлено Самим Господом (вероучение и нравственность) неподвластно времени и поэтому чуждо любому человеческому вмешательству. Однако, формальная сторона церковной жизни — плод деятельности человеческой, несовершенный, конечно, и поэтому в него могут вноситься коррективы», — считает Д. Катич, относя к последнему, среди прочего, и язык богослужения (Катич, 1921, 17). Недогматический характер данного вопроса подчеркивает и протоиерей М. Вуич (Вуич, 1940, 9). Потребность обращаться к любому народу с проповедью на его языке Высокопреосвященный Дамаскин доказывает на основании новозаветных текстов (Мф. 28, 19–20; Деян. 2, 1–8; 1. Кор. 14, 9–19), что послужило очередным аргументом в пользу введения народного языка в богослужение (Грданичкий 1963, 260).

4) Требования к изменению богослужебного языка нередко рассматривались и в контексте **проведения более широких церковных реформ**, неодинаковых по степени радикальности. Д. Катич выступает за «переустройство народной Церкви в соответствии с реальными потребностями народа», причем в его концепции переустройства важное место отводится замене богослужебного языка (Катич, 1921). Протоиерей М. Анджелкович, в духе литургического движения, предлагает обратить внимание на два плана — языковой и собственно литургический (Анджелкович 1921, 135). «О ненужности реформ в нашей Церкви не может быть и речи, — пишет Н. М. Трбоевич, — причем одной из основных задач реформы должен быть переход с непонятного народу церковнославянского на современный язык» (Трбоевич, 1930, 278). Архимандрит Петроний так-

же выступает за реформу богослужебного языка в рамках комплексных церковных реформ, которые, по его мнению, призваны «внести духовность и жизненность, содействовать установлению живого контакта между Церковью и народом, преодолению нынешней индифферентности и апатии, усилению миссионерской деятельности» (Трбоевич, 1931, 3).

5) Некоторые авторы видят в церковнославянском языке **окаменелый след прошлого** и препятствие возгреванию веры в современном поколении христиан. «Мы томимся в цепях ложного византизма с его стариковским холодом, с его мертвенностью, препятствующей любому движению жизни в Церкви», — замечает Н. Трбоевич (Трбоевич, 1930, 287); критическую оценку «формализма и обрядоверия» мы находим и у Д. Катича (Катич, 1921, 21).

6) **Опыт совершения богослужения на народном языке в других Поместных Церквях** также является аргументом, на который ссылаются многие участники дискуссии в сербской церковной печати (Кузманович, 1872, 10; Чонич, 1927, 297; Трбоевич, 1921, 35 и др.). В своей обобщающей статье, написанной в год проведения II Ватиканского Собора, преосвященный Дамаскин ссылается, между прочим, и на актуальные тенденции и практику богослужения в Римско-католической церкви, хорошо знакомую православным сербам в областях со смешанным составом населения (Грданичкий, 1963, 262).

7) **Наличие определенной традиции богослужения на сербском литературном языке.** Из материалов печати мы узнаем, что еще с 1916 году в Вершацкой епархии на народном языке читают молитвы перед причастием и после причастия и поют *Херувимскую песнь*, что в городах Бечкерек и Нови Сад в 1925 году на нем читали молитвы в день Пятидесятницы, что в Орловате песнопения воскресного канона уже годами регулярно исполняют также по-сербски, в удачном переводе С. Качанского, и что в храмах Белграда, Сербии и Боснии уже давно молитвы перед причащением произносят на живом народном языке (Чонич, 1927, 291–292). Архимандрит Петроний оставил свидетельство о том, что многие верующие просили его читать по-сербски Символ веры,

Молитву Господню, «Сподоби, Господи...», «Свете тихий...» и некоторые иные молитвы, текст которых в переводе на сербский они уже записали в своих блокнотах (Трбоевич, 1931, 25). Митрополит Дамаскин знакомит читателя с тем, что на сербском языке в период между двумя войнами уже служили некоторые видные архиереи — Гавриил (Змеянович), Георгий (Летич) и Ириней (Чирич), и что сам Патриарх Варнава (Росич) иногда вводил сербский язык в богослужение. Во многих храмах по-сербски служили литургию в Великий Четверток и в праздник Пасхи Господней. Немаловажен и тот факт, что епископ Николай (Велимирович), причисленный в 2003 году к лику святых, писал духовные стихи, предназначенные для богослужебного исполнения, именно на народном языке (Грданичкий, 1963, 264). Свидетельство присутствия сербского языка в богослужении мы находим у видного филолога и государственного деятеля С. Новаковича, который вспоминает, что еще в 1865 году блаженнопочивший епископ Шабачский Гавриил предлагал ему перевести церковные книги на сербский язык и что он приказывал читать Евангелие в переводе В. С. Караджича — шаг, который в те времена считался смелым и рискованным (Новакович, 1889, 88).

8) С предыдущим аргументом теснейшим образом связан и аргумент о **наличии переводов значительной части богослужебного корпуса на сербский язык**. В период между двумя войнами имелись переводы Священного Писания Ветхого и Нового Завета (Дж. Даничич — В. С. Караджич), Литургии святого Иоанна Златоуста (архимандрит Иустин Попович), акафиста Пресвятой Богородице (протоиерей Л. Миркович), вечерни Святой Пятидесятницы (епископ Ириней Чирич). В начале 40-х годов епископ Ириней публикует свою версию перевода Златоустовой литургии, а также службу в воскресенье Святой Пятидесятницы. До начала 60-х годов были переведены Служебник, Малый и Великий требники и избранные части Октоиха. Переводческая работа продолжилась и в последующие годы, причем в некоторых случаях (когда существовали разные версии перевода) работу над унификацией текста проделала специаль-

ная Синодальная комиссия.

9) **Сектанты используют современный сербский язык.** На данный аргумент ссылаются М. Вуич и Высокопреосвященный Дамаскин (Вуич, 1940, 9; Грданичкий, 1963, 263).

10) **Богослужение, совершаемое на чуждом народу языке, препятствует осуществлению просветительской миссии Церкви** и создает дополнительные трудности для изучения Закона Божия в школах. «Улучшение преподавания науки христианской» в качестве аргумента против использования церковнославянского языка первым выдвигает священник Б. Кузманович (Кузманович, 1872, 12). М. Вуич констатирует, что языковой барьер создает «немалые трудности в преподавании Закона Божия» (Вуич, 1940, 9). Тезис о трудностях усвоения церковнославянских молитвословий в школьном обучении наиболее подробно обосновывает Д. Чонич, приводя и ряд любопытных примеров всевозможных искажений при чтении наизусть таких текстов (Чонич, 1927, 387). Интересно, что никто из участников дискуссий в церковной печати не выступает за улучшение преподавания как Закона Божия, так и церковнославянского языка, наоборот: Р. Джюрджевич считает, что «в нашу эпоху религиозной депрессии вряд ли кто приложит усилия к изучению церковнославянского языка», и даже высказывает мнение, что «приверженцы и знатоки этого языка отделяются в особый класс духовной аристократии и отчуждаются от тех, кто в меньшей степени наделен волей и интеллектом» (Джюрджевич, 1940, 59).

11) **К церковнославянским молитвословиям верующие относятся как к своего рода «магическим формулам»**, не имея сознательного христианского отношения к ним. Данный аргумент, во многом основывающийся на предыдущем, приводит Д. Чонич (Чонич, 1927, 387).

12) **Политические причины.** Политические обстоятельства, как мы уже видели, во многом воздействовали на судьбу богослужебного языка. Аргументы против церковнославянского богослужения выводились и из идеологических положений. Поскольку в XIX веке у сербов церковнославянский язык ассоциировался и с идеями

славяно- и русофильства, его позиции ставились под вопрос под влиянием идей узкого национализма и либерализма. В таком духе выступает священник Б. Кузманович, подчеркивая, что основной целью следует считать «свободное, независимое и обособленное органичное развитие каждого славянского народа в отдельности», одним из проявлений которого является и служение на современных национальных языках (Кузманович, 1872, 8). Совершенно противоположный аргумент — о необходимости совместного унифицированного развития южнославянских народов — 50 лет спустя приведет к тому же выводу: необходимо перейти на современный язык. «Следует заняться переводом всех богослужебных книг на язык, на котором сегодня говорит наш единый, но троименный народ<sup>4</sup>. Пусть один народ молится Богу на одном языке» (Катич, 1921, 8–9).

**13) Филологические и лингвоэстетические доводы.** Имеется в виду, во-первых, полемика с тезисом о непрерывности использования церковнославянского языка как богослужебного и неизменяемости сакральных текстов на нем (Кузманович, 1872, 7) и, во-вторых, подчеркивание факта, что вследствие отсутствия единой сербской нормы церковнославянского чтения на практике встречается ряд проблем и грубых неточностей (Чонич, 1927, 386). Встречаются и субъективные суждения о лингвоэстетических качествах двух языков, причем сторонники сербского языка на первый план выставляют его мелодичность, поэтичность, проникнутость «религиозным духом» и даже превосходство над другими славянскими языками, включая и церковнославянский (Анджелкович, 1921, 132; Чонич, 1927, 385; Трбоевич, 1931, 26; Грданичкий, 1963, 262). Но наибольшее внимание обращается на переводческий аспект проблемы замены богослужебного языка. Полемизируя с авторами, отстаивающими позиции церковнославянского языка и ссылающимися на обширность корпуса богослужебных текстов как якобы непреодолимую проблему, сторонники сербизации богослужения обосновывают принцип постепенности переводческой работы и предлагают конкретные шаги. Так, М. Анджелкович выступает за безотлагательный перевод Апостола, Евангелия, Симво-

ла веры, Молитвы Господней и некоторых важнейших молитв, службы святому Савве и другим особо чтимым сербским святым (Анджелкович, 1921, 132). Д. Чонич предлагает организовать переводческую работу в таком порядке: 1) Священное Писание Ветхого и Нового Завета; 2) Требник; 3) Часослов; 4) Служебник; 5) Октоих и Сборник церковных песнопений; 6) Минея общая и праздничная (Чонич, 1927, 391).

Сторонники введения сербско-славянского языка в богослужение ссылались на следующие положения:

1) **Историческая оправданность сербско-славянского богослужения**, которая выводится из многовекового сакрального функционирования сербской редакции старославянского языка. Подчеркивается искусственность и своего рода насильственность введения русской редакции в XVIII веке и выставляется требование в свободном государстве и автокефальной Церкви снова вернуть в употребление исконно сербский сакральный язык (Вукадинович, 1868, 123; Куюнджич, 1887, 418; Новакович, 1899, 85).

2) **Частичное сохранение сербско-славянского языка в богослужебной практике и в народной традиции**. С. Новакович свидетельствует, что «до недавнего времени в храмах сохранялось древнесербское чтение», и что «лишь новейшие поколения священников и монахов дошли до того, что им совершенно чуждо исконно сербское произношение старославянского языка». Он предлагает разрешить священникам, владеющим сербско-славянским языком, служить на нем (Новакович, 1889, 164-165, 174, 175), что, в свою очередь, имплицитно свидетельствует об ознакомленности какой-то части клира того времени с этим языком.

3) **Филологические аргументы**. В первой из статей, посвященных проблеме богослужебного языка, которая опубликована в новосадской «Беседе», священник Е. Вукадинович, предлагая возврат к сербско-славянскому языку, подчеркивает его большую близость и понятность современному сербскому верующему по сравнению с русско-славянским (Вукадинович, 1868, 121-122). С. Новакович вдобавок подчеркивает его большую близость к старославянскому языку канонического периода (Новако-

вич, 1889, 177). Указывая на факт, что сербско-славянский язык «целыми столетиями являлся органом нашей духовной и мирской литературы», видный филолог П. Джерджич высказывает предположение, что его введение содействовало бы привлечению к вере и Церкви культурных и образованных людей (Джерджич, 1936, 21–22). В своих статьях Джерджич высказал две позиции в связи с предпочтением того или иного богослужебного языка: в статье, опубликованной в 1931 году, он высказывает мнение о нереальности введения сербско-славянского языка в связи с возможной путаницей при чтении и понимании текстов на нем (Джерджич, 1931, 245), а пять лет спустя активно выступает за это (Джерджич, 1936, 22).

Рассмотрим и доводы ревнителей русско-славянского богослужения:

**1) Исторические и идеологические аргументы.**

Здесь имеются в виду единство с другими славянскими Церквями, благодарность России за ее помощь сербскому народу и Церкви, а также идеология русофильства и панславизма. «Сила сербского народа как одной из крепчайших ветвей славянского племени лежит в его духовной общности с прочими славянскими племенами, наипаче же в неразрывном единстве его с русским народом», — пишет анонимный автор статьи в ежегоднике «Браник» за 1888 год. «Именно древний церковный язык был связующим звеном между томившимся в многовековом рабстве сербским народом и остальными славянскими братьями. Этот язык укреплял его в вере и надежде. Он являлся единственной нравственной силой, которая в труднейшие годы связывала воедино духовно братские славянские народы и служила щитом против нашествия иноплеменных» (Аноним, 1882, 2). Протоиерей С. М. Димитриевич, выступая за осторожное и частичное введение современного языка в богослужение (чтение Апостола, Евангелия, исполнение церковных песнопений в «литургии оглашенных» и произнесение некоторых мест в богослужениях требника), считал, что к этому нельзя приступать «без предварительного договора с другими славянскими православными Церквями», в целях «сохранения единства» (Димитриевич 1925, 362). П. Джерджич также считает, что

использованием церковнославянского языка подчеркивается единство с Русской Церковью (Джерджич, 1931, 239).

**2) Традиция функционирования в сербской среде.** Церковнославянский язык русской редакции, как указывает П. Джерджич, стал прочным достоянием Сербской Церкви, «достоянием широчайших масс верующих», и как таковой «давно вошел в кровь нашу, так что мы с трепетным чувством и любовью поем песнопения Церкви на церковнославянском языке не только в храмах, а и в любом другом месте — во время семейных праздников, на свадьбах и при любых торжествах» (Джерджич, 1931, 239; Джерджич, 1936, 21).

**3) Филологические аргументы.** Авторитетный филолог П. Джерджич указывает на выразительные возможности, терминологический потенциал церковнославянского языка и ограничения в переводе на сербский язык. В фонетическом плане этот язык уже достаточно приспособлен к сербскому языковому чутью — звуки и звуковые комплексы произносятся приблизительно как в сербском языке, а ударение ставится по новоштокавской системе<sup>5</sup> (Джерджич, 1931, 230–245).

**4) Литургические аргументы.** Протоиерей С. М. Димитриевич считает, что превосходство церковнославянского языка проявляется в том, что он «поддерживает высший, таинственный смысл богослужения». Поэтому он, допуская возможность частичного и постепенного введения сербского языка в богослужение, выступает за обязательное присутствие церковнославянского в «тайносовершительных формулах» (Димитриевич, 1925, 362). А П. Джерджич указывает на то, что гармоничность богослужения и его ни с чем не сравнимая красота вытекают из единства древнего богослужебного языка и традиционного обрядового порядка (Джерджич, 1936, 22).

В связи с каждым из предложенных тезисов выставлялся и ряд контраргументов. Так, противники перехода на сербское богослужение ссылаются на опасение нарушить духовное единство с другими православными славянами (Вукадинович, 1868, 121), обращают внимание на несоответствие современного языка традиционному обряду (Джерджич, 1936, 22), опасаются нарушения единообра-

зия и дисциплины в Церкви (Чонич, 1927, 291) и даже раскола (Чонич 1927, 392), сетуют, что может возникнуть потеря «возвышенности и чарующей красоты» богослужения (Аноним, 1888, 2), указывают на превосходство церковнославянского языка в смысле его выразительных возможностей (Вукадинович, 1868, 121; Джерджич, 1936, 21–22), на трудности и ограничения в процессе перевода (Джерджич, 1936, 22–23) и, не на последнем месте, настаивают на факте, что во всех славянских Церквях, помимо Чешской, богослужение совершается на церковнославянском языке (Джерджич, 1931, 238). Против предложения заменить русско-славянский язык сербско-славянским выставляются тезисы об одинаковой отдаленности обоих архаичных языков от современного (Аноним, 1888, 2), о возможности ошибочной этимологизации слов вследствие межъязыковой омонимии и паронимии (Джерджич, 1931, 238), об установлении «хаоса и беспорядка в богослужениях Церкви» (Анджелкович, 1921, 132).

Подводя итоги краткому очерку дискуссий о богослужебном языке в Сербской Церкви, мы обратим внимание читателей на то, что решение вопроса о выборе сакрального языка не всегда (по хронологическому критерию) включало три варианта (церковнославянский язык русской редакции, сербско-славянский и сербский народный язык). В период с 1868 по 1889 год активно рассматривались все три возможности, причем в Сербской Церкви в Сербии ставилась дилемма: русско-славянский или сербско-славянский, а в Карловацкой митрополии — русско-славянский, сербско-славянский или современный сербский литературный язык. В XX веке ни в обращениях к церковным органам, ни в научных трудах больше не упоминается о возможности введения сербско-славянского языка в богослужебное употребление, за исключением труда П. Джерджича 1936 года.

Особого внимания заслуживает тот факт, что высшее руководство Сербской Православной Церкви никогда не выступало за радикальные решения, т.е. не одобряли полного перехода на сербский язык и выведения церковнославянского из употребления; вместе с тем, им была несвойственна и позиция об исключительности и обязатель-

ности церковнославянского богослужения. Доклады митрополита Загребского Дамаскина (Грданичкого) Священному Синоду и Архиерейскому Собору (1963) и соответствующее распоряжение Синода (1964) предлагают весьма умеренные решения для частичного введения в богослужебное употребление сербского языка. Сегодня сербские священники пользуются полной свободой выбора богослужебного языка, так что в некоторых храмах текст молитвословий произносится на сербском, а за клиросом поют по-славянски, в других слышится только славянский, в третьих текст молитв произносится попеременно на обоих языках под церковнославянское пение, в четвертых пытаются и петь по-сербски (для многих песнопений, преимущественно из Миней и Октоиха, все еще не существует переводов на современный язык). Предпочтение того или иного решения во многом обуславливается конкретными условиями, т. е. зависит от специфических местных особенностей и характеристик среды: так, в диаспоре и в местах с многонациональным составом населения служат преимущественно по-сербски, в духовных школах и в монастырях — преимущественно по-славянски. Выбор языка зависит и от характеристик конкретной структурной части богослужения: элементы с ярко выраженной дидактической функцией — апостольское и евангельское чтение, а также совместные моления — произносятся преимущественно на сербском языке, тогда как элементы с функцией величания, возношения хвалы — антифоны, изобразительные псалмы, тропари, кондаки, богослужебные гимны — главным образом остаются на церковнославянском языке.

Параллельное (и конкурентное) функционирование двух богослужебных языков в Сербской Церкви имеет свои положительные стороны (большая понятность текста богослужения молящимся), но вместе с тем таит в себе и опасность стихийной маргинализации церковнославянского языка. Ведь в социолингвистике известно, что состояние параллельного употребления двух языков в большинстве случаев является переходным этапом к использованию лишь одного из них, причем язык, который считается более «сложным», как правило, заменяется более

«легким». Критерием сложности является удобство для произношения, слушания и понимания и языкового мышления (Бодуэн де Куртенэ, 1988, 89). По данным критериям сербский язык обладает несомненными преимуществами над церковнославянским, так что в перспективе вытеснение церковнославянского языка вполне возможно.

Каково отношение современного поколения верующих, после уже сорокалетнего опыта параллельного функционирования сербского и церковнославянского языков в сербской среде, к их богослужебному использованию? В своей кандидатской диссертации, выполненной под научным руководством автора этой статьи и успешно защищенной на кафедре славистики филологического факультета Белградского университета, Р. Баич представила и прокомментировала результаты статистического опроса, проведенного в 2001 году среди верующих разных возрастных и профессиональных категорий из Сербии и Черногории, Сербской Республики и сербской диаспоры (Баич, 2003, 150–209). Вопросы в ее анкете были сформулированы именно с учетом аргументов, которые высказывались в дискуссиях XIX–XX века. Первый вопрос был призван выяснить, каково отношение верующих к полному пониманию текста богослужения, следовательно, какой аспект богослужения для них является более важным — информационный или эстетический. За первый из них высказались 49,4% опрошенных, за второй («молитва возможна и при неполном понимании») — 46,6%. Большая адекватность для высказывания богословского содержания, по мнению верующих, присуща церковнославянскому языку (60,6%), оба языка обладают таким потенциалом в одинаковой степени, по мнению 32,8% респондентов, тогда как сербский язык предпочтительнее для 4,6%. Целые 73% предпочитают церковное пение на церковнославянском языке. И по критерию благозвучности церковнославянский язык пользуется большей популярностью среди верующих (84,4%). Подавляющее большинство опрошенных (91,6%) считают церковнославянский язык важным фактором сохранения традиции, национальной и религиозной идентичности сербского народа, а важность церковнославянского языка для сохранения единства православ-

ных славянских народов подчеркивает 63,2% респондентов. Для современного мышления тезис о святости языка, по-видимому, неприемлем (69,4% отвергают его), но все же 26% опрошенных приписывает этот атрибут церковнославянскому языку (сербскому — 1%). Лишь 11,6% респондентов считают языковой вопрос незначительным для жизни Церкви (его важность признает 69,8%, а ключевую роль — 18% опрошенных). Важность языка для повышения уровня духовной жизни среди верующих признает 51%, а 34,2% ограничивают такую роль языка неопитской средой. А каково отношение современных верующих к свободе выбора богослужебного языка? Любопытно, что 37% опрошенных критически относятся к существующей практике, высказываясь за единообразие в данном плане, тогда как 59,8% считают ее допустимой. Лишь 11,2% респондентов соглашается с тезисом о том, что позиция сектантов лучше из-за их практики совершения богослужений исключительно на современном языке.

В процессе анкетирования выяснилось также, что церковнославянский язык «в достаточной степени» понятен 37,4% опрошенных, 50,8% понимают, но «в меньшей степени, чем сербский», а лишь 11,2% «сталкиваются с большими трудностями». К нему «полностью привыкли» 69,2% респондентов, «частично» — 26%, а лишь 4,2% «не привыкли». Какому языку сербские верующие отдают предпочтение? Большинство высказалось за комбинированные богослужения (57,8%), 20,8% за церковнославянский и 20% за сербский. О перспективе двух богослужебных языков мнения следующие: подавляющее большинство опрошенных (71,8%) считает, что оба языка — сербский и церковнославянский — останутся в богослужебном употреблении, а 24,6% думают, что церковнославянский постепенно выйдет из употребления. И наконец, интересно проследить рекомендации верующих для проведения дальнейшей языковой политики в данной области. На вопрос о том, надо ли перевести весь корпус богослужебных книг на сербский язык, подавляющее большинство респондентов (69,2%) ответило отрицательно, вероятно, опасаясь, что это автоматически повлекло бы за собой переход на современный

язык. Более приемлемым им кажется издание книг с параллельными текстами на обоих языках (78,2%). Систематическое изучение церковнославянского языка поддерживает 47,2% респондентов.

В социолингвистике выявлена закономерность прямой зависимости взглядов на язык от отношения к нему общественных, политических, культурных и других авторитетов (Baker, 1992, 105–110). Разумеется, в вопросе о богослужебном языке решающую роль должна сыграть Церковь с ее пастырскими и миссионерскими интересами. Однако, поскольку речь идет и об одном из основополагающих элементов национальной и культурной идентичности сербского народа, свой вклад в дальнейшее решение этого вопроса должны вносить и видные деятели и учреждения национальной культуры. Именно славистика, на наш взгляд, призвана выработать основные принципы языковой политики в данной области. Ведь в новое тысячелетие мы вступили с ясным сознанием того, что радикальный отказ от традиционного богослужебного языка или его стихийное исчезновение повлекли бы за собой оскудение полноты сербской национальной культуры и сужение культурной и церковной идентичности сербского народа. Позицию славистики, может быть, лучшим образом сформулировал академик Д. С. Лихачев: «Убежден, что необходимо сохранить верность тому сочетанию двух близких друг другу языков (народного и богослужебного. — К. К.), которые исторически постоянно соприкасались в летописях, в посланиях Церкви и патриархов, в обращениях к народу патриархов и других иерархов Церкви, в проповедях...» (Лихачев, 1999, 279). Пусть это будет и выводом из наших размышлений.

### Примечания

<sup>1</sup> Сербская редакция старославянского языка, сложившаяся в XII в. и находившаяся в богослужебном употреблении вплоть до XVIII столетия. Помимо богослужебной функции, данный язык являлся и литературно-письменным языком средневековых сербских земель. Подробнее об этом языке см.: Н. И. Толстой, *История и структура славянских литера-*

турных языков. М., 1988; Н. Kuna, *Redakcije staroslovenskog kao literarni jezik Srba i Hrvata*. — Slovo, Zagreb, 1965, 15–16; П. Ивић, *Српски народ и његов језик*. Београд, 1971; Ђ. Трифуновић, *Језик старе српске књижевности*. В кн.: *Стара српска књижевност. Основе*. Београд, 1994; V. Jerković, *Srpskoslovenska norma u glasovnom i morfološkom sistemu*. — Jugoslovesnki seminar za strane slaviste, Zadar 1984, 33–34, и др.

<sup>2</sup> Переход к церковнославянскому языку русской редакции проводился в СПЦ сознательно и организованно, по инициативе церковной иерархии с 1726 г. до середины XVIII в. Важнейшая роль в этом принадлежала воспитанникам знаменитого карловацкого «славянского училища» М. Суворова (1726–1731) и «славяно-латинского училища» (1733–1737) Э. Козачинского. Этот язык употреблялся, в отличие от сербско-славянского, лишь в богослужебной и церковно-административной сферах. Подробнее см. в: Н. И. Толстой, *Литературный язык сербов в XVIII в. (до 1780 г.)*. В: *Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность*, М., 1979; А. Младеновић, *О неким питањима примања и измене рускословенског језика код Срба*. — *Зборник за филологију и лингвистику*, Нови Сад, 1982, XXV, 2; А. Младеновић, *Значај рускословенског језика за културу Срба у XVIII веку*. — *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*, Београд (САНУ. Научни скупови, к. XXXII. Одељење историјских наука, књ. 8), 1986, и др.

<sup>3</sup> В двухтомной библиографии прот. Б. Цисаржа *Један век периодичне штампе СПЦ (1869–1969)* мы находим почти 100 работ, так или иначе связанных с интересующей нас проблемой.

<sup>4</sup> Имеются в виду сербы, хорваты и словенцы, объединившиеся после Первой мировой войны в единое государство — Королевство СХС (с 1929 г. — Югославия).

<sup>5</sup> Дialect, легший в основу сербского литературного языка.

### Цитированные источники

Анджелкович 1921: М. Анђелковић, *Богослужбени језик*. — *Весник Српске Цркве*, 1921, XVII, 2.

Аноним 1888: *Црквено-словенски језик и цркве у Србији*. — Браник, 1888, 100.

Вуич 1940: М. Вујић, *О црквеном језику*. — *Хришћанска мисао*, 1940, VI, 1–2.

Вукадинович 1868: Е. Вукадиновић, *О читаню црквено-словенског езика*. — *Беседа*, 1868, 16.

Грданички 1963: Д. Грданички, *О употреби српског језика*

- у нашем богослужењу. — Гласник СПЦ, 1963, XLIV, 7.
- Димитриевич 1925: С. М. Димитријевић, *Наш народ и богослужење у цркви*. — Весник Српске Цркве, 1925, XXX, 6.
- Джерджич 1931: П. Ђорђевић, *Карактеристика савременог изговора нашег црквеног језика*. — Богословље, 1931, VI, 3.
- Джерджич 1936: П. Ђорђевић, *Напомене о богослужбеном језику*. — Хришћанска мисао, 1936, II, 2.
- Джурджевич 1940: Р. Ђурђевић, *О црквеном језику*. — Хришћанска мисао, 1940, VI, 5–6.
- Катич 1921: Д. Катић, *Народна црква са гледишта народних потреба*. Јагодина, 1921.
- Каралич 1939: П. Каралић, *Питање црквеног језика*. — Хришћанска мисао, 1939, V, 11–12.
- Кузманович 1872: Б. Кузмановић, *О томе да се књиге «српске народне» цркве преведу на српски народни језик. Предлог епархијској скупштини темишградске дијецезе и васцијеломе осталом, српском народу*. Панчево, 1872.
- Куюнджич 1887: *Писмо Високопреосвештену Архијепископу Београдском и Митрополиту Србије Министра Просвете и Црквених послова Мил. Кујунића*. — Просветни гласник, VIII, 11, 15.6.1887.
- Новакович 1889: С. Новаковић, *Језик старе српске цркве*. — Хришћански весник, 1889, XI, 2.
- Пеичич 1869: К. Пеичић, *Побожне жеље христјанске, православном Синоду и народно-црквеном Сабору српском од 1. јунија 1869. поднешене и предложене*. Панчево, 1869.
- Синод 1964: Св. Арх. Синод, бр. 3480/Зап. 581 од 13. новембра 1964.
- Стефанович 1969: Б. Стефановић, *О најновијем покушају увођења српског језика у богослужење и неким проблемима превођења богослужбених књига*. — Православна мисао, 1969, 1–2.
- Трбоевич 1930: Н. М. Трбојевић, *Богослужбени језик православне цркве*. — Весник Српске Цркве, 1930, XXXV, 4.
- Трбоевич 1931: П. Трбојевић, *О реформама црквеним*. Сремска Митровица, 1931.
- Чонич 1927: *Народни језик у православној српској цркви*. — Весник Српске Цркве, 1927, XXXII, 3.

## Литература

- Баич 2003: Р. Бајић, *Социолингвистички аспекти преференције црквенословенског / српског стандардног језика у бо-*

гослужбеној употреби. Дисс. ... канд. фил. наук. Филолошки факултет Београдског универзитета, 2003.

Baker 1992: C. Baker, *Attitudes and Language*. Clevedon 1992.

Балашов 2001: Н. Балашов, *На пути к литургическому возрождению*. Москва, 2001.

Бодуэн де Куртене 1988: Ж. Бодуэн де Куртене, *Лингвистички списи*. Нови Сад, 1988.

Бугарский 1996: *Језик у друштву*. Београд, 1996.

Вукашинович 2001: В. Вукашиновић, *Литургијска обнова у XX века*. Београд — Нови Сад — Вршац 2001.

Каверин 1999: Н. Каверин (ред.), *Богослужбennyй язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999.

Кончаревич 1996: К. Кончаревич, *О богослужбеном језику Српске Цркве у прошлости и данас*. — Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 1996, св. 25/2.

Кончаревич 1997: К. Кончаревич, *Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868–1969)*. — Српски језик, Београд, 1997, 1–2.

Кончаревич 2000: К. Кончаревич, *Пролегомена за расправу о нашем богослужбеном језику*. — Богослове, Београд, 2000, XLIV (LVII), 1–2.

Кончаревич 2001: К. Кончаревич, *Црквенословенски језик на размеђу миленијума: проблеми и перспективе функционисаа*. — Славистика, Београд, 2001, 5.

Лихачев 1999: Д. С. Лихачев, *Русский язык в богослужении и в богословской мысли*. В. сб.: Н. Каверин (ред.), *Богослужбennyй язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999.

Плетнева 1994: А. И. Плетнева, *К проблеме перевода богослужбных текстов на русский язык*. — Журнал Московской Патриархии, Москва, 1994, 2.

Ryan and Giles 1982: E. B. Ryan, H. Giles, *The Social Psychology of Language 1., Attitudes Towards Language Variation — Social and Applied Contexts*. London 1982.

Слиепчевич 1991: Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, т. 2. Београд, 1991.

---

*Ирина ЯЗЫКОВА*

### **ИКОНА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Не так давно все мы праздновали наступление нового тысячелетия, в глубине души связывая с этой датой надежды на обновление мира. И это понятно: ушел в прошлое XX век, один из самых страшных в истории, век богоборческих идей и человеконенавистнических режимов. Особенно трагичным он был для России, где велась беспощадная борьба с народом, с его культурой, с его духовным наследием. Сонм ныне прославленных Церковью святых новомучеников свидетельствует о жестокости этой кровавой драмы. Таким свидетельством является и икона, которая также пережила серьезные гонения в XX веке, так что ушедшее столетие можно со всем основанием назвать эпохой нового иконоборчества. Однако исторический парадокс состоит в том, что начинался иконоборческий век открытием иконы, а закончился ее возвращением в культурную и духовную жизнь России.

Что значит икона для нас сегодня? Какое место занимает она в современной культуре? Насколько глубоко наше отношение к иконе, не является ли она для нас всего лишь атрибутом внешнего благочестия? Почему при таком количестве чудес, связанных с иконами, мы не видим серьезного духовного возрождения в стране? Как воспринимается икона людьми, пережившими эпоху тоталитаризма, братоубийственных войн, гонений на Церковь, отрицания Бога? Можно ли всерьез говорить о возрождении иконописной традиции в России после стольких лет гонений? Как объяснить интерес к иконе, возрастающий ныне во всем мире, причем интерес не только среди православ-

ных, но и среди католиков и даже протестантов? Может ли быть икона, написанная в начале третьего тысячелетия, таким же откровением, как и великие произведения прошлых эпох? Все эти вопросы неизбежно возникают, когда мы говорим об иконе и ее месте в современном мире. Настоящая статья не претендует на всестороннее освещение проблемы и не дает ответов на все вопросы, поставленные выше, задача автора куда скромнее — увидеть саму проблему и поставить вопросы, от ответов на которые будет зависеть, в какую сторону будет развиваться иконописная традиция.

Одним из первых, кто осознал великое значение иконы для современности, был русский философ Евгений Трубецкой. Еще в начале XX века, накануне великих потрясений он писал: «Если в самом деле вся жизнь природы и вся история человечества завершаются этим апофеозом злого начала, то где же тот смысл жизни, ради которого мы живем и ради которого стоит жить? Я воздержусь от собственного ответа на этот вопрос. Я предпочитаю напомнить то его решение, которое было высказано отдаленными нашими предками. То были не философы, а духовидцы. И мысли свои они выражали не в словах, а в красках. И, тем не менее, их живопись представляет собой прямой ответ на наш вопрос... Звериное царство и тогда приступало к народам все с тем же вековым искушением: “все сие дам тебе, егда поклонишися мне”. Все древнерусское религиозное искусство зародилось и выросло в борьбе с этим искушением. В ответ на него древнерусские иконописцы с поразительной ясностью и силой воплотили в образах и красках то, что наполняло их душу — видение иной жизненной правды и иного смысла мира»<sup>1</sup>.

Эти слова были сказаны сто лет назад, но и сегодня они не утратили своей остроты и актуальности. Мы живем в постмодернистской культуре, где нет четких нравственных ориентиров, перевернуты верх и низ, перепутаны правое и левое, перемешаны правда и ложь, одинаково привлекательны красивое и безобразное и нет никаких общепризнанных авторитетов. Хочется вспомнить слова псалмопевца: «Когда разрушены основания, что сделает

праведник?» (Пс.10:3) Икона как «чистое зеркало Божьей славы» являет нам те основания, которые кажутся разрушенными. Но вопрос в том, способен ли современный человек принять эту весть?

Икона издавна занимает важное место в православной традиции, иконопочитание по сей день считается одним из столпов этой традиции. Авторитетом вселенских соборов утверждено иконопочитание и осуждено иконоборчество. Догмат об иконопочитании, принятый на VII Вселенском Соборе (787), стал венцом всех догматов Церкви, а Собор 813 года установил праздник Торжества Православия в ознаменовании того, что икона, прежде всего образ Христа, — есть знамя (знамение) православного исповедания, ибо икона есть зримое свидетельство веры в Боговоплощение. «Я увидел человеческое лицо Бога, и душа моя была спасена!» — в этих словах преподобного Иоанна Дамаскина заключен весь смысл иконопочитания.

Итак, начиная, по крайней мере, с VIII века, а на самом деле гораздо раньше, иконопочитание становится универсальным выражением православия. На протяжении столетий православный мир стремился выразить свою веру не только в словах, но и в образе. Плодом этих усилий стало великое искусство Византии, Древней Руси, Балкан, Грузии, Каппадокии. При всем разнообразии языков и наречий православный мир всегда сохранял единство на основе единого исповедания — одного Символа веры, общей литургической традиции и единого иконописного канона. Язык иконы был понятен в любой точке христианской ойкумены, хотя культурные традиции входящих в нее стран, весьма и весьма различались. Икона была свидетельством веры, неотъемлемой частью литургии, помощницей в личной молитве, духовным учителем, если хотите, антропологической моделью, по которой выстраивал себя человек. В то же время икона воспринималась и как доказательство бытия Божия, что позволило однажды отцу Павлу Флоренскому сказать: «Если есть “Троица” Рублева, значит, есть Бог».

«Православная Церковь обладает бесценным сокровищем не только в области богослужения и святоотеческих

творений, но также и в области церковного искусства. Почитание святых икон играет в Церкви очень большую роль, потому что икона есть нечто большее, чем просто образ: она не только украшение храма или иллюстрация Священного Писания, она — полное ему соответствие, предмет, органически входящий в богослужебную жизнь. Этим объясняется то значение, которое Церковь придает иконе, то есть не всякому вообще изображению, а тому специфическому образу, который она сама вырастила в течение своей истории, в борьбе против язычества и ересей, тому образу, за который она в иконоборческий период заплатила кровью сонма мучеников и проповедников. В иконе Церковь видит не какой-либо один аспект православного вероучения, а выражения православия в целом, православия как такового, отчего иконы справедливо называются «богословием в красках»<sup>2</sup>.

Эти слова архимандрита Зинона (Теодора), ведущего современного российского иконописца, могли бы служить эпиграфом ко всей статье, если бы практика церковной жизни не расходилась так часто с Преданием. За двухтысячелетнюю христианскую историю иконопочитание и иконописание переживали времена взлета и упадка, расцвета и увядания, высокого проявления традиции и ее совершеннейшего забвения. Тысячелетний опыт русского Православия также показывает, что отношение к иконе отнюдь не всегда было одинаковым в нашей церковной культуре. Каково же оно сегодня?

«Сейчас, можно сказать, икона не занимает в богослужении подобающего ей места, и отношение к ней не такое, каким должно быть. Икона стала просто иллюстрацией к празднуемому событию, поэтому и не важно, какова ее форма, поэтому у нас всякое изображение, даже фотографическое, почитается как икона. На икону давно перестали смотреть как на богословие в красках, даже не подозревают, что она может искажать вероучение так же, как и слово; вместо того, чтобы свидетельствовать об Истине, икона может лжесвидетельствовать», — эти слова также принадлежат архимандриту Зинону<sup>3</sup>. И они вполне справедливы.

Положение современного церковного искусства весьма не просто. С одной стороны мы наблюдаем возрож-

дение Православия — массовое возвращение и восстановление древних храмов, строительство новых. После долгого периода разрушения Церковь пытается восстановить традиции, еще вчера казавшиеся ушедшими в прошлое. Возрождается и икона. С другой стороны, восстановительные процессы идут больше вширь, чем вглубь. Количество иконописной продукции увеличивается, но в ней пока еще мал удельный вес настоящего искусства, и это заставляет смотреть на процесс возрождения церковного искусства не слишком оптимистично.

Сегодня, как и пять, и десять веков назад, российские храмы украшаются иконами, ибо православный храм без икон немислим. Отличие нашего времени состоит только в том, что самих храмов стало меньше — об этом позаботилась советская власть, и не скоро еще строительство новых и реставрация старых восполнит это число, символически обозначавшееся в древности как сорок сороков. Однако количество икон в храмах стало значительно больше, и это произошло за счет того, что в советские времена в уцелевшие от закрытия или сноса храмы прихожане приносили иконы из разрушенных церквей, чтобы сохранить их от осквернения. А уцелевших храмов было один на десять-двадцать-тридцать закрытых. Вследствие этого в некоторых храмах оказалось такое скопление икон, которое трудно обозреть разом, а уж о том, чтобы в каждый образ взглянуть, с каждым молитвенно общаться, нет речи. Вот и сложилась в нынешние времена такая традиция, что приходящий в храм обходит все иконы, прикладываясь к каждой, ставя перед иконами свечи, при этом не имея ни времени, ни навыка для длительного общения с образом и вхождения в его глубину. А нередко к этому примешивается еще и утилитарный подход, столь распространенный в постсоветском благочестии, — если муж пьет, ставь свечку к «Неупиваемой чаше», если дочь на сносях — к иконе «Помощница в родах», внуки болеют — «Всем скорбящим радости», за квартирный вопрос «отвечает» святитель Спиридон Тримифундский и т.д. Конечно, общение со святыми включает молитвы о нуждах, но когда это общение сводится к духовному потребительству, молитва сводится к магии, это свидетель-

ствуует об упадке духовности и об отсутствии литургической, прежде всего, евхаристической жизни. Ведь, не секрет, что большинство людей, называющих себя верующими, православными, приходит в храм только затем, чтобы поставить свечку перед «нужной» иконой, в лучшем случае заказать акафист тому или иному святому, когда есть проблемы. На этом уровне ни богословские, ни эстетические вопросы просто не возникают, тогда как иконопочитание в основе своей не есть магический акт, но общение с Первообразом посредством образа, написанного красками.

Церковь, безусловно, ценит в иконе прежде всего священный образ, окно в Царство будущего века, именно поэтому в ней важную роль играет богословие. В то же время икона есть произведение искусства, поэтому совершенно небезразлично, как написан этот образ. Богословие и эстетика в иконе неразрывно связаны, потому что в иконе нам явлен образ того мира, где истина и красота совпадают. Соотношение этих параметров и обуславливает стиль и характер письма, содержание и глубину образа. Эстетические представления меняются во времени, но истина, проповедуемая Церковью, остается неизменной. Для того чтобы с изменениями человеческих представлений о красоте не изменялось само свидетельство Церкви, и был выработан иконописный канон как система символов, через которые передается духовный (богословский) смысл образа. Но понимаем ли мы, что такое икона и что стоит за ней? Смотрим ли мы в нее, как в окно, распахнутое в вечность? Или любимся своим в ней отражением, как в зеркале? Или утыкаемся как в слепую стену или закрытую дверь, ключ от которой потеряны?

Принимая крещение, Русь приобщилась через Византию к православной культуре со всей совокупностью ее традиций — богословских, литургических, иконописных. Икона стала органической частью русской культуры. Древнерусские мастера создали самобытное искусство, вершиной которого по праву считается XV век — золотой век русской иконописи, век преподобного Андрея Рублева и Дионисия. Первому удалось наиболее гармонично выразить глубину православного богословия, второй поднял русскую икону на невероятную эстетическую высоту.

После этого в древнерусском искусстве начинается медленное разрушение найденного равновесия между эстетикой и богословием. Первой жертвой была богословская чистота образов, о чем свидетельствуют споры об иконе середины XVI века (в частности т.н. «дело дьяка Ивана Висковатого», разбиравшееся на Стоглавом соборе). В XVII веке изменения в русском иконописании становятся необратимыми: старые канонические формы перестают удовлетворять иконописцев, уже не понимавших связи этих форм с богословием. И хотя все Соборы и иконописные подлинники закрепляют в качестве канона стиль рублевских икон, уже мало кто понимает, что вообще такое иконописный канон. Мастера Оружейной палаты пропагандируют в качестве эстетического эталона западное искусство, в котором не только эстетика была иной, но иным было само богословие. С конца XVII века каноническую икону вытесняет живописная, больше похожая на католическую картину с ее чувственным натурализмом, чем на православные образы древности. В XVIII–XIX веках в храмах повсеместно господствует масляная роспись в духе академизма, который взращен идеологией Просвещения, укоренной в атеизме и рационализме. Историк и писатель М. П. Погодин писал с горечью в позапрошлом веке: «У наших художников всегда перед глазами Пантеоны и Мадонны, так могут ли они понять, что такое русский образ и что такое русская икона?»<sup>4</sup>.

Такова печальная эволюция церковного искусства в России. Все попытки возрождения традиционного искусства, предпринимавшиеся в XIX веке, упирались в незнание, нелюбовь и отчуждение верующих от собственной традиции. Древние образы церковному сознанию были уже непонятны, неинтересны и даже прямо чужды. Сегодня нам кажется странным, но золотой век русской культуры — век Пушкина и Достоевского — ничего не знал о золотом веке русской иконописи — о веке Андрея Рублева и Дионисия<sup>5</sup>. Но если имена русских иконников были хотя бы в памяти, но уж о византийском искусстве, истоке иконописной традиции, представления были самые невероятные. Вот как описывает эту ситуацию вице-президент Российской Академии художеств князь Г. Г. Га-

гарин: «Стоит только завести разговор о византийской живописи, тотчас у большого числа слушателей непременно явится улыбка пренебрежения и иронии. Если же кто-то решится сказать, что эта живопись заслуживает внимательного изучения, то шуткам и насмешкам не будет конца. Вам наговорят бездну остроумных замечаний о безобразии пропорций, об угловатости форм, о неуклюжести поз, о неловкости и дикости в композиции — и все это с гримасами, чтобы выразительнее изобразить уродливость отвергаемой живописи»<sup>6</sup>.

Но и через сто пятьдесят лет мы недалеко ушли от этого, и сегодня нередко можно услышать как от простых прихожан, так и от священнослужителей, что они не понимают каноническую икону, что им ближе икона живописная, академические росписи или живопись В. Васнецова. Об этом свидетельствует и массовая иконная продукция, которой завалены церковные лавки. Хотя любому, кто даст себе труд хотя вникнуть в смысл того, что Церковь понимает под иконой, станет понятно, что реализм (натурализм), академизм или модерн — это тупиковые пути для иконописания. Интересно, что Виктор Васнецов, действительно, много сделавший в свое время для церковного искусства, в конце жизни пришел к следующему выводу: «Я думал, что проник в дух русской иконы и что я выразил внутренний мир живописца того времени, что я постиг — это уж от гордости — технику этого старого времени. Оказалось, однако, что я глубоко заблуждался. Дух русской иконы оказался во много раз выше, чем я думал. Внутренний мир живописи того времени был гораздо более богатым в духовном смысле, чем дух нашего времени, или лично мой, или Нестерова, и нам далеко до их техники, до их живописного эффекта. Моя живопись — это только слабое отражение, притом еще выхолощенное, очень богатого мира древней русской иконы...»<sup>7</sup>.

Серьезный интерес к древнему искусству иконы пробуждался в России медленно. Но все же изучение исторического и духовного наследия, исследования в области иконографии и археологии, успехи реставрации привели к тому, что на рубеже XIX–XX веков произошло самое настоящее открытие иконы. Нет, икона никуда не исчезала

из храмов, но она была покрыта слоем лампадной копоти и потемневшей олифы, особо чтимые иконы закрывали золоченые и серебряные оклады, менее чтимые пылились в ризницах, на чердаках и в сараях. Но однажды реставраторы, снимая загрязнения и поздние записи со старых икон, обнаружили светлые лики и яркие образы, полные красоты, гармонии и глубокого символизма. Это было открытием, которое в корне изменило представление о старых иконах как черных досках и неумелой примитивной живописи. Открытие было подобно тектоническому сдвигу, потому что давало возможность по-новому воспринять всю православную традицию — богословие, аскетику, литургику, гимнографию, эстетику. Оно должно было перевернуть если не весь мир, то, по крайней мере, православное сознание, возвращая его к той глубине, на которой совершается таинственная встреча человека и Бога лицом к лицу. Но на это понадобилось целое столетие.

К сожалению, открытие иконы затронуло лишь узкий слой людей — ученых, реставраторов, богословов, иконописцев, для большей же части церковного народа, а уж нецерковного тем более, каноническая икона продолжает оставаться не очень непонятной. Конечно, икона не перестала быть частью молитвенной практики верующих, важным атрибутом благочестия, святыней. Более того, когда в советское время власти закрывали или ломали храмы, разоряли монастыри, простые верующие спасали иконы, сохраняя их в своих домах. В трудные для Церкви времена народная любовь к иконе как к святыне проявилась с новой силой. Но, как ни парадоксально, любя икону, народ не понимает ее. Сегодня практически любое изображение — живописное, графическое, даже репродукция и фотография может почитаться как икона. Понятие иконы девальвировалось.

Над дискредитацией иконы много потрудились советская власть. Совершенно понятно, что любовь к иконе сознательно выкорчевывалась из сердец людей. С точки зрения коммунистической идеологии, икона имела право существовать только как исторический памятник, принадлежащий исключительно прошлому. В 20–30-е годы с этим прошлым активно боролись, в послевоенные годы

ему стали воздавать почести и, может быть, именно потому, что считали не имеющим отношения к настоящему. Искусство Древней Руси, связанное с именами Андрея Рублева, Феофана Грека, Дионисия, вызывало уважение даже у неверующих людей, но, заключенная в резервацию музея, икона в советском обществе воспринималась лишь как экспонат, исторический памятник, в лучшем случае — произведение искусства. Об иконописи разрешалось говорить только как о средневековом искусстве, в советской науке не существовало термина «православное искусство», иконопись могла быть древнерусской, византийской, древнеболгарской и т.д., то есть принадлежащей ушедшим эпохам. И уж, конечно, подразумевалось, что иконопись не может быть современной. В иконе ценили, прежде всего, древность, мастерство, самобытность, стилистику, эстетику, но к ней не относились как к святыне, не понимали ее богословия, умалчивали ее связь с богослужением. Не случайно отец Павел Флоренский говорил, что мы живем в эпоху искусствопочитания.

Конечно, Церковь и в советское время чтит икону как святыню, но из этого не следует, что в церковном народе было глубокое понимание того, что почитается. Вот почему неискусные иконы, неканонические, живописные и просто плохие изображения попадали в разряд чтимых и даже чудотворных. И сегодня нередко чудотворением (мироточением, кровоточением и проч.) оправдывают существование неканоничных, а то и прямо противоречащих учению Церкви икон. Порой именно вокруг таких образов как пиаровская компания, разыгрываются страсти по поводу чудотворения. В этом одна из серьезнейших проблем нашего времени. Выдающийся богослов и иконописец XX века Л. А. Успенский писал: «Православная Церковь всегда боролась против обмирщения церковного искусства. Голосом свои соборов, святителей и верующих мирян она защищала его от проникновения чуждых ему элементов, свойственных искусству мирскому. Нельзя забывать, что как мысль в религиозной области не всегда была на высоте богословия, так и художественное творчество не всегда было на высоте иконописания. Поэтому нельзя считать непогрешимым авторитетом всякий образ,

даже если он очень древний и очень красивый, а тем менее — если он создан в эпоху упадка, вроде нашей. Такой образ может соответствовать учению Церкви, а может и не соответствовать, может вводить в заблуждение, вместо того, чтобы наставлять. Другими словами, учение Церкви может быть искажено образом, так же как и словом»<sup>8</sup>. Прежде чем прикладывается к иконе, давайте всмотримся в ее лик, услышим ту весть, которую она несет, ведь икона — это слово, выраженное в красках, и это слово требует правильного понимания.

Для того чтобы в нашей Церкви утвердилось правильное понимание иконы много потрудились Мария Николаева Соколова, в иночестве — Иулиания (1899–1981). В трудные годы, когда закрывали храмы и разоряли монастыри, она посвятила себя иконописанию. Она стремилась восстановить традицию канонического письма, не признавая за живописными произведениями права называться иконой. Она открывала своим современникам глубокий смысл древнего иконописания во всей полноте его богословского содержания и писала в каноне, давая ему новую жизнь. Мария Николаевна Соколова была человеком глубокой церковной традиции — она происходила из священнического рода, была духовной дочерью святого праведного отца Алексея Мечева, затем его сына — священномученика отца Сергия. И она понимала, как много значит икона для Церкви — во все времена икона была действенным свидетельством православия, а в условиях запрета на словесную проповедь она становится просто незаменимой. В мире, где побеждают секулярные ценности, утверждается власть грубой силы и обесценивается человеческая личность, икона несет свет иного мира, утверждает ценности Царства Небесного, являет подлинный лик Бога и человека. Это интуитивно понимали и враги Церкви, поэтому иконы уничтожали столь же беспощадно, как людей, оскверняли столь же бесстыдно, как мощи святых.

Но «свет и во тьме светит, и тьма не объяла его». И тому подтверждение — подвижническая жизнь матушки Иулиании, которая с полным правом может быть названа исповедничеством. Если в 20–30-х годах она трудилась

практически в одиночку, то уже в 50–70-е вокруг нее складывается круг учеников и других иконописцев, возрождающих древнее искусство иконы — зерно, брошенное в землю, дало плоды. Во многом благодаря тому, что сделала Мария Николаевна Соколова иконописное искусство сегодня живет. Конечно, в советские безбожные времена икона не могла иметь широкого распространения, иконописание было явлением маргинальным, востребованным только в границах Церкви, загнанной в гетто. Храмов не строили, старые реставрировали крайне редко, и потому количество новонаписанных икон было столь мало, что казалось, будто в современной культуре иконы нет и быть не может.

Однако, к концу XX века ситуация резко меняется: в 1980-х годах в стране происходят серьезные социальные перемены, 1000-летие Крещения Руси отмечается с общенародным размахом, наступает перелом в церковно-государственных отношениях, Церковь получает долгожданную свободу. Повсюду начинают реставрироваться старые храмы и возводиться новые, возрождаются и отстраиваются монастыри. В связи с этим возросла и потребность в церковном искусстве. Тут-то и выяснилось, что в России есть иконописцы, и что иконописная традиция, до конца не прерывавшаяся, вполне жизнеспособна.

Среди монастырей, отданных Церкви в преддверии 1000-летия, первым был Свято-Данилов, ставший центром юбилейных торжеств. Общее руководство в восстановлении обители осуществлял архимандрит Евлогий (Смирнов), тогда наместник монастыря, ныне — архиепископ Владимирский и Суздальский. Иконописные работы велись под руководством отца Зинова (Теодора), монаха Псково-Печерского монастыря, к тому времени уже известного иконописца. Вместе с отцом Зиновом в Данилове работала большая бригада — иконописцы Александр Соколов, священники Евгений Филатов и Вячеслав Савиных, Сергей Федоров, Андрей Бубнов, резчик Андрей Фехнер и др. (Большинство из них активно работают и сегодня.) Эта бригада выполнила иконы для иконостасов нижнего храма церкви Святых отцов Седьмого Вселенского собора (приделы Покровский и пророка Даниила).

Сам архимандрит Зинон, помимо того, что он принимал участие в создании этих иконостасов, написал икону небесного покровителя Даниловской обители — преподобного князя Даниила Московского. Все эти иконы выполнены с ориентацией на древнерусскую традицию XV-XVI веков. Тем самым канонический стиль был признан как ведущее направление в современной церковной живописи. Конечно, в том же Данилове Троицкий собор, построенный по проекту Бове в середине XIX века, был восстановлен в академическом стиле, но в исторически неоднородном ансамбле такие уступки неизбежны. Тем не менее восстановление Свято-Данилова монастыря стало заметным явлением в духовной и художественной жизни, свидетельством того, что новое иконописное искусство имеет силы и перспективы для развития.

Тогда же при Даниловом монастыре была открыта одна из первых иконописных мастерских. Ее возглавила Ирина Васильевна Ватагина, ученица монахини Иулиании (Соколовой), интересный иконописец, которой принадлежит немало икон, в частности, образы святых, прославленных на Соборе 1988 года (Андрея Рублева, Максима Грека, Амвросия Оптинского, Елизаветы Федоровны и др.). Ватагина также известна и как талантливый педагог, она преподает в Православном Свято-Тихоновском богословском институте, ведет курсы иконописи при церкви святителя Николая в Кленниках, ее ученики работают по всей России. Так постепенно иконописная традиция, вызревавшая в полуподпольных условиях, обретала статус серьезного явления современной культуры.

В 90-е годы изменения в общественной жизни России стали еще более ощутимы. Век, начавшийся с иконоборчества и разрушения храмов, заканчивался массовым возвращением народа в Церковь и возрождением православия. Конечно, об истинном духовном возрождении страны говорить было рано, но все же Православная Церковь стала одной из влиятельных сил в обществе. Авторитет Святейшего Патриарха поднялся как никогда высоко. Тема возрождения церковного искусства также стала осознаваться как один из важнейших аспектов духовного возрождения России.

Возрождение не может обойтись без знаковых явлений. Таким знаковым явлением для России стало восстановление храма Христа Спасителя в Москве. Разрушение храма в свое время также было знаковым: в 1939 году его взорвали большевики как символ империи, опирающейся на Православную Церковь, которой они объявила серьезную войну. В начале 90-х годов XX века, когда Россия обрела демократические свободы, в том числе и свободу для Церкви, в обществе наблюдался подъем патриотических настроений, и восстановление храма Христа Спасителя переживалось как акт огромного национального значения, как исполнение долга перед теми, кто пострадал за веру. За пять лет храм восстановили в прежнем (или близком к нему) виде. Воссоздание росписи было частью проекта реконструкции и также понималось как возвращение исторической памяти. Предложения сделать роспись в каноническом стиле были отвергнуты, потому что храму предавалось прежде всего мемориальное значение. Живописные работы выполняла бригада под руководством Василия Нестеренко, в которую входили художники, владеющие навыками академической живописи. И несмотря на то, что современные мастера не могли обеспечить то качество живописи, которое было прежде, когда над украшением храма трудились такие выдающиеся художники, как К. Брюллов, С. Маковский, И. Репин и др., роспись и иконостас восстановили в стиле XIX века. Дань каноническому стилю была отдана в Преображенской церкви, расположенной в нижнем этаже храма Христа Спасителя, здесь иконостас выполнен в стиле Московской школы XVI века, что соответствовало стилистической ориентации, преобладавшей в церковном искусстве середины 90-х годов XX века. Своеобразной попыткой соединить разновременные церковные традиции и новации светского искусства выглядит роспись Зала церковных соборов при храме Христа Спасителя. В целом ансамбль этого храма отражает ситуацию, сложившуюся в церковном искусстве 90-х годов, в котором соседствуют разнообразные направления и стили, а светское и церковное причудливо перемешано. Подобный эклектизм до сих пор характерен для всего нашего церковного искусства.

Восстановление храма Христа Спасителя, несомненно, имеет большое церковное и даже историческое значение. Но как художественное явление он неоднозначен: одни восхищаются им, другие — ругают. Но ясно одно: этот храм невозможно считать эталоном, хотя сегодня подражания ему многочисленны. Академический стиль не соответствует православному богословию, сформированный в парадигме западноевропейского искусства, он разрушает само понятия образа, как его понимает православная традиция. Это было понятно уже в XIX веке. Не парадоксально ли, что церковный академизм возрождается на рубеже XX–XXI веков? Ведь если сто — сто пятьдесят лет назад древние образцы были просто неизвестны, закрыты позднейшей живописью, мало изучены, неверно понимаемы, то сегодня ситуация иная — выбор в пользу того или иного стиля делается сознательно, в этом выборе проявляется духовная ориентация. Как правило, обращение к академической живописи продиктовано ностальгическим желанием реставрации былого церковного величия, попытками не только сохранить память, но и вернуть все в прежнее состояние. Роль церковного искусства в этом случае не столько богословско-литургическая, сколько репрезентативно-мемориальная. Но насколько плодотворен такой подход в церковном искусстве?

При восстановлении исторических ансамблей, где роспись и иконы являются частью реконструкции утраченного облика, такой подход, наверное, уместен. Но во вновь построенных храмах это выглядит неорганично и вызывает недоумение. Тем не менее сегодня в России в академической манере расписываются новые храмы. Совсем свежий пример — храм Живоначальной Троицы, строящийся в Москве в память 1000-летия Крещения Руси. Роспись этого храма поручена той же бригаде В. Нестеренко, что работала в храме Христа Спасителя. Ансамбль Троицкого храма еще не завершен и, может быть, рано оценивать работу художников. Однако уже в проекте просматривается тенденция, характерная не только для Нестеренко, но для некоторой части Русской Православной Церкви. Академический стиль с его помпезностью, прямолинейной декларативностью и чувственным нату-

рализмом создает особый образ храма, в котором главное — не переживание вечности грядущего Царства Божия или постоянной актуальности Благой Вести, а глубокая тоска по прошлому, мечта о возрождения имперского духа и церковно-государственной симфонии. На примере таких храмов понятно, что духовное возрождение сегодня некоторые представляют как реставрацию церковной традиции, причем не самой древней, а скорее новой. В качестве идеала берется Синодальный период, бывший далеко не самым светлым в истории Русской Православной Церкви. Но уваровская триада «православие, самодержавие, народность» и сегодня кружит голову иным патриотам, словно Российская империя когда-нибудь была Царством Божиим на земле.

Противоположной тенденцией в нынешнем церковном искусстве можно считать обращение именно к древней традиции. При этом традиция воспринимается не только как памятник былого величия, но как живой источник, питающий сегодняшнее искусство. Еще матушка Иулиания говорила о том, что возрождение иконописания должно начинаться с той точки, с которой началось движение вниз, отход от традиции. Такой точкой она считала XV — начало XVI века — золотой век русской иконы, и потому старалась писать именно в этом стиле. Но она утверждала, что для современного мастера важно не только усвоить приемы канонического письма, но и научиться иконописно мыслить. Когда-то, еще в 30-е годы, Мария Соколова ездила по древним монастырям и храмам и копировала древние образы. Тогда это было небезопасно, но собранный материал послужил не только ей, но и стал настоящей основой для кружка иконописи, который Мария Николаевна вела с 1958 года в Троице-Сергиевой Лавре. Сегодняшние мастера имеют большое преимущество перед прежними поколениями: с каждым годом расширяются возможности обращения к великим произведениям прошлого, возрастают знания об иконописи древней, углубляется понимание традиции. Нынче мастер может иметь перед глазами любой необходимый ему образец, если не в виде подлинника, то в виде печатной репродукции или компьютерной версии. Нынешний информационный и тех-

нический уровень, естественно, невозможно сравнить с тем, что был век или даже полвека назад. Однако эти преимущества еще не гарантируют качества иконописания. Если матушка Иулиания, основываясь на копии, тем не менее, имела дерзновение создавать новые иконографии, то у большинства современных мастеров такой смелости не наблюдается. Открыв для себя красоту канона, они очень боятся отступить от него. И на практике мы видим, что большая часть иконописцев воспроизводит практически одни и те же образцы. За этим кроется не только боязнь сказать собственное слово, но по существу непонимание традиции. В чисто копийном методе проглядывает все тот же мемориальный подход, путь назад, а не вперед. На этом пути искусство обречено на вторичность, иконопись превращается в благочестивое ремесло, церковное искусство сводится к удовлетворению потребностей массового вкуса, а роль иконописца — к обслуживанию православного рынка.

Конечно, в России есть мастера, и их немало, которые понимают, что копия — это только этап на пути усвоения традиции, но создание подлинного образа происходит на путях свободного творчества. Традицию надо знать, понимать и постоянно в нее углубляться, но традиция в каждую эпоху обретает свой собственный голос. Вот почему икона домонгольского времени так не похожа на икону XV века, а стиль XVI века отличен от XVII, и т.д. Икона XXI века, опираясь на древний канон, должна быть созвучна нашему времени, потому, что это свидетельство, а свидетельство может быть только подлинным, личным, пропущенным через собственное сердце, а не заученным повторением катехизиса.

Активный поиск языка, на котором должна говорить икона сегодня, ярко проявляется в творчестве архимандрита Зинова, направление этого поиска вызывает глубокое уважение одних и острую критику других. Но и те, и другие сходятся во мнении, что этот мастер является сегодня ведущим в России.

Начинал отец Зинов, как многие его современники, светского художественного образования — он окончил Одесское художественное училище. Но юноша очень рано

осознал свое призвание как иконописца. Технику иконописания, художественные приемы и каноны ему пришлось осваивать самостоятельно, тогда в России учителей практически не было. В 1976 году он принял постриг в Псково-Печерском монастыре, занялся всерьез иконописью. Уже через два года патриарх Пимен, большой ценитель древней иконописи, заметил молодого талантливого иконописца и вызвал в Троице-Сергиеву Лавру, здесь отец Зинон жил несколько лет, писал иконы по заказу Святейшего.

Затем была работа в Даниловом монастыре, в Троицком соборе в Пскове (иконостас нижнего храма преподобного Серафима Саровского), на несколько лет снова вернулся в Псково-Печерский монастырь, где украсил несколько храмов, писал иконы по заказу со всей России. В 1994 году отцу Зинону был отдан Мирожский монастырь в Пскове, где он организовал международную иконописную школу. Довольно успешно начав работу, школа просуществовала только до 1997 года, когда из-за конфликта с правящим архиереем отец Зинон вынужден был оставить монастырь и переселиться в глухую деревню, практически уйдя в затвор, молясь и трудясь, по примеру древних монахов. Единственной разницей с древними можно считать то, что его трудом по-прежнему остается иконопись.

Более четверти века отдал отец Зинон иконописному искусству. За это время стиль мастера претерпел значительную эволюцию. Если при написании икон в Троице-Сергиевой Лавре и Даниловом монастыре он ориентировался на икону XV–XVI веков, то в Пскове и в Печерах он ближе к стилю XI–XII веков, хотя и ранее в его творчестве наблюдалось некоторое тяготение к домонгольской и византийской традиции. Начиная с середины 90-х, отец Зинон увлекается ранней традицией, вдохновляясь мозаиками Равенны, синайскими иконами. В Мирожском монастыре, в надвратной церкви Стефана Первомученика он создал иконостас в виде каменной преграды с иконами, написанными по штукатурке. Здесь ярко проявилась любовь мастера к раннехристианскому искусству, в частности, к равеннским образам.

Эволюцию стиля архимандрита Зинова можно назвать путем в глубь традиции, освоением глубинных ее плас-

тов. И этот путь плодотворен не только для него одного, но и для формирования всей современной школы иконописи, для понимания традиции в целом.

В 1990-е годы архимандрита Зинова стали активно приглашать в другие страны — он написал иконы для монастыря преподобного Антония (Франция), работал в Ново-Валаамском монастыре (Финляндия), выполнил роспись в Крестовоздвиженском бенедиктинском монастыре в Шевтоне (Бельгия), преподавал в иконописной школе в Сериате (Италия) и т.д. Если говорить о том значении, которое икона имеет в современном мире, то, безусловно, здесь роль отца Зинова весьма велика. Наверное, со времен первой русской эмиграции никто так много не сделал для проповеди православия на Западе, как отец Зинов, благодаря своему творчеству. Его часто приглашают в разные страны расписывать храмы, ему заказывают иконы не только православные, но и католики, и даже протестанты. Через такие заказы он имеет возможность открывать сокровища православия людям других культур. Расходящиеся по всему миру работы отца Зинова — это миссия православия, ибо образ проповедует без слов, обращаясь не к разуму, а к сердцу человека. Такая миссия свободна от прозелитизма и в то же время очень действенна. Есть множество свидетельств, как люди в разных странах благодаря иконе стали проявлять интерес к православию, начинали читать святых отцов, посещать литургию в православных храмах. Архимандрит Зинов говорит так: «В иконоборческий период Церковь боролась за икону, а в наше смутное время пришла пора иконе бороться за Церковь. И она борется. Я и сам по-настоящему Православие стал узнавать через икону»<sup>9</sup>. Современный мир, считает мастер, уже не воспринимает слова, за многословием современной культуры человек не слышит Благой вести, а икона обращается к внутреннему человеку, воздействует на подсознание и эмоции зрителя. Известно, что через глаза человек воспринимает информации больше, чем через слух. И в мире секулярной культуры мы видим, как активно сегодня эксплуатируется визуальный образ: кино, телевидение, видео, реклама — все это воздействует на человеческий глаз, который воспринимает информацию мгновенно.

В отличие от любого другого образа икона несет в себе не просто информацию, но откровение, икона открывает тот мир, в котором Бог есть высшая ценность и красота, превосходящая все наши представления о красоте и ценности. Язык иконы символичен, ее образность имеет природу знака, ее эстетика отлична от земной. Мастера древности, стремясь передать в красках образы Царства Небесного, понимали, что изображение на доске — только знак Божьего присутствия, символ высшей реальности. Но и символ, и знак должны быть предельно точны, чтобы указывать на реальность, а не заменять ее и не давать о ней ложные представления. Иконописец в отличие от художника не может скрыть свою несостоятельность за фразой «А я так вижу!» В древности тех, кто писал иконы, называли не больше — не меньше, как «творцами святыни». И потому Церковь требовала святой жизни от них (см. правила Стоглавого Собора)<sup>10</sup>. Помимо художественного таланта и богословских знаний иконописец, по большому счету, должен быть духовидцем. Таким были преподобный Алипий Печерский, преподобный Андрей Рублев, поэтому Церковь причислила их к лику святых. Симптоматично, что Андрея Рублева канонизировали именно в XX веке, на Соборе 1988 года, потому что в наше время роль иконы огромна и от того, какими будут иконописцы, зависит и каким будет современный образ, причем не только иконописный, но и в целом образ нашей Церкви.

Читатель вправе спросить: может ли современный иконописец соответствовать тем требованиям, которые предъявляет к нему Церковь? Где нынче Рублевы? Как создать образ горнего мира, когда мы так далеки от неба? Большинство иконописцев прошлого были монахами, сегодня же, напротив, подавляющее большинство пишущих иконы — люди мирские. Условия мегаполиса, в которых мы живем, увы, не способствуют высоте духовной жизни, да и монастыри сегодня далеко не всегда являются обителями созерцания и чистой молитвы. К тому же коммерческий подход, пронизавший все стороны нашей жизни, затронул и иконописание. Словом, иконописец сегодня как никогда зависит от мира. Даже монахам не всегда удается уйти от всепоглощающей

его власти. Так что же мы хотим от иконы, которая рождается в таких условиях?

«Каковы мы, такова и икона», — любит повторять архимандрит Зинон. И все же он один из тех, кому удастся избежать ловушек современного мира. Живя в уединении, в деревне, он может себе позволить созерцательность, молитвенную сосредоточенность, полное погружение в создание образа. Может быть, поэтому его иконы так не похожи на работы других иконописцев. Их отличает безупречная форма, мастерский рисунок, четкое ритмическое построение, изысканность колорита. Лики святых исполнены благородной красоты и мудрости, в них ощущается глубокая умиротворенность и внутренняя энергетика, созерцательность и напряженная работа души. Но не только виртуозность стиля является главным достоинством творчества архимандрита Зинова, ему свойственно особое благоговейное отношение к образу как явлению иного мира. «Икона ничего не изображает, она являет. Она есть явление Царства Христова, явление преображенной, обоженной твари, того самого преображенного человечества, которое в своем лице явил Христос», — так выражает свою позицию отец Зинон в «Беседах иконописца»<sup>11</sup>. Работы этого мастера далеки от копийности, независимо от того, на какой период традиции он ориентируется. Ему чужд ностальгический или мемориальный подход, он свободно изъясняется на языке канона и ощущает традицию как великий резервуар идей, форм, стилей, интерпретаций, накопленных за века Церковью, что и называется Преданием. Художник волен свободно обращаться к тем или иным пластам Предания, в зависимости от того, какие задачи ставятся в каждой работе.

Само расширение понятия традиции, довольно смело осуществленное отцом Зиновом, еще десять лет назад воспринималось едва ли не как дерзость, но сегодня оно вполне разделяется многими иконописцами. Нынче не только древнерусское наследие вдохновляет мастеров, а гораздо шире — вся христианская традиция: Византия, Балканы, Грузия, Афон, Каппадокия, Равенна, ранний Рим, коптское искусство и т.д. Все пласты традиции в той или иной степени могут быть использованы в современ-

ном иконописании. И обращение к ним обогащает современное иконописание и расширяет диапазон его возможностей, хотя, может быть, и затрудняет поиски стиля, который пришел бы на смену распространенной сегодня эклектике.

Вопросы стилистического единства очень важны, когда речь идет об ансамбле храма. Большинство современных храмов страдают перегруженностью, обилием разнородных и трудно сочетаемых стилей. Архимандрит Зинон, как и многие иконописцы, ищет выхода из этой ситуации. Например, в храме деревни Гверстонь (Псковская обл.), где живет в последние годы иконописец, он нашел очень своеобразное решение этой проблемы. В интерьере скромной маленькой церкви, построенной им в раннехристианских формах из больших валунов местного камня, всего две энкаустические иконы — Спасителя и Богоматери, расположенные на восточной стене. Единственное украшение фасада — мозаичная икона Нерукотворного образа, помещенная над входом. Такой минимализм характерен для сегодняшнего понимания отцом Зином роли иконы, в которой он видит не декоративную функцию и даже не только богословскую, но, прежде всего, литургическую: «Икона рождается из опыта Неба, из Литургии»<sup>12</sup>. Подобный минимализм не характерен в целом для современного церковного искусства, тем не менее, он понятен и оправдан в том аскетическом пути, которым следует архимандрит Зинон. Другие мастера идут другими путями, следовательно, результаты их поисков иные. Искусство развивается по принципу маятника, амплитуда колебаний которого сегодня весьма велика, и если на одном конце этой кривой — эклектика и академизм, то в другой крайней точке неизбежно возникает нечто противоположное, т.е. стремление к строгости канона и аскетизм.

Влияние архимандрита Зинона на современную иконопись велико, многие из тех, кто активно работает сегодня для Церкви, начинал вместе с ним еще в Даниловом монастыре, а кто-то приезжал к нему учиться в Псково-Печерский монастырь или Мирожский. Многие называют себя учениками этого мастера, хотя о школе отца Зинона в узком смысле слова говорить практически невозможно.

Да и сам мастер считает, что для сложения настоящей школы нужно время, за два-три десятилетия традиция не создается. Сегодня можно говорить пока только о разных тенденциях, которые обусловлены индивидуальными поисками художников, о создании предпосылки для тех школ и направлений, которые будут складываться в будущем, когда и церковная ситуация будет более духовно стабильна, чем сегодня.

Тем не менее уже сегодня мы можем выделить тех мастеров, которые прокладывают пути и определяют направления для развития современной иконописной традиции. Вокруг этих мастеров, как правило, создаются артели и мастерские, чаще всего для осуществления конкретных заказов, но внутри этих, пусть даже временных объединений, осуществляются серьезные стилистические поиски. На сегодняшний день ведущими являются по большей части московские мастера, хотя они работают по всей стране и за рубежом, — Александр Лавданский, Александр Соколов, Алексей Вронский определяют лицо московской школы (это понятие употребляется условно). Все три мастера непохожи друг на друга, они обладают индивидуальной манерой, но их можно объединить по тому, что все они умеют сочетать канон и творческий подход, иконописную строгость с живописной свободой, богословскую точность образов с тонкой эстетической подачей. Избегая копийности и стилизации, равно как и модернизации образов, они добиваются их современного звучания. Яркий без пестроты колорит пронизан неземным светом, в ликах молитвенность соединена с теплым человеческим чувством, работы лишены однообразного схематизма и не перегружены декоративными деталями. В их арсенале десятки расписанных храмов и сотни икон. Иногда Соколов, Лавданский и Вронский работают вместе. Примером их совместной работы являются храмы Святого Иоанна Богослова в Москве, Святого Иоанна Богослова в Ямбурге, церковь иконы Божьей Матери Скоропослушницы в Киселевске и др.

Среди московских иконописцев можно выделить также Илью Кручинина, Владимира Любарского, Анатолия Этенейера, Сергея Черного, Ольгу Клодт, Александра Чашки-

на и др. Это сложившиеся мастера, работающие для Церкви уже по двадцать и более лет, их работы интересны и самобытны, они известны в России и за ее пределами.

Не менее интересна иконописная ситуация в Санкт-Петербурге. Здесь ведущими мастерами можно назвать Александра Стальнова, Георгия Гашева, Николая и Наталью Богдановых и др.<sup>13</sup> Если сравнивать петербургскую школу с московской, то можно отметить, что петербуржцы строже и консервативнее относятся к канону, иногда понимая его слишком прямолинейно, в их работах больше копийности, меньше творческой самостоятельности. Колорит сдержаннее, холоднее, а иногда и жестче. В ликах чувствуется большая отстраненность, погруженность внутрь, образы менее ориентированы на контакт со зрителем. Петербургская икона менее декоративна, чем московская, стилистически менее разнообразна. Видимо, здесь сказывается петербургский, северный темперамент. Но, конечно, следует отметить большое техническое мастерство петербургских мастеров, за этим явно стоит академическая выучка. Богословские проблемы иконографии, по всей видимости, меньше волнуют петербургских мастеров, чем московских, но здесь меньше и спорных моментов, в трактовке сюжетов ощущается большая рассудочность.

Есть, несомненно, интересные мастера и в других российских городах — Пскове, Новгороде, Ярославле, Твери, Тобольске и т.д. И это отрадно, значит, иконописная традиция развивается вширь, охватывая все новые регионы. Может быть, вскоре мы будем говорить о сложении местных школ, об отличительных особенностях региональных традиций.

Отрадным явлением является открытие иконописных школ, число которых из года в год растет. Мастера старшего поколения, начинавшие еще в 60–70–80-х годах, учителей практически не имели, не говоря уже о школах, таковых просто не было и быть не могло в тех условиях, когда иконописание считалось едва ли не криминальным делом. Кружок Марии Николаевны Соколовой, организованный ею в Лавре, был исключением. На его основе выросла одна из старейших иконописных школ — иконописная мастерская при Московской духовной академии

(существует с 1990 г.). Ею руководит игумен Лука (Головков), здесь преподает племянница М. Н. Соколовой Наталья Алдошина. Существуют иконописные классы при Духовных академиях и семинариях Санкт-Петербурга, Тобольска, Курска, Смоленска и других духовных школах. Есть факультеты церковных искусств в Православном Свято-Тихоновском богословском институте и Российском Православном университете святого апостола Иоанна Богослова. Открываются иконописные факультеты и при светских учебных заведениях. Возобновились иконописные школы в Холуе, Мстере и других традиционных центрах.

Возрождаются монастырские иконописные традиции. Одним из значительных иконописных центров является Оптина пустынь, здесь ведущими мастерами являются насельники обители игумен Ипатий, иеромонах Иларион, отец Филипп и другие.

По всей России сегодня существует десятки и сотни иконописных мастерских. Назовем только московские — «Русская икона» (рук. Елена Князева-Рыщенкова), «Канон» (рук. Александр Ренжин), «Московская иконописная мастерская» (рук. Игорь Дрождин) и др. Существует секция иконописцев при Союзе художников России, при Международной ассоциации художников ЮНЕСКО.

Заметным явлением общественной и культурной жизни России стали выставки и ярмарки современного церковного искусства, что отражает большой интерес к иконе в обществе. Первая выставка состоялась еще в 1989 году, в Знаменском соборе в Зарядье, в Москве, тогда это воспринималось как сенсация<sup>14</sup>. С тех пор подобные выставки проходят регулярно в Москве, Санкт-Петербурге, Самаре, Пскове, по всей России и за рубежом. Отношение к экспонированию работ, изначально предназначенных для Церкви, разное. Неодинаково оно и у самих иконописцев. Одни рассматривают выставки как возможность общения с коллегами, другие — как выход к зрителю, третьи смотрят на это с коммерческой точки зрения, как на расширение рынка, четвертые вообще не признают выставок, считая, что место иконы исключительно в храме, а в выставочном зале икона теряет свой смысл и чуть

ли не оскверняется. Тем не менее выставки современной иконы вызывают неизменный интерес и у иконописцев, и у широкой публики, они дают представление о том разнообразии тенденций, которое существует в иконописании сегодня.

Правда, иногда кажется, что среди этого разнообразия просто невозможно выделить главного вектора, картина современного иконописания выглядит слишком хаотичной. Да и вряд ли сегодня всерьез можно говорить о доминирующем направлении или каком-то едином стиле, на который ориентируются если не все иконописцы, то по крайней мере большинство из них. Одни мастера пишут в стиле XV–XVI веков, приближаясь к московской школе времен преподобного Андрея Рублева и Дионисия, другие ориентируются на домонгольскую икону X–XII веков, третьи опираются на византийское искусство, четвертых привлекает строгиновские письма или стиль мастеров Оружейной палаты XVII века и т.д. Для последних лет вообще характерна тенденция расширения границ традиции вверх. Не так давно искусствоведы обратили внимание на икону Синодального периода, и некоторые иконописцы восприняли это как своего рода реабилитацию поздней иконы. Сегодня нередко можно встретить подражание XVIII веку, увлечение стилистикой барокко, XIX веком, с его живописной манерой, или стилю модерн.

Многообразие художественных тенденций и направлений, разброс вкусов и мнений свидетельствует о неровности и даже некоторой болезненности процесса, что отражает общую ситуацию духовной жизни России. Икона — искусство церковное и не может существовать изолировано от проблем Церкви. А одна из этих проблем — быстрые темпы церковного строительства и восстановления храмов, опережающие процессы духовного становления людей. Множество людей, которые вчера еще были далеки от православия, жили вне Церкви и вне традиции, сегодня пришли в церковную среду, и зачастую их вкусы, их знания и их духовный опыт (вернее отсутствие такового) определяет ситуацию в приходах. Наша Церковь переживает неопитский период, и в духовном устройении мы нуждаемся едва ли не больше, чем наши храмы в

восстановлении внешнего благолепия. Но и в благоустройстве храма главное — это не только украшение его интерьера, убранство храма должно соответствовать его литургическому, молитвенному и богословскому наполнению. И тут возникает проблема заказа и заказчика. Всегда ли заказчик ясно представляет себе высоту своей задачи? Или он просто хочет, чтобы в его храме было не хуже, чем у других? Что для него главное — собственный вкус, видение и понимание по принципу «клиент всегда прав» или доверие к художнику как к профессионалу? А разве не бывает так, что результат работы определяет не столько заказчик или исполнитель, сколько донатор, говоря современным языком, спонсор? Что греха таить, пока еще в нашей церковной практике так редко побеждает соборный принцип, при котором в создании храма участвует и настоятель, и приход (община), и художник, и донатор. А ведь церковное искусство предполагает в идеале именно это.

Конечно, в первую очередь возникает проблема исполнителя. По всей стране восстанавливаются тысячи храмов, и все они нуждаются в иконах, а часто и в стенной живописи. И количество заказов на сегодняшний день намного больше, чем художников, способных создать что-то стоящее, не говоря уже о высоком искусстве. Да и бедность российских приходов является большим препятствием для осуществления высоких задач, ведь не имея средств, священник и приход вынуждены приглашать не первоклассных мастеров, а ремесленников «числом поболее, ценою подешевле». И потому произведений, которые можно назвать художественной удачей, в наших храмах, увы, немного.

Но есть в этом хаотическом процессе обнадеживающие факторы. Из года в год растет количество иконописцев, их мастерство совершенствуется, углубляются богословские знания, улучшается техническое качество работ. Начинающие иконописцы пытаются не только осваивать технологические приемы, но и осмысливать церковное творчество с точки зрения богословия, ставить перед собой художественные задачи. Важно, что и церковное священноначалие все чаще обращает внимание на качество и каноничность церковного искусства, ибо «задача Церкви, — как говорит архи-

мандрит Зинон, — возводить людей к высоте боговедения, а не самой снисходить до человеческого невежества»<sup>15</sup>. Несомненно, положительным является то, что в курсы духовных семинарий ввели предмет «церковное искусство», в котором будущие пастыри знакомятся с эстетическим и богословским развитием иконописания. О многочисленных школах, готовящих иконописцев, мы уже говорили, правда, не во всех этих школах одинаково серьезно изучают богословские основы иконы. Но важно, что сегодня закладывается основа, которая позволит уже в ближайшем будущем обеспечить взаимопонимание грамотного заказчика (священника) и высококвалифицированного исполнителя (иконописца), и от их совместных усилий родится тот образ храма, в полноте раскрывающий его высокое духовное содержание. Ведь истинное церковное искусство рождается соборно, совместными усилиями Церкви.

Икона — искусство традиции, в основе ее лежит канон, определяющий законы построения образа. Но, как всякое искусство, икона немыслима без творчества, а творчество предполагает свободу. Узкий путь иконописания — это нахождение гармонии между соблюдением канона и свободой творчества, между следованием традиции и созданием оригинального произведения, в конечном счете, между общим (соборным) и индивидуальным (личным). И здесь дело не в противопоставлении свободы творческого индивида и жестких идеологических рамок канона, а в той степени освоения традиции, когда овладевший ею в совершенстве свободно говорит на ее языке, когда язык традиции становится языком художника. В этом случае иконописец не обречен без конца повторять сказанное другими, но может сказать и свое слово. Если художник обладает талантом, живет церковной жизнью, молится, размышляет, хорошо знает древние образцы, глубоко вникает в их богословский смысл, он, несомненно, может создать нечто новое в традиции, то, что впоследствии само обретет авторитет образца. Иконописец призван не эксплуатировать традицию, но творчески ее продолжать, ведь иконописание, по большому счету, призвание, а не профессия.

Патриарх Константинопольский Афиногор в беседе с французским богословом Оливье Клеманом как-то ска-

зал: «С иконой дело обстоит так же, как с мышлением Отцов. Оставаясь всецело верным Преданию и основным канонам священного искусства, нужно осмелиться творить. А иначе мы не превзойдем благочестивой археологии. Основной поток жизни Предания должен принять в себя поиски нашего времени, осветить жизнь во всех ее аспектах...»<sup>16</sup>.

Показателем уровня мастерства иконописца и степени его свободы можно считать создание новых иконографий. Ведь не просто сказать новое слово, которое не разрушит старого, а будет органичным его продолжением. Важно ведь не только удержаться в рамках традиции, но и иметь дерзновение создавать то, чего еще не было ранее. В современной иконописной практике постоянно возникает необходимость создания икон тех святых, которых в последние годы канонизировала Церковь. По традиции, при канонизации каждому святому пишется икона. На первый взгляд, это задача несложная, потому что канон четко определяет содержание образа — известно, как пишутся, скажем, преподобные, святители, благоверные князья и т.д. И сегодня для многих новопрославленных святых написаны иконы. Тем не менее, на проверку оказывается, что во многих случаях образ, который можно считать общепринятым, каноничным, соответствующим учению Церкви, написать не так просто. Иконы, которые пишутся современными мастерами, к сожалению, не всегда удовлетворяют каноническим и художественным требованиям, а многие и вовсе рожают недоумение и даже отторжение. В чем же тут дело? Только ли в уровне мастерства или таланте иконописца? Прежде всего, дело в том, как мы понимаем сакральный образ. Иконописный канон ориентирован на обобщенный, символический образ, в котором индивидуальные черты святого едва намечены, с тем чтобы он был узнаваем и выделялся из общего сонма. Его лик наделен особыми чертами, но он одновременно и похож на других святых, что является своего рода образом единомыслия. Сегодня реалистический портрет, фотография, кино настолько влияют на сознание художника, что он не может победить соблазн натурализма. Однако натуралистический образ не может стать иконой, пото-

му что в нем запечатлевается земной облик человека, тогда как икона предполагает образ святого в прославленном, небесном состоянии. Понимая это, иконописцы стараются избежать натурализма и впадают в другую крайность — вообще уходят от портретного сходства и характерных деталей, превращая образ в схему, а лик — в маску. И в том, и в другом случае конечный результат далек от иконописного образа. Редко кому удастся пройти между Сциллой и Харибдой. Но это, пожалуй, самый острый вопрос нынешней иконописной практики, от решения которого зависит состоятельность современной традиции.

Иконография новомучеников — обширнейший пласт новой иконографии. Только на Архиерейском соборе 2000 года было причислено к лику святых 1154 новомученика. И создание достойных икон для новых святых — это задача не одних только художников, это общецерковная задача. Далеко не все новые иконы, которые получили широкое хождение в народе и даже выставлены в храмах, соответствуют канону и могут считаться признанными образцами. Новая иконография их еще до конца не сложились, не вызрела как плод соборного сознания Церкви. Сложение иконографии — процесс непростой, для этого нужно, может быть, не одно десятилетие.

Самый яркий пример новой традиции — иконография царской семьи. Сегодня можно встретить десятки различных вариантов. На одних царская семья представлена в белых одеждах (икконография принятая в Зарубежной Церкви), на других — в царских, горностаевых мантиях (как было принято в искусстве XIX в.), на третьих — в княжеских, древнерусских одеяниях. Иногда императора Николая и цесаревича Алексея изображают в офицерских гимнастерках, царицу и княжен — в расшитых платьях, а иногда в одеждах сестер милосердия. Нет единого мнения, как писать царя — с короной или без нее, ведь монарх отрекся от престола, и теперь эта корона на голове Божьей Матери (см. икону «Державная»), а если все же изображать Николая в короне, то в какой — шапке Мономаха или западного типа, в виде венца с камнями. Разногласия возникают даже на уровне именования на иконе чина святости — на одних изображенные названы муче-

никами (так они были канонизированы в ЗРПЦ), на других — страстотерпцами (так было принято на Архиерейском соборе РПЦ). Большинство икон написаны с портретным сходством, иногда дело доходит до грубого натурализма, но встречаются и абстрактно-отстраненные, дающие слишком условный образ. Есть житийные иконы, в которых средник окружен клеймами с изображениями сцен из жития императора и его семьи, естественно, большая часть уделена сценам страданий. Но здесь неизбежно возникает вопрос: как следует изображать палачей — в виде абстрактных темных сил, наподобие демонов, или все же в виде красногвардейцев со всей их исторической атрибутикой (буденновки, шинели, винтовки и проч.).

Встречаются иконы, в которых в круг царской семьи включается великая княгиня Елизавета Федоровна, которая была родной сестрой царицы Александры. И это вполне понятно, ведь великая княгиня причислена Церковью к лику святых как великомученица. Но совершенно непонятна с канонической точки зрения другая иконография, в последнее время получившая хождение в народе, — это образ так называемого Григория Нового, т.е. Григория Распутина. Не будучи канонизированным Церковью, он преподносится как таковой на иконах. И нередко изображается с цесаревичем Алексием, императором Николаем или всем семейством Романовых.

Словом, иконография царской семьи еще не обрела своего четкого канона, в котором образ был бы дан так, как его понимает вся Церковь, а не отдельные иконописцы или группы верующих.

На примере даже одной иконографии хорошо видно, что икона — явление не только художественное, но и богословское, не только индивидуальное, но и соборное. Икона, свидетельствуя о вечном, отражает также духовное состояние эпохи. Икона стоит на грани миров — божественного и человеческого, она соединяет в себе откровение и богопознание, богословие и искусство. И без преувеличения можно сказать, что икона сегодня является камертоном духовной жизни не только Церкви, но и всего общества.

Говоря о месте иконы в современном мире, невозможно ограничиться только Россией. Сегодня во всем право-

славном мире наблюдаются попытки церковного возрождения, возвращение к древним традициям и одновременно с этим духовного обновления жизни нынешней. Парадоксальность этого духовного движения выразил отец Георгий Флоровский в лозунге: «Вперед, к отцам!» Его идея неопатристического синтеза вполне применима и к иконописной традиции. Наглядный пример — Греция: здесь всегда было сильно уважение к древним традициям, но в последние годы особенно заметен интерес к византийскому наследию. Лицо современной греческой иконописи определяют такие известные мастера, как Фотиас Кандоглу, Иоанн Врану, Спирос Карзамакис и др. Невозможно не упомянуть старейшего из греческих иконописцев Калиника, монаха, живущего на острове Кипр. В стилистике греческой иконы последних десятилетий видна эволюция от поствизантийских традиций к палеологовским, а сегодня у некоторых мастеров заметно тяготение и к более ранним стилям, например, к Комниновской иконе, в искусстве Синая XI–XII веков. В целом направление поисков современных греческих мастеров близко к тому, что происходит в российском иконописании, хотя отношение к традиции у греков кажется более формальным и внешним, живопись более жесткая, а образы несколько схоластические и отстраненные.

Греки были учителями русских в искусстве иконописания. Греческие мастера нередко работали на Руси, достаточно вспомнить имя великого Феофана Грека, расписывавшего Благовещенский собор Московского Кремля вместе с Андреем Рублевым в начале XV века. Сегодня мы наблюдаем новое явление — в Грецию приглашаются мастера из России. Особенно активным заказчиком русского искусства выступает Кипр. И не только потому, что русская диаспора на Кипре стремительно растет, но и потому, что русские мастера работают сегодня интереснее, чем греческие, и их искусство пользуется спросом у местного населения. На Кипре за последние десять лет работали немало мастеров из России — Евгений Максимов, Алексей Вронский, Александр Соколов, Александр Лавданский и др. Сегодня здесь живет и работает русский иконописец иеромонах Амвросий (Горелов), ученик отца Зинова.

Интерес к русской иконе в православных странах вполне закономерен, между традициями этих стран сегодня происходит творческий обмен. И это имеет огромное значение для созидания внутривосправославного единства. Но сегодня интерес к русской иконе перешагнул конфессиональные границы. Началось это еще в межвоенный период, когда тысячи русских людей, оказались выброшенными за пределы своей страны и осели в разных странах Европы. Влияние русской эмиграции на европейскую культуру — на философию, богословие, литературу, живопись, кинематограф и т.д. — исследовано достаточно хорошо. Влияние пока русской иконы еще не столь хорошо изучено.

Западный мир сформировался в католическо-протестантской парадигме, но к концу II тысячелетия христианской истории о нем стали говорить как о постхристианском. Сегодня в европейских странах христиане не составляют влиятельного большинства, религия становится частным делом. Тем не менее в ряду культурных и исторических памятников, вызывающих устойчивый интерес, стоит иконопись. Что это — мода на экзотику или глубокий интерес, ностальгия по средневековью или попытки нащупать пути духовного возрождения? Конечно, икона вызывает восхищение как шедевр средневекового искусства, и во многом для западной культуры она остается восточной экзотикой, но помимо этого все чаще в сознании верующих людей икона воспринимается как связующее звено христианских традиций, восходящих к общему истоку, а значит, имеющего ключ и к духовности запада.

В западной медиевистике в XX веке сформировалась сильная школа исследований восточнохристианского искусства, прежде всего — византийского и древнерусского. Достаточно вспомнить имена таких ученых, как Отто Демус, Анри Грабар, Дэвид Тальбот Райс и др., чьи исследования повлияли на расширение интереса к иконе, который сегодня перерос рамки академической науки. В западной богословской мысли также глубоко проявился интерес к иконе как богословскому феномену. Представителями западной богословской мысли написано немало замечательных работ, раскрывающих богословское значение иконы, ее

символику, иконографию, связь с догматикой и проч. Назовем хотя бы те, что были изданы на русском языке за последние несколько лет. Это книга Кристофа Шонборна, кардинала, архиепископа Венского, «Икона Христа», посвященная исследованию развития иконопочитания среди восточных отцов<sup>17</sup>, а также книга французского исследователя Мишеля Кено «Икона. Окно в вечность», в которой даются основы богословского языка иконы<sup>18</sup>. Исследование бенедиктинского монаха отца Габриэля Бунге «Другой Утешитель» посвящено знаменитой иконе преподобного Андрея Рублева «Троица». Исследуя эволюцию иконографии Святой Троицы, автор дает глубочайшую богословскую интерпретацию рублевского образа<sup>19</sup>. Особняком стоит небольшая книжка доктора богословия из Голландии Герхарда Яна Рёттинга «Единение в любви»<sup>20</sup>, ее автор — протестантский пастор, это книга-размышление, она посвящена также рублевской «Троице». Все это свидетельствует о том, что западная богословская мысль серьезно и глубоко воспринимает богословие православной иконы. Для католического мира икона не является чем-то абсолютно неизвестным, ведь католики принимают основные формы иконопочитания, но протестантский открывает икону как явление новое, поскольку в традиции протестантизма лежит отрицание иконопочитания, и во многих, особенно новых деноминациях, до сих пор сильны иконоборческие настроения.

Икона всегда считалась знаменем Православия, но, распространяясь широко в странах с традиционно католической или протестантской культурой, она обретает какие-то новые черты. В целом для западного мира икона имеет привкус восточной экзотики, но в современной католической традиции она воспринимается как наследие первого тысячелетия, времени неразделенной Церкви, как выход к собственным древним корням. Вытесненная на периферию церковной культуры религиозной живописью, развивавшейся с эпохи Возрождения в сторону натурализма, икона продолжала существовать на Западе в народном церковном благочестии. Об этом свидетельствует почитание в Католической Церкви многих древних образов, особенно в Италии. Иконопись была забыта на уровне ремесла и недооценена на Западе как вид богословия, но как святыня она не исчезала

из поля зрения верующих. Сегодня в католической среде все чаще на икону смотрят не только с точки зрения искусства, но и как на богословие в красках.

Интерес к иконе у протестантов имеет более сложную природу. Протестантские богословы проявляют внимание к той стороне иконы, которую можно назвать невербальным способом проповеди Слова Божия. Конечно, в протестантском мире интерес к иконе, и в целом к православной духовности неодинаков, он больше свойствен историческим конфессиям — англиканам и лютеранам, потому что эти ветви сохранили в какой-то мере литургическую традицию, в меньшей степени он присущ т.н. новым конфессиям (баптистам, методистам, пятидесятникам).

Интерес к иконе не ограничивается искусствоведческой и богословской сферами. Сегодня наблюдаются попытки введения иконы в литургическое пространство, во многих католических и протестантских храмах в Европе можно встретить иконы — древние, новонаписанные, а иногда и репродукции известных русских или греческих икон. Например, образ рублевской «Троицы» встречает вас в парижской католической церкви Санта Тринита, а иконы российского иконописца Сергея Федорова украшают Вестминстерское аббатство в Лондоне, духовный центр Англиканской церкви. Работы отца Зинона и других известных и не очень известных иконописцев можно встретить в храмах Италии, Бельгии, Франции, Германии. И даже святая святых Католической церкви — Ватикан — не избежал этого: папская капелла *Mater Redemptoris* украшена мозаикой известного московского мастера Александра Корноухова.

Первая волна интереса к иконе, возникшая под влиянием русской эмиграции, была связана с общим вниманием к России (тогда еще Советскому Союзу) и русской культуре в предвоенной и послевоенной Европе. В конце XX века икона оказалась в центре духовной жизни уже в связи с сугубо европейскими проблемами, связанными с поиском новых путей возрождения церковной жизни. После Второго Ватиканского собора в Католической церкви наметился процесс духовного обновления (Аджорнаменто), для многих церковных движений и общин, сформировавшихся в этом русле, характерен интерес к восточ-

нохристианской духовности в целом, к греческим отцам, к византийской литургии и, конечно, к иконе. Среди них можно назвать итальянское движение «*Comunione e Liberazione*», французскую общину «Беатитюд», испанскую общину «Неокатехуменат», экуменический монастырь Тезе во Франции и др. Главной тенденцией в движении духовного обновления является возрождение молитвенной, общиной и литургической жизни. И икона здесь может оказать неоценимую помощь — она помогает общению «лицом к лицу», она являет лик Христа, в который вглядывается человек в поисках духовного ответа для себя.

Показателен тот факт, что в Европе из года в год растет число иконописных школ. А это значит, что европейцы хотят не только пользоваться иконой, но и участвовать в ее создании. Крупнейшими среди таких школ можно назвать центр Сен Жорж в Медоне (Франция), школу при «Руссия Кристиана» в Сериате под Бергамо (Италия), Шевтоньский монастырь (Бельгия) и др. Почти все школы в той или иной степени испытали влияние русских мастеров, которые здесь преподавали, писали свои иконы или помогали советом. Но это совсем не значит, что западные иконописцы подражательны по отношению к русским. Иногда местные мастера настолько смело обращаются с иконописным канонem, что невольно возникает параллель с авангардом. Среди наиболее ярких мастеров Запада можно назвать Кико Аргуэльо в Испании, отца Марка Рупника в Италии, сестру Эстер из общины «Беатитюд» во Франции, отца Иосифа Альтера в Германии, Ежи Новосельского в Польше и др.

Наряду с католиками и протестанты начинают осваивать иконописание, например, в Англии и в Финляндии есть школы, в которых иконописному ремеслу учатся протестанты, и среди них есть свои мастера. Не обошлось и здесь без русского влияния. Так, в Англии сегодня одним из апологетов иконы является Мариамна Фортунато, ученица Л. А. Успенского и прихожанка Лондонского Успенского собора, она ведет иконописные школы в Лондоне и Бристолe, и ее ученики работают по всей Англии и за ее пределами. В Финляндии самая большая иконописная школа находится в Ново-Валаамском монастыре, который был образован

в 30-е годы пришедшими из России валаамскими монахами. Сегодня в Валамо, как называют монастырь финны, иконописи учатся не только православные, но и лютеране.

Чтобы понять этот процесс не на внешнем уровне, а в его глубине, стоит прислушаться к тому, что говорят об этом сами представители западной традиции. Один из старейших монахов Шевтоньского монастыря, отец Фаддей Барнас, так пишет об опыте освоения западным христианством восточной духовности: «Для многих из нас и прежде всего для меня самого, опыт восточной литургии открывает путь к познанию свидетельства не только православных, но и всех христиан. Для того чтобы усвоить сложную символику византийского обряда, надо обладать дисциплинированностью, терпением и выносливостью. Этот длительный и многотрудный процесс познания приводит прежде всего к возобновленному пониманию нашей собственной веры во Иисуса Христа, притом на таком уровне глубины и широты, которого нельзя себе представить, не сделав шага навстречу братьям, живущим в иной христианской традиции»<sup>21</sup>. Ученый бенедиктинец говорит о литургии, но эти же слова с полным основанием можно отнести и к иконе, тем более, что в Шевтоне знают и любят икону, как нигде.

Интересно, что католические монастыри сегодня нередко становятся сосредоточием серьезного изучения православной традиции — богословия, литургики, иконописания. Среди европейских центров, которые всерьез занимаются исследованием восточнохристианской традиции, помимо Шевтоньского монастыря следует упомянуть монастыри Нидралтайх (Голландия) и Бозе (Италия). Возрождение духовности требует глубокого познания всего того опыта, который накоплен Церковью, а восточная христианская традиция на протяжении веков старалась сохранять этот опыт, нередко, может быть, в ущерб его обновлению, консервируя и не всегда развивая. Но эта охранительная тенденция Востока сегодня помогает Западу припасть к общей сокровищнице духовности. А Запад, который был всегда более динамичен в своем движении вперед, к новым формам, демонстрирует Востоку, что у богатства, которым дорожит Восток, есть неисчерпаемые резервы.

Икона в современном мире занимает, несомненно, очень важное место. Мы смогли обозреть некоторые

характерные черты современной ситуации только в России и отчасти в Европе, хотя и в Америке мы видим те же тенденции — возрастание интереса к иконе, особенно русской. Сегодня русские иконописцы работают и в Америке, и на этом континенте есть несколько иконописных центров, заслуживающих внимания.

Можно сказать, икона переживает сегодня второе рождение, причем не только на Западе, но и на Востоке. Современное иконописание развивается очень динамично, в нем уже есть свои вершины, достающие до неба, правда, есть и провалы, когда икона погружается в трясину массовой культуры. Но при всех трудностях очевидно, что на древе иконописной традиции появляются зеленые побеги.

Рожденная на Востоке, икона интересна сегодня и Западу, будучи воплощением православной богословской интуиции, икона становится выражением того, что исповедуют все христиане, становится ярким свидетельством веры перед лицом мира, утратившего веру. Икону в древности называли «молчаливым словом», но сегодня она способна говорить там, где всякое другое слово умолкает, где не работает проповедь, не убеждают логические аргументы. Рожденная в древности, икона оказывается очень современной, созвучной нашему времени, в котором зрительный образ значительно более действенен, чем словесный. Связывая времена и традиции, культуры и страны, икона становится тем универсальным языком, который в современном мире, похожем на вавилонское столпотворение, возвращает нам единый язык, который понятен без перевода, и при этом возводит саму речь с бытового уровня на духовный, с земного на небесный.

Можно много говорить о несовершенстве сегодняшнего иконописания, о недоступности того уровня боговедения, на который могли восходить древние мастера и от которого далеки нынешние иконописцы. Можно спорить о стилистических предпочтениях, эстетических критериях, художественном достоинстве тех или иных произведений. Все это, безусловно, имеет смысл, ибо проблемы иконописания требуют серьезного профессионального разговора. Но эти проблемы — производные от главного, которое состоит в том, что икона заняла прочное место в современной культуре, ее возвраще-

ние состоялось всерьез и надолго. Икона не является только достоянием прошлого, пусть даже высокого и святого, она шагнула в третье тысячелетие, и через нее неизреченное Слово Божье вновь обращено к миру.

### Примечания

<sup>1</sup> *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. В сб.: «Философия русского религиозного искусства». М., 1993. С. 197.

<sup>2</sup> *Зинов (Теодор), архим.* Икона в литургическом возрождении. В альманахе «Памятники Отечества. Быль монастырская». М., 1992. С. 57.

<sup>3</sup> *Зинов (Теодор), архим.* Беседы иконописца. Рига, 1997. С. 6.

<sup>4</sup> *Щекотов Н.* Иконопись как искусство. В сб.: «Русская икона». СПб., 1914. Вып. 2. С. 130.

<sup>5</sup> См. об этом: *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX в. М., 1986.

<sup>6</sup> *Г(Гагарин) Г. Г.* Краткая хронологическая таблица в пособии истории византийского искусства. Тифлис, 1856. С. 4–5.

<sup>7</sup> Цит. по кн.: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 380.

<sup>8</sup> Там же. С. 5–6.

<sup>9</sup> *Зинов (Теодор), архим.* Икона в литургическом возрождении... С. 63.

<sup>10</sup> Из соборного определения о живописцах и честных иконах (1551 г.). В сб.: «Православная икона. Канон. Стил». М., 1998. С. 9.

<sup>11</sup> *Зинов (Теодор), архим.* Беседы иконописца... С. 5.

<sup>12</sup> Там же. С. 6.

<sup>13</sup> См. альбом «Современная православная икона. (Санкт-Петербург)». СПб., 2003.

<sup>14</sup> Об этой выставке см. журнал «Храм», №1, 1990.

<sup>15</sup> *Зинов (Теодор), архим.* Беседы иконописца... С. 9.

<sup>16</sup> *Клеман О.* Рома-Амог. Беседы с патриархом Афиногором. Брюссель, 1993. С. 353.

<sup>17</sup> *Шонборн К.* Икона Христа. Богословские основы. Милан—Москва, 1999.

<sup>18</sup> *Кено М.* Икона. Окно в вечность. Минск—Белосток, 2001.

<sup>19</sup> *Бунге Г.* Другой Утешитель. Икона пресвятой Троицы преп. Андрея Рублева. Рига, 2003.

<sup>20</sup> *Реттинга Г. Я.* Единение в любви. 1993.

<sup>21</sup> *Барнас Ф.* История и призвание Шветоньского монастыря. В сб.: «Примирение». М., 1997. С. 26.

---

Андрей ДЕСНИЦКИЙ

## БИБЛИЯ И ЧИТАТЕЛЬ XXI ВЕКА

*...Приготовьте путь Господу,  
прямыми сделайте стези Ему.*

Евангелие от Марка, 1:3

Христос однажды сказал: «как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех» (Лк. 17:26). Людям свойственно замыкаться в рамках привычных понятий, узкого круга общения, повседневной рутины и упорно не замечать, что происходит вне этого круга. Это свойство не чуждо и церковным людям: они обычно полагают, что заведенный порядок вещей установлен раз и навсегда, что всякий верующий должен во всем походить на них самих, а если он вдруг не похож, то это досадный недостаток, который может и должен быть преодолен. Но приходит День Сына Человеческого, и все привычные понятия оказываются перевернутыми, а мы — в очередной раз не готовыми к Его приходу... И только пророческие предостережения напоминают нам: будьте готовы к неожиданному сами и готовьте путь для Господа.

Что для христианина может быть незыблемее Священного Писания? Его текст не изменялся много веков. Но, изучая текст, мы не можем забывать о контексте. А сегодня Писание, хотим мы того или не хотим, ставится в несколько иной контекст, чем прежде. Не меняется Писание, не меняются задачи христианского делания, но все стремительнее меняется мир, в котором мы живем.

А значит, могут и должны изменяться формы нашего поведения, нашего бытия в этом мире.

В 2003 году в день, когда праздновалась память Отцов шести Вселенских Соборов, я слышал на утрени в храме посвященный им канон. Меня поразило одно обстоятельство: когда-то он был написан, чтобы просвещать церковный народ. Он полон тонкого богословия и изящной полемики с еретиками, но кто из молящихся сегодня способен в этом разобраться? Только тот, кто и так прекрасно знает историю христианской догматики. Все остальные едва ли способны отличить савелиан от македо-ниан и Ария от Диоскора.

Это отнюдь не значит, что богословие Отцов утратило свою актуальность. Но изменилась последовательность действий и их содержание: когда-то человек шел в церковь, слышал текст богослужения и проповеди и так узнавал о вере Церкви. Наш современник, если желает узнать об этой вере, пойдет скорее в книжную лавку или библиотеку в поисках литературы, которая поможет ему понять богослужебный текст. Вера остается неизменной, компоненты христианской жизни — все те же, но с переменами в окружающем мире меняется их функциональное соотношение. Когда-то богослужение помогало понимать труды богословов, сегодня — книги богословов помогают понимать богослужение.

Подобным образом и способы обращения верующего к Библии изменялись в течение веков, а точнее сказать — в любой момент времени бывали неодинаковыми, хотя сама Библия никогда не утрачивала центрального места в жизни христианских и иудейских общин.

### **Два подхода к священному тексту**

Средневековые издания Библии (в особенности еврейские) часто выглядели так: в центре помещен текст самого Писания, а вокруг него — несколько слоев толкований и комментариев. Подобным образом выстроено и богослужение, причем не только православное: оно соткано из библейских цитат и образов, но цитаты и образцы начинают жить своей жизнью, вне своего изначального

контекста. Еще раз вспомним о таком гимнографическом жанре, как канон — все девять его песней основаны на библейских сюжетах, но говорят они о чем угодно, только не о самих этих сюжетах. Поэтому самым распространенным, самым необходимым видом библейских изданий в средневековье были издания богослужебные, предназначенные для чтения в церкви. На втором месте по распространенности стояли толковые издания книг Библии, в которых текст сопровождался святоотеческими комментариями. А простые «четы» Евангелия, которые христианин брал в руки и читал как обычную книгу, встречались реже всего. Надо ли напоминать, что сегодня ситуация изменилась кардинальным образом?

В практической своей жизни человек соприкасался не с самим Писанием, а с взятыми из него богослужебными образами и цитатами, толкованиями, аллегорическими объяснениями. Библия оставалась основой для этих толкований, но они уже начинали жить собственной жизнью и порой заслоняли собой Библию. Именно против такой подмены ополчились когда-то реформаторы. Лютеровский принцип: «*Sola Scriptura*», — краеугольный камень протестантизма, согласно которому только Писание может быть источником вероучения, был реакцией на искажения в церковной жизни, в защиту которых всегда находились отдельные цитаты из Отцов или давних соборных определений. Лютер по-видимому не призывал вовсе отказаться от Предания, изначально он лишь хотел выстроить иерархию ценностей, при которой никакой набор цитат не мог бы опровергнуть ясных слов Писания. Изначальный пафос реформаторов — «не заслоняйте прямую заповедь Писания преданиями старцев!» — почерпнут из Евангелия, а значит, близок и всякому христианину. Но со временем оказалось, что вместе с водой иные выплеснули и ребенка. Предание Церкви постепенно было вытеснено частными и противоречивыми преданиями отдельных группировок и направлений.

Если Писание, как в протестантизме, вынимается из контекста Предания, значит, оно должно стать исчерпывающе понятным само по себе, без каких-либо дополнительных разъяснений. Чтобы из Писания можно было выво-

дить ясную, непротиворечивую и однозначную систему вероучительных догматов, сам корпус текстов Писания должен быть приведен в соответствующее состояние. Каждому слову и выражению должен быть придан только один, строго определенный смысл.

К. С. Льюис в свое время писал<sup>1</sup>, что главному богослову Нового Завета апостолу Павлу промыслительно не был дан дар систематичности, чтобы мертвая схема не подменила собой Жизни. Но в изложении профессоров систематического богословия Павел становится одним из них самих. Не удивительно, что в разных школах за основу берутся разные грани Павлова богословия, и в результате получается множество несовместимых друг с другом схем. К.С. Льюис приводил удивительный пример — Послание апостола Павла к Филиппийцам 2:12–13: «Итак, возлюбленные мои... со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». Если взять первую часть этого выражения, получится, что человек спасается сам, своими усилиями (крайнее пелагианство), если взять вторую — получится, что человек лишь игрушка в руках Бога, Который Сам выбирает, спасти его или нет (крайний августинизм). Но Павел соединяет эти две крайности, умеряя одну другой и оставляя читателю решать, как именно сочетать их. Так возникает пространство интерпретации, и, разумеется, разные богословские школы осваивают это пространство по-разному.

Итак, мы видим два способа восприятия Писания, которые во многих отношениях противоположны друг другу. Сильно упрощая, можно описать их следующим образом. Первая модель, ориентированная прежде всего на мифологическое мышление (в этом термине нет ничего уничижительного!), была характерна для Средних веков. Ее можно условно назвать *символической* — Библия есть прежде всего сокровищница идей, образов, понятий, к которой верующий обычно обращается не напрямую, а через церковное Предание. Дословное значение библейского текста не так уж и важно, гораздо важнее — способность этого слова стать символом, иконой, окном в вечность здесь и сейчас. Именно такое отношение к Библии встре-

чаем мы у великих богословов первых веков: Оригена, Каппадокийских святителей, Иоанна Златоуста. Но корни его — уже в Евангелии, где ветхозаветные пророчества истолковывались в их приложении к совершенно иной ситуации — так, слова пророка о рождении младенца Эммануила прилагаются к рождению Иисуса (Мф. 1:23). Формально два имени не совпадают, но совпадает их смысл — «с нами Бог» и «спаситель Господь».

Другую модель можно назвать *догматической*, и она характерна для Нового времени с его ориентацией на научное мышление. Согласно ей, Библия есть прежде всего собрание вероучительных истин, к которому верующий приступает как богослов, ищущий однозначных ответов на ключевые вопросы бытия, прямого руководства для повседневной жизни. Здесь, напротив, любая многозначность, недосказанность, любое буквальное несовпадение — недостаток, от которого надо избавляться, выискивая с помощью проверенных методик изначальное, самое точное значение текста. Как уже было сказано, этот подход был востребован богословами Реформации и широко развился в протестантизме, однако и он коренится в Библии, и он знаком Отцам. Когда апостол Павел цитировал слова Бытия «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим. 4:3), он оперировал не аллегориями, но терминами, и скрупулезно разбирал, как относятся друг ко другу два этих понятия, вера и праведность, каково их точное содержание и значение.

Два подхода необходимо дополняют друг друга, проблемы возникают лишь там, где один начинает вытеснять другой. Собственно, еще на заре христианства спорили между собой александрийская и антиохийская школы толкователей Священного Писания. Первая стремилась интерпретировать все эпизоды Библии аллегорически, видя в них указание на духовные сущности, тогда как вторая отдавала предпочтение историческому методу и воспринимала библейские повествования прежде всего как описание реально происходивших событий. На заре средневековья безусловную победу одержали александрийцы — сегодня едва ли кто может вспомнить толкователей-антиохийцев, тогда как аллего-

рия и родственная ей типология стали основными методами святоотеческой экзегезы.

Но маятник имеет свойство раскачиваться, и в новое время библеистика как научная дисциплина решительно отказалась от аллегорического метода. Напротив, она взяла на вооружение исторический подход. В XIX веке, да и в начале XX, библеисты понимали свою задачу как по возможности более точное и полное описание событий, произошедших в Палестине и окрестных странах много веков назад. Сама Библия становилась в их глазах прежде всего, если не исключительно, источником по истории Израиля.

Надо ли еще раз отмечать, что оба подхода имеют свое основание в самой Библии? Да, автор Псалтири видел в своей книге неисчерпаемую сокровищницу символов, но повествователь книг Царств писал прежде всего историю своего народа. Что объединяет оба вида книг, и как воспринимается это единство на пороге третьего тысячелетия — об этом мы поговорим несколько позже.

Попутно стоит отметить, что для обоих подходов, символического и догматического, особой ценностью обладает перевод Библии, максимально близкий к дословному. Если ценнее всего образы и символы, то утрата даже внешнего облика слова может обесценить перевод; если важны точные догматические формулировки, то любое их изменение может привести к искажению богословской системы.

Впрочем, в последние полвека второй подход в «миссионерском варианте» породил идеологию «смыслового перевода»: главное — передача смысла, а форма текста не имеет существенного значения. Один из идеологов такого перевода, Юджин Найда, сравнивал перевод Библии с переводом инструкции для летчиков: неясность в тексте, которая повлечет за собой неправильные действия пилота или, соответственно, новообращенного христианина, может стоить жизни ему и тем, кто от него зависит. Только в случае с христианином это будет уже жизнь вечная... Разница между Библией и технической инструкцией, впрочем, слишком очевидна, чтобы нам надо было подробно останавливаться сейчас на этом примере.

Но только ли два подхода возможны?

### Сегодняшний читатель и Библия

Что происходит сегодня, когда человек открывает Библию? Каков он, сегодняшний христианин, или, может быть, ищущий человек, который хочет познакомиться с этой великой Книгой? Куда обращается он в поисках информации, как воспринимает ее?

Прежде всего, сегодня люди стали читать. Пару столетий назад немыслимо было представить себе простолюдина (не монаха, не ученого, не аристократа), который регулярно читает что-то не по необходимости, а из интереса к предмету чтения. Это изменило и отношение человека к книге, особенно в либеральном обществе. Книжный рынок — не просто место, где издательства соревнуются ради денег читателя, но, скорее, место, где авторы соревнуются ради времени и внимания читателя. И читатель привык к такому соревнованию, он взвешивает, на что потратить время и силы.

Я помню рассказ одной простой женщины, которая захотела узнать о вере христиан и раскрыла Новый Завет. Вполне естественно, она начала с длинного родословия в Евангелии от Матфея: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его...». Женщина возмутилась: «Что за чушь в вашей Библии написана, мужики у вас рожают! А мы, бабы, на что?» И не стала читать дальше. Наверняка не только слово «родил» встало препятствием меж ней и Благой Вестью, неправота ее очевидна, но для меня этот эпизод стал настоящим открытием: вот, оказывается, до какой степени мы отвечаем за сам выбор слов, которым говорим о Боге! То ли дело двести лет назад, когда крестьянка просто не имела никакого другого доступа к Благой Вести, кроме церковной проповеди, и ей не из чего было выбирать. Может быть, весть о том, что «Авраам родил Исаака», смущала ее не меньше, но ей просто приходилось это принять как факт.

Сегодняшний наш читатель стал не только читать, но и смотреть телевизор, «гулять» по интернету, получать электронные письма, голосовые и текстовые сообщения на мобильный телефон. Один из московских операторов

мобильной связи предлагает новую услугу: трансляцию магнитофонной записи ответов священника на различные духовные (и не очень духовные) вопросы. В церковь сходить недосуг, а к духовности хочется приобщиться... Информационная революция меняет отношение человека к тексту, приучает его к лозунгу «customize information»: выбирай то, что тебе по вкусу, в той форме, которая тебе удобна и приятна.

Влияет ли все это на восприятие нашим читателем Библии? Может быть, и не должно влиять, но влияет. Возникает и растет спрос на увлекательную, актуальную, художественную форму представления библейского материала. Расширяется специфический сектор «библейского рынка», где потребителю предлагаются не только максимально понятные переводы Библии, но и «облегченные» формы: Библия в мультиках, Библия в комиксах... Слово «рынок» звучит неуместно применительно к Библии?

Да, но и в самом деле западные христианские организации незаметно для себя все больше поддаются логике рынка. Хотя они и не ищут никакой денежной выгоды, но хотят добиться самого широкого охвата, донести Благую Весть до максимального числа потребителей, а для этого — предложить им привычную, удобную, а порой и экстравагантную форму. Осуществляются такие проекты, как перевод Нового Завета на «упрощенный» английский и французский языки — для эмигрантов, которые в недостаточной мере овладели языком своей новой родины, и для тех, кто в силу необразованности или умственной отсталости не способен читать полноценный текст.

Последнее достижение — переложение отдельных псалмов на язык SMS, текстовых сообщений для мобильных телефонов. Этот труд предприняла британская девочка-подросток, и к ее произведению уже всерьез присматриваются серьезные издатели, хотя, конечно, едва ли кто назовет такой перевод аутентичным текстом Священного Писания.

Профанация, подделка? Зачастую именно так, но не будем торопиться с приговором. Ушедший XX век подарил миру среди прочих достижений такое чудо, как детская литература, в том числе и христианская, и сегодня

существует уже немало вариантов библейских пересказов для детей. Их охотно читают и взрослые, которым не по силам сразу приступить к оригинальному тексту. Самое широкое распространение в России получила «голубая детская Библия» Института перевода Библии (ИПБ), в котором я работаю. Она была издана на 30 языках общим тиражом около восьми миллионов экземпляров и сегодня распространяется по благословению Святейшего Патриарха Алексия II. Следовательно, ни читатель, ни церковная власть не видит в упрощенном пересказе библейского текста ничего дурного. Только необходимо отделять такие формы от Библии в собственном смысле слова, не называя пересказ Священным Писанием.

Характерно, что другое знаменитое издание ИПБ — репринт дореволюционной Толковой Библии под редакцией Лопухина, вышедший в 1988 году. Одно издание — «упрощенная» Библия, другое — «усложненная», дополненная богословскими комментариями. Но обе предназначены для самостоятельного домашнего чтения. Ведь именно так обычно и знакомится современный человек с Библией.

«Библия принадлежит Церкви», — привычно говорим мы. Это правда. Библия не упала с неба, она была написана в Церкви и для Церкви (христиане и древний Израиль называют «ветхозаветной Церковью», иудеи тоже видят в нем не просто народ, но прежде всего общину верующих в Единого Бога людей). Но что значит «принадлежит»? Разумеется, не в том смысле, в каком издательство обладает правами на публикацию сочинений автора, который подписал с ним договор. Дело не только в том, что ни одна организация на земле не обладает и не может обладать копирайтом на Слово Божье. Проблема еще и в том, что сегодня Церкви уже не принадлежит большинство читателей Библии.

Некогда изучение Писания проходило в рамках церковных учреждений — или, напротив, в откровенной оппозиции этим учреждениям. Сегодня читатель Священного Писания чаще всего остается с ним наедине, даже если сам он — ревностный христианин. Домаш-

нее чтение Библии становится составной частью православного благочестия, но по-прежнему ситуация, когда для понимания и истолкования прочитанного мирянин обратиться к приходскому священнику и найдет желаемую помощь — скорее исключение, чем правило. А что и говорить о тех, кто составляет подавляющее большинство в нашем обществе — неверующих и невоцерковленных людях? Сказать им: «Сперва воцерковитесь, а потом читайте Библию», — это был бы явный абсурд. Что это будет за «воцерковление», если оно лишено главного в Церкви — Божественного Откровения? Напротив, чтение Библии может и должно становится сегодня каналом распространения Благой Вести. Люди могут с недоверием относиться к Церкви, особенно если их первый опыт знакомства с ней оказался не слишком-то удачным, но в Библии они во всяком случае видят если не божественное Откровение, то по крайней мере великую книгу человечества.

Мы можем на них за это обижаться, можем пытаться им скомандовать думать и поступать иначе. Они вряд ли послушаются. А можем мы принять эту ситуацию как редкую и прекрасную возможность найти с нашими современниками общий язык — не тот язык, на котором говорим мы сами и который они якобы должны выучить, если хотят, чтобы мы снизошли до них, но тот, на котором говорят современники, который может и должен стать проводником Благой Вести.

Итак, наши современники привыкли читать литературу. А можем ли мы сказать, что Библия — тоже литература? Да, разумеется, мы помним, что Библия — гораздо больше, чем литературное произведение или памятник культуры, но уж во всяком случае она никак не меньше этих определений. Полезно бывает напомнить, что Христос — не только воплотившийся Бог, но и совершенный Человек, плотник из Назарета, и мы не погрешим, если скажем об этом. Точно так же мы не погрешим, если покажем современному читателю, что Псалтирь, помимо всего прочего — прекрасный поэтический сборник, а книги Царств — занимательная историческая хроника.

### Библия как литература?

Итак, сегодня все шире распространяется и третья модель отношения к библейскому тексту, хотя и две прежние, о которых мы говорили выше, никуда не исчезли и едва ли могут исчезнуть. Условно можно назвать этот подход *текстуальным* — Библия есть прежде всего текст, который может и должен быть прочитан, подобно прочим текстам, в своей целостности и полноте. Понимание этого текста в значительной степени зависит от самого читателя, но это совершенно не обязательно значит, что сам текст лишен сколь-нибудь конкретного смысла (как утверждают некоторые постмодернисты). Есть смыслы конкретные, однозначные, не поддающиеся перетолкованию (на них опирается догматический подход), и есть область смыслов множественных, сложных, ассоциативных (в них черпает свой материал подход аллегорический). Но все эти смыслы неотделимы и от формы текста, укорененной в своем времени и пространстве, во многом отличных от времени и пространства читателя. И для такого подхода особой ценностью обладает перевод художественный, призванный передать не только «букву» текста и его «дух», но и его красоту, его душу. Такому переводу читатель может радоваться просто как красивому и звучному тексту на его родном языке. А если этого не произойдет, мы рискуем потерять его внимание прежде чем он что-то поймет в этой книге.

Но это не просто эмпирический опыт современности — такой подход встречаем мы и в самой Библии. В книге Деяний (8:26–40) мы встречаем эфиопского евнуха, который читал в дороге Книгу пророка Исайи, как мы порой читаем в транспорте художественную литературу или прессу. Мы даже не знаем точно, принял ли он обрезание, соблюдал ли Моисеев закон — т.е. был ли он, говоря современным языком, «воцерковлен». Навстречу ему вышел апостол Филипп, который разъяснил мессианский смысл пророчеств, тем самым приведя евнуха к вере во Христа. Его встреча с библейским текстом стала прологом для его обращения в христианство, но началась она вне стен Церкви, и проповедь Филиппа, возможно, не была

бы успешной, если бы она не опиралась на встречу читателя с текстом.

Такой подход укоренен и в святоотеческом богословии. Ведь если мы попробуем взглянуть на Библию глазами богослова, нам неизбежно предстоит вспомнить о халкидонском догмате, которым Церковь в свое время описала главного героя этой книги — Иисуса Христа — и который сохраняется сегодня у всех основных конфессий. И тогда мы можем сказать, что Библия есть книга богочеловеческая, в которой божественное и человеческое начала соединены неслитно и нераздельно. Как и бывает обычно в богословии, эта точка зрения занимает срединное положение между некоторыми крайностями. Для одних Библия казалась слишком священной, чтобы подходить к ней с земными мерками, для других Библия в ее нынешнем виде была слишком недостоверным источником и нуждалась прежде всего в анатомическом расчленении. Одни, называя ее словом Божиим, отказывались видеть в ней человеческое слово; другие, напротив, полагали, что она есть лишь несовершенная человеческая оболочка, вместившая слово Божие в искаженном виде — ветхая одежда, которую можно и нужно отбросить в поисках подлинного слова. Кто искушен в святоотеческом богословии, без труда увидит здесь некую аналогию с монофизитством и несторианством, двумя учениями, которые были отвергнуты Церковью как ереси.

Итак, современная библеистика все больше внимания обращает на текст как таковой. Все дальше отходит она от былых споров между фундаменталистами, настаивавшими на однозначно-дословном истолковании каждого слова, и либеральными теологами, стремившимися отбросить это слово в поисках реконструируемого исторического факта. Библеисты все более проникаются той идеей, что сама попытка установить раз и навсегда однозначное соотношение между словом и фактом по сути бесплодна и методологически ошибочна, что задача ученого — исследовать текст в его целостности и полноте, а не занимать безнадёжную круговую оборону вокруг каждой его буквы, как это делали фундаменталисты, и не расчленять его на гипотетические прото-элементы в не менее безнадёжных

поисках утраченного времени, как это делали либеральные «библейские критики».

Обращаясь к тексту, современная библеистика все чаще анализирует Библию при помощи стандартных литературоведческих методов. В современной западной библеистике на смену направлениям под звучными названиями *source criticism*, *redactional criticism* и т.д. приходит *literary criticism*<sup>2</sup>. Нетрудно заключить из названий самих методов, в чем заключается кардинальное различие между ними: первые заинтересованы в предыстории текста, последний — в тексте как таковом.

Литературный анализ Библии и, соответственно, литературный ее перевод можно было бы назвать новыми методами, если бы сам подход не состоял в применении к Библии стандартных методов, хорошо всем знакомых и доказавших свою эффективность. Вот как определил это направление один из наиболее убежденных его сторонников, Р.Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого»<sup>3</sup>.

Иначе говоря, современный библеист утверждает: как ни относится к Божественной стороне Библии, человеческая ее сторона прекрасна и достойна нашего внимания.

### **Пример литературного анализа**

Разумеется, здесь будет уместно привести пример такого подхода. Его можно позаимствовать из работы уже упоминавшегося автора, Р.Олтера, «Искусство библейского повествования»<sup>4</sup>.

Олтер обращает внимание читателя на 38-ю главу книги Бытия. Только что, в 37-й главе, говорилось о том, как братья хотели убить Иосифа, но в конце концов продали его в рабство, а отцу, Иакову, предъявили одежду, вымазанную кровью козленка. История Иосифа только началась. И вдруг на самом трагическом месте повество-

ватель предлагает нам совершенно другой сюжет. Иуда, один из старших братьев Иосифа, теряет двух своих сыновей, которые поочередно были женаты на одной и той же женщине, Фамари. Согласно закону левиратного брака, третий сын должен был взять ее в жены, но Иуда отправляет ее прочь. Тогда она, улучив момент, притворяется придорожной блудницей, и Иуда «входит к ней». В качестве залога он оставляет печать и посох, но друг, которого Иуда посылает к блуднице с козленком в качестве гонорара, не может ее найти, и вещи Иуды пропадают. Тем временем он узнает, что Фамарь беременна, и хочет ее убить. И тут она предъявляет ему вещи для опознания. Иуде приходится признать правоту Фамари.

При чем здесь эта история? Ведь в 39-й главе мы снова встречаем Иосифа, на сей раз уже в Египте. Сторонники «исторической критики» видели здесь лишь случайное нагромождение материала, руку неумелого редактора, который «вклеил» вставной эпизод, не задумываясь о цельности произведения. Но Олтер отмечает совпадение мотивов и даже мелких деталей в двух повествованиях. Они действительно, на первый взгляд, совершенно несхожи, но внимательное чтение позволит нам найти немало общего между двумя сюжетами:

#### *Иосиф и его братья*

Иаков любит Иосифа больше других сыновей, что вызывает зависть братьев.

Сыновья Иакова предъявляют ему одежду Иосифа (со словами *хаккер-на*, дословно «опознай»), и тот опознает ее.

Иуда с братьями обманывает своего отца Иакова, вымазав кровью козленка одежду Иосифа, предмет его большой гордости.

Иосифа сначала хотят убить, но потом оставляют в живых.

#### *Фамарь и Иуда*

Иуда любит сыновей и потому отказывает Фамари в законном браке со своим младшим сыном.

Фамарь предъявляет Иуде его собственные вещи (со словами *хаккер-на*), и тот опознает их.

Фамарь обманывает своего свекра Иуду, потребовав у него в залог за козленка его печать, перевязь и посох, т.е. знаки его достоинства.

Фамарь сначала хочет убить, но потом оставляет в живых.

Сходство этих двух историй было замечено давно. Полтора тысячелетия назад автор мидраша «Берешит Рабба» (84:11,12)<sup>5</sup> писал: «Святой, будь Он благословен, сказал Иуде: ты обманул своего отца при помощи козленка. Фамарь обманет при помощи козленка тебя самого... Ты сказал своему отцу: «опознай!» Фамарь скажет «опознай!» тебе самому». Что объединяет в данном случае автора мидраша и современного ученого — это отношение к тексту как к единому целому, в котором различные элементы соединены не хаотичным и случайным образом, а с определенной целью. Автор мидраша рассматривает текст глазами богослова и моралиста, а ученый — глазами литературоведа, но эти два подхода не столько противоречат один другому, сколько дополняют и подтверждают друг друга. Впрочем, можно отметить, что сходство между двумя историями на этом не кончается. Иуда, в частности, не только услышал слово «опознай», но и узнал на собственном опыте, что значит потерять сына, причем дважды.

Вслед за Олтером совпадения между этими двумя повествованиями подробно исследовал П. Нобл<sup>6</sup>. Он расширил поле зрения и показал, что история Фамари содержит некоторые намеки на то, чем закончатся злоключения Иосифа. Здесь стоит привести в несколько сокращенном виде сделанное им сопоставление:

*Иосиф и его братья*

Братья не любят Иосифа за его хвастовство.

В результате братья дурно обходятся с Иосифом, бросив его в ров и затем продав его в рабство на чужбину. Они надолго расстаются.

У братьев возникает потребность в хлебе, в поисках которого они приходят к Иосифу.

Внешность Иосифа настолько изменилась, что братья его не узнают.

*Фамарь и Иуда*

Иуда не любит Фамарь, т.к. подозревает, что она причастна к смерти его сыновей.

В результате Иуда дурно обходится с Фамарью, обманув ее ожидания на третий брак и оставив ее в одиночестве. Они надолго расстаются.

У Иуды возникает потребность в интимной близости, в поисках которой он приходит к Фамари.

Внешность Фамари настолько изменилась, что Иуда ее не узнает.

Братья пытаются расплатиться за полученное зерно, но Иосиф не дает им это сделать.

Иосиф наконец открывается братьям.

Братья каются в совершенном грехе и резко меняют свое отношение к Иосифу.

У Иосифа рождается двое детей, причем Иаков неожиданно дает благословение правой руки младшему (Ефрем, а не Манассия).

Иуда пытается расплатиться за оказанные услуги, но Фамарь не дает ему это сделать.

Фамарь наконец открывается Иуде.

Иуда кается в совершенном грехе и резко меняет свое отношение к Фамари.

У Фамари рождается двое детей, причем первенцем неожиданно оказывается тот, кто вышел из утробы позже (Зара, а не Фарес).

Различные элементы обретают полное звучание только в связи друг с другом. Олтер отмечает, что переключка между историей Фамари и историей Иосифа помогает лучше обрисовать характер действующих лиц, прежде всего Иуды, который играет ключевую роль в обоих повествованиях. Библейский повествователь не обладал, в отличие от современного романиста, неограниченным количеством чистой бумаги и чернил (или сотнями мегабайт свободного пространства на жестком диске), ему приходилось быть кратким, и в условиях этой краткости сопоставление параллельных элементов несло на себе огромную нагрузку.

Как сформулировал это Олтер, «библейское повествование, тщательно экономя изобразительные средства, вновь и вновь приглашает нас задуматься о сложности мотивировок и неоднозначности персонажей, потому что это — важнейшие грани видения человека, созданного Богом и переживающего все радости и горести данной ему свободы... В конечном счете именно настойчивые повторы библейского повествования столь ярко высвечивают перед нами неизбежное противоречие между человеческой свободой и божественным замыслом»<sup>7</sup>.

Но что добавляет это исследование к нашему пониманию Библии как Священного Писания? Конечно, ученые показывают нам, что книга Бытия — не просто «склад» разнородных фольклорных преданий, как это часто пред-

ставлялось библейскими критикам рубежа XIX–XX веков. Конечно, они убеждают нас, что автор(ы) книги Бытия был(и) мастерами художественного слова. Но это все ценно скорее для неверующего, т.к. верующий и без того достаточно уважает Слово Божье.

Для верующего читателя литературный анализ раскрывает богословие Библии. Ведь Библия — Священная История, а не сборник догматов и наставлений о вере. Да, в ней есть и Закон, и наставления, но главная ее форма — историческое повествование об избранном народе (Ветхий Завет), о Христе и Церкви (Новый Завет). На главные вопросы нам отвечают прежде всего повествования. Сперва мы читаем о том, как именно Бог сотворил небо и землю, и лишь много позже — редкие и довольно скудные описания Единого, Всеблагого и Всемогущего Бога. Сперва мы знакомимся с историей жизни Иисуса из Назорета, и лишь потом — с несколько туманными и сложными для восприятия богословскими формулировками Павла из Тарса. Без первого второе просто было бы лишено всякого смысла.

Вот почему так важно всматриваться не в отдельные цитаты, в которых заключена «мораль», но в самую плоть библейских повествований. И история Фамари учит нас, что порой и крайне сомнительные с нравственной точки зрения поступки, даже явные грехи, могут быть направлены Богом к исполнению Его благого замысла, если человек стремится предать себя Божьей воле. Мы видим, что беды и мучения приходят к человеку не бессмысленно и не в качестве механического «возмездия» за совершенные им грехи, но ради его восхождения к тем целям, которые еще могут быть и не открыты самому человеку, ради будущих поколений, ради исполнения благого замысла Божьего.

И тогда мы с особой остротой прочитываем пронзительные слова Иосифа, сказанные в египетском дворце его братьям (Быт. 45:4–8): «И сказал Иосиф братьям своим: подойдите ко мне. Они подошли. Он сказал: я — Иосиф, брат ваш, которого вы продали в Египет; но теперь не печальтесь и не жалейте о том, что вы продали меня сюда, потому что Бог послал меня пред вами для

сохранения вашей жизни... Итак не вы послали меня сюда, но Бог, Который и поставил меня отцом фараону и господином во всем доме его и владыкою во всей земле Египетской».

### **Перевод Писания как пространство Встречи**

Что касается практических задач, то, возможно, сегодня нам стоит знакомить современного нецерковного человека с Библией в том числе и как с великой Книгой (а не только как с источником богослужебных текстов, вероучительных истин, аргументов в межконфессиональной полемике и т.д.), чтобы помочь ему услышать обращенное к нему вечное слово Божие. Может быть, он не станет сразу христианином, но если начнется диалог Духа и души, это уже немалая ценность.

Примером такого подхода (безусловно, далеко не идеальным) я могу считать нашу работу в Институте перевода Библии (ИПБ), основанном в 1973 году в Стокгольме и ныне действующем в России, а также в наших партнерских организациях — библейских обществах и Летнем институте лингвистики. Мы — православные, протестанты и католики, которые никогда не говорят об экуменизме, но сообща делают дело, которое считают важным. Многим это кажется подозрительным, для многих достаточно русской и церковнославянской Библии, а христиане разных конфессий, с их точки зрения, должны сидеть по разным углам и не общаться, как некогда иудеи с самарянами...

Мало кто из москвичей помнит, что живет в многонациональной стране и, более того, в многонациональном городе. Немногие осознают, что в нашей стране далеко не все жители национальных «окраин» способны общаться на русском языке, а для тех, кто способен, это общение зачастую сводится к улице, рынку и телевизору. И практически никто не знает, что из сотни народов, родина которых — Россия, полная Библия существует на языке только одного (русского), да и Новый Завет — лишь на 14 языках<sup>8</sup>. Наконец, совсем мало кто может представить себе, что человек, даже неверующий, даже хорошо владе-

ющий русским, когда впервые услышит или прочитает Слово Божье на своем родном языке, может заплакать. Может сказать: «а я всегда думал, что Иисус — Бог русских, но теперь я вижу, что это не так!» Или даже: «у меня такое чувство, будто Он пришел на нашу землю, прошел по нашим селениям...»

Мы не ставим своей целью обратить наших читателей к вере (хотя такие обращения постоянно происходят), мы не называем себя миссионерами (хотя миссионеры разных конфессий широко пользуются нашими изданиями), но мы хотим обеспечить встречу читателя и текста. Мы стремимся приготовить путь Господу, убрав с него ненужные препятствия. Наша задача — выстроить мост между читателем и текстом, а что именно произойдет на этом мосту — дело двух свобод, свободы человека и свободы Бога, ограничивать которые мы не вправе, да и не в состоянии.

Мы во многих отношениях переводим Библию не совсем так, как делали это сто или тысячу лет назад (хотя и тогда переводили далеко не одинаково). Сегодня мы не создаем нового литургического языка, как делали это святые Кирилл и Мефодий, мы ориентируемся скорее на существующую литературную норму языка перевода. Сегодня мы не отправляем молодого миссионера, как отправили в свое время святого Макария Глухарева, в далекий край — проповедовать среди местных жителей, учить их язык и переводить на него Писание. Мы готовим переводы для домашнего чтения, а не для литургического использования — ведь наш современник, вне зависимости от его принадлежности к Церкви, как правило, знакомится с Писанием дома, а не за богослужением.

Мы работаем обязательно в группе. Переводчики — всегда носители языка перевода, так же как и филологические редакторы, ведь только тот, кто от колыбели говорит на языке, способен использовать все его тонкости, почувствовать всю красоту. Нередко такие переводчики и редакторы — неверующие, иногда они мусульмане (ведь есть и такие народы, среди которых христиан просто нет). Мы не ставим своей целью обратить такого переводчика в христианство, хотя такое нередко происходит по мере его знакомства с Божьим Словом.

Переводчику помогает богословский редактор, который изучил и языки оригинала, древнегреческий и древнееврейский (переводчик обычно ими не владеет), и язык перевода. Все наши богословские редакторы — христиане, но они принадлежат к разным конфессиям. Мы постоянно говорим, что стремимся к межконфессиональному переводу, который не смутит представителей ни одной из основных христианских общин, но, конечно, мы понимаем, что любой перевод так или иначе отражает черты его создателей. Богословскому редактору, в свою очередь, помогает консультант, обладающий большим опытом и работающий с несколькими проектами сразу.

Итак, новый перевод делается вне церковных учреждений. В группе собираются люди разного происхождения, убеждений, даже разной веры и сообща работают над текстом. Хотя мнение церковных властей и рядовых верующих обязательно выслушивается и тщательным образом учитывается, но за советом и помощью члены переводческой группы обычно обращаются не к своему священнику, епископу, пастору или мулле, а к специалистам по библеистике и лингвистике.

Люди, далекие от нашей работы, нередко говорят, что сегодня мы должны по возможности воспроизводить опыт святых прежних веков, то есть обращать другие народы в свою веру и переводить Библию, чтобы она становилась инструментом такого обращения. Делать это, по видимому, должны если не святые (кто же сам признает себя святым?), то, по крайней мере, люди глубоко церковные и исключительно в рамках церковных учреждений.

Но на самом деле примеры такой работы в стиле прошлых веков найти в нынешней России практически невозможно. Есть миссионеры, есть проповедники, но они работают во многом по-иному, чем их предшественники много веков назад. И это вполне естественно в изменившемся мире. Соответственно, меняется и стиль работы переводчиков.

Советская власть, как это ни парадоксально, во многом расчистила нам дорогу, подготовив кадры национальных переводчиков и создав общее культурное пространство, которое надолго пережило ее саму. И помимо

сугубо религиозных задач, наши переводы, полагаю, помогают сохранить это пространство и наполнить его новым содержанием. Сегодня можно услышать: языки Севера вымирают, зачем переводить на них библейские тексты? Во-первых, это нередко сильное преувеличение: языков, которые действительно обречены на исчезновение, не так уж и много. Гораздо больше языков, чье будущее представляется неопределенным. Все сильнее сегодня стремление к национальному возрождению среди так называемых «малых народов» (хотя ни один народ не мал для Бога, ни один не может назвать себя великим перед Ним), и оно обычно тесно связывается с возрождением «традиционных религий» — как правило, речь идет о язычестве. Мы не знаем наверняка, будут ли через сто лет говорить на том или ином языке, но если будут — пусть это будет язык не только шаманов, но и язык пророков и евангелистов.

Если же говорить о тех народах, для которых традиционная религия — ислам, то и тут немаловажно, каким будет этот ислам через полвека. Слепо-воинственным, не знающим, что пророк Иса и есть Тот Самый Иисус, Которому поклоняются христиане, а упомянутая в Коране священная книга Инджиль и есть их Евангелие? Или этот ислам будет все же религией мира, религией уважения к «народам книги», к которым мусульмане причисляют своих собратьев по Аврааму — христиан и иудеев? Чтобы научиться жить в мире, мы должны лучше узнать друг друга.

Впрочем, и языки, на которые давно переведено Писание, могут обогатиться новыми переводами, предназначенными для домашнего чтения. Когда в советские годы переводы библейских книг, выполненные С.С. Аверинцевым и другими филологами, выходили в сборнике «Литература древнего Востока» из «Библиотеки всемирной литературы», то эта ситуация была исключительной и вынужденной — советский государственный атеизм не потерпел бы никакого другого распространения Слова Божьего. Но нельзя сказать, что с уходом атеистического режима роль этих переводов свелась к нулю. Сегодняшний читатель больше склонен к самостоятельному поиску,

чем читатель советский, и для этого у него неизмеримо больше возможностей.

Открывая Книгу, в которой он изначально видит памятник древней литературы, он встречает Бога. И Бог готов пойти на такую встречу, у Него нет недостатка в смирении.

### **Библия и вызовы современности**

Называя Библию прежде всего текстом, мы можем ответить на некоторые идеологические вызовы, которые бросает нам современность. Благоговение перед Писанием возможно только внутри общины верующих, но уважение к древнему тексту — требование обыкновенной интеллектуальной честности, оно касается всех.

Бог по-прежнему говорит современному человеку через Свое Слово, через Писание, даже если оно все чаще воспринимается вне всякого религиозного контекста. Требования «не читать Библию без наших комментариев к ней» выглядели бы не просто утопией, но и некоторой надменностью по отношению к самому Слову, которое будто бы неспособно обойтись без нашего посредничества.

Но что же делать со всеми фантастическими реинтерпретациями библейских текстов в духе Блаватской или Фоменко? Да, можно сказать, что Библия там становится не столько источником вероучения, сколько источником материала для заранее заданной цели — но, ответят нам, не так ли использует Библию и христианское благочестие, когда, например, видит в вавилонских младенцах, которых нужно разбить о камень (Пс. 136:9) нечистые помыслы, а не живых детей? Разница, пожалуй, только в том, что Блаватская или Фоменко, в отличие от экзегетов-аллегористов, никоим образом не принадлежат к стволу, выросшему из корней Священного Писания. Их цели и методы внецерковны и во многих отношениях антицерковны, но рядовой читатель не всегда это видит, да и церковность для него зачастую не авторитет. Почему это священники, думает он, узурпируют право толковать Библию? Почему бы им не вступить в равноправный диалог с Блаватской или Фоменко?

Сделав Библию материалом (или, точнее, расширив рамки применимости этого материала), современный человек, особенно постмодернист, опробует на ней все новые интеллектуальные модели. Так возникает фрейдистское, феминистское и прочие прочтения Библии, зачастую основанные на принципе: «интересно, а что получится, если...?» Можно протестовать против этих подходов, но сами по себе протесты мало помогут. Тут придется давать ответ по существу, назвать оппонентов шарлатанами и фальсификаторами будет явно недостаточно (даже если само по себе такое именование вполне справедливо).

Основой новой апологетики может стать именно обращение к Библии как к тексту. Верить ли, что эта книга есть богодухновенное Писание — индивидуальный выбор каждого, но относится к ней как к связному и осмысленному тексту обязан всякий добросовестный исследователь.

Например, феминистки призывают считать исторически обусловленными и устаревшими те библейские пассажи, в которых женщина не равна мужчине, и переводить текст Писания так, чтобы Отец именовался Родителем, а Сын — Ребенком, а иначе ущемляется достоинство матерей и дочерей. В ответ на их требования можно привести читателю удивительные места Ветхого и Нового Завета, в которых достоинство и величие женщины раскрываются в полную силу, как ни в одной другой книге того времени. Книги Руфи, Есфири и Иудифи — где в древних памятниках письменности мы найдем нечто подобное? И кого из мужчин Церковь Нового Завета величает превыше херувимов и серафимов, как простую Девушку из Назорета?

Но не всем это очевидно, это нужно показывать современному читателю, причем если мы хотим быть поняты — показывать на том языке, который понятен ему, а не на том, который привычен нам. Довод «феминизм плох, потому что нецерковен» годится только для аудитории, для которой церковность — безусловная, неоспоримая ценность; для остальной, гораздо большей части аудитории он может быть воспринят с точностью до наоборот: «плоха та церковь, которая не принимает в свои объятия такое замечательное учение, как феминизм». Но для неверующе-

го человека может быть убедителен другой довод: «феминистическое (фрейдистское, фоменковское, эзотерическое и проч.) прочтение Библии не отдает должного самой Библии».

Различные христианские общины по-прежнему далеко не едины в своей интерпретации библейских текстов, но сегодня эти тексты все чаще читаются вне конфессионального контекста. Так возникает феномен Библии как основы для межконфессионального диалога, основанного на стремлении прежде всего понять (не обязательно переубедить) оппонента. Более того, все чаще мы замечаем, что границы различных способов толкования Писания проходят перпендикулярно конфессиональным границам. Сторонники буквального толкования, которые видят в Библии текст, записанный «под диктовку» Бога, найдутся среди католиков, протестантов и православных, так же как и сторонники радикальных критических методов, не говоря уже о спектре мнений между этими двумя крайностями.

Можно задуматься и о социальной значимости текстуального подхода к Библии. Современное (пост-) христианское общество построено на библейских ценностях, хотя в массе своей оно не осознает этого. Так возникают разговоры об «общечеловеческих ценностях», которые суть ни что иное, как вторая Моисеева скрижаль без первой. Не стоит ли постоянно напоминать обществу о его истоках и о том, что вторая скрижаль без памяти о первой работает лишь в силу инерции, причем все слабее и слабее? Сделать это можно, обратившись напрямую к библейскому тексту. Вы ищете собственные корни? Вы хотите понять, откуда взялись основания современного общества? Тогда посмотрите вот в этот древний текст. Верить в Бога или нет — это личный выбор каждого, но то, что слова «не убий» и «не укради» впервые прозвучали в этом тексте и не могут быть от него отделены — факт, который невозможно оспорить, о котором стыдно забывать.

Вызовы Церкви и ее традиции истолкования Библии со стороны постмодернизма, секуляризации, глобализации,

новых информационных технологий — очень серьезные вызовы. Что с ними делать — нам сегодня не всегда понятно. Но уже понятно, что попытки не выпускать Библию из церковных стен уже не могут увенчаться успехом. И в этом не наша слабость, а наша сила. Библия может и должна становится средством миссии, христианского свидетельства в этом мире. И, возможно, как в IV веке Церковь изучила, преобразила и присвоила высшие достижения языческой философии, так и сегодня перед ней стоит задача творческого освоения и воцерковления тех современных направлений гуманитарной мысли, которые нецерковны по своему происхождению, но могут быть полезны Церкви. Пример такого направления — литературный анализ текстов и техника литературного перевода. Увидим, насколько удастся нам справиться с этой задачей.

### Примечания

<sup>1</sup> Льюис К.С. Письма к Малкольму. Собр. соч. Т. 8. М., 2000. С. 372.

<sup>2</sup> Английское слово *criticism* лучше всего перевести как «анализ»; *literary criticism* не имеет никакого отношения к *литературной критике*, т.е. к написанию рецензий на произведения современных авторов.

<sup>3</sup> Alter R. The Art of Biblical Narrative. NY., 1981. P. 12–13.

<sup>4</sup> Alter. Указ. соч.

<sup>5</sup> Цит. по: Alter. Указ. соч.

<sup>6</sup> Noble P.R. Esau, Tamar and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions. In: *Vetus Testamentum*, LII (2002), 2. P. 219–252.

<sup>7</sup> Alter. Указ. соч. С. 22, 113.

<sup>8</sup> До революции 1917 г. это были калмыцкий, марийский, татарский, чувашский и эрзя-мордовский языки. В последние десятилетия к ним добавились изданные ИПБ Новые Заветы на адыгейском, алтайском, балкарском, кабардинском, коми, осетинском, тувинском и удмуртском языках, равно как и новые переводы на калмыцкий, марийский и татарский.

## **IX КОНФЕРЕНЦИЯ В БОЗЕ, ИТАЛИЯ\***

**«ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 ГОДОВ»**

---

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН*

### **ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 ГОДОВ И ИМЯСЛАВИЕ**

Поместный Собор 1917–1918 годов подвел черту под двухсотлетним синодальным периодом русской церковной истории и восстановил патриаршество в Русской Православной Церкви. На этом историческом Соборе обсуждались и многие другие важные вопросы церковной жизни. Одним из них был вопрос о почитании имени Божия, возникший в связи с имяславскими спорами 1910-х годов.

В настоящей статье я хотел бы рассмотреть те немногие дошедшие до нас материалы, которые связаны с обсуждением темы имяславия на Поместном Соборе 1917–1918 годов. Кроме того, я остановлюсь на обсуждении данной темы в послесоборный период в творчестве одного из участников Собора — протоиерея Сергия Булгакова.

#### **Поместный Собор 1917–1918 годов**

К Поместному Собору в предреволюционный период готовилась практически вся многомиллионная Российская Церковь, начиная от Святейшего Синода и кончая приходским духовенством и мирянами. На Собор возлагались огромные надежды: он должен был принять решения практически по всем ключевым вопросам церковной жизни.

Незадолго до начала Собора, 23 мая 1917 года, архимандрит Давид (Мухранов), монах Иринея (Цуриков) и иерос-

---

\* Окончание публикации материалов конференции. Начало см. в № 4 (25), 2003 г.

химонах Антоний (Булатович) составили прошение, адресованное «Всероссийскому съезду духовенства и мирян». Авторы прошения подробно описывали злоключения имяславцев на Афоне, в Одессе, а также после водворения их по местам приписки<sup>1</sup>. Авторы прошения подчеркивали двусмысленность положения, в котором оказались имяславцы после того как 25 из них были оправданы Московской синодальной конторой, а других продолжали преследовать: «для более виновных вошел в силу указ об их оправдании, а для менее виновных остались в силе указы об их осуждении»<sup>2</sup>. Простение лидеров имяславской партии заключалось следующими конкретными требованиями:

I. Оправдание 25 главных обвинявшихся, или, как их официально называли, «главарей имябожцев», должно быть распространено и на прочих, за единомыслие с ними вывезенных с Св. Горы по подозрению в ереси, но к суду не привлеченных.

II. С нас должна быть снята обидная и несправедливая официальная кличка «имябожцы» и должны быть отменены прочие запрещающие нас указы, формула отречения, установленная было для воссоединения нас с церковью и пр., и об этом должно быть обнародовано в «Церковных Ведомостях».

III. До времени, когда откроется возможность для нас быть возвращенными на Афон, нам должны быть предоставлены для жительства наши подворья в Одессе. Они должны быть отданы нам в полное распоряжение. Нынешние настоятели их будут смещены, и на их место мы поставим выбранных нами настоятелей <...><sup>3</sup>

Аналогичное прошение было направлено теми же лицами в Святейший Правительствующий Синод. В дополнение к вышеприведенным требованиям, в этом прошении содержалось еще требование обеспечить имяславцев из монастырских капиталов суммами, которых хватало бы на годовое пропитание и одежду для 187 иноков Андреевского скита и 438 иноков Пантелеимоновского монастыря<sup>4</sup>. Почти одновременно в Синод поступило письмо монаха Климента, доверенного афонского Свято-Андреевского скита, просившего Синод «не принимать во вни-

мание ходатайства имябожников об обеспечении их капиталами Андреевского скита»<sup>5</sup>.

К Собору готовились не только сами имяславцы, но и сочувствовавшие им «высокопросвещенные российские богословы». Особый интерес представляет проект текста для нового послания об имени Божием, подготовленный около 1917 года священником Павлом Флоренским. Последний, очевидно, полагал, что накануне или в ходе Собора высшая церковная власть могла пересмотреть свою позицию, выраженную в Послании от 18 мая 1913 года. Флоренский предложил очень мягкий, компромиссный и несколько двусмысленный текст, в котором Синод, не отказываясь напрямую от своего Послания, должен был дистанцироваться от него, объявить дело подлежащим пересмотру и оставить этот пересмотр на будущее:

1. Синодское Послание об «афонской смуте» имело в виду внести мир в жизнь Русской Церкви и прекратить возникшую распрю о почитании Имени Божиего. Однако последствия Послания не оправдали возлагавшихся на него ожиданий, распря не прекратилась, взаимоотношения спорящих сторон лишь ожесточились. К тому же, Послание Св. Синода вполне или частично не приемлется многими из тех, за кем нельзя не признать особенной ревности о спасении.

2. Заботясь о благе Церкви, Церковная власть признает дело об афонской смуте подлежащим пересмотру, а Послание, имевшее непосредственную задачу дисциплинарное воздействие, а не окончательное решение догматических вопросов, неточным, особенно если понимать его как формулировку догматов.

3. Послание Св. Синода было написано при необходимости принять решительные меры к прекращению смуты и, кроме того, не имело задачей положительно раскрыть церковное учение об Имени Божием. Поэтому в Послание могли попасть выражения неточные, которые, как выяснилось, смутили и смущают некоторых верующих, заставляя их подвергать сомнению правильность веры иерархии и даже отпадать от общения с епископатом. Усматривая вред для общего дела церковного строительства, Церковная власть предпочитает отказаться от По-

слания как примера соблазна, нежели оставлять его в ущерб миру церковному. Но, с другой стороны, и смущающиеся этим Посланием должны признать, что точный смысл некоторых из выражений их писаний был разъяснен ими самими лишь впоследствии и первоначально заставлял подозревать неправомыслие, против какового, собственно, и было направлено Послание.

4. В настоящее время Церковная власть признает, что в споре об Имени Божием между обеими спорящими сторонами было много недоразумений и взаимного непонимания. Пора положить конец этой розни, затянувшейся из-за общественного смутного для Церкви времени<sup>6</sup>.

5. Но за всем тем, нельзя отрицать, что афонским спором затронуто дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божием — должно продолжаться. Церковная власть признает, что до сих пор нет еще окончательно выраженной и церковно признанной формулы догмата об Имени Божием, но, с другой стороны, на окончательной формуле, предложенной афонскими монахами, настаивают далеко не все сторонники имяславия. Таким образом, окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению<sup>7</sup>.

Нам неизвестно, был ли представлен данный текст на Поместный Собор; никаких сведений о его обсуждении на Соборе не имеется. Не будучи членом Собора, Флоренский не мог оказывать прямое влияние на его работу. Однако среди членов Собора было немало друзей Флоренского, в том числе С. Н. Булгаков, полностью разделявший симпатии Флоренского к имяславия.

Поместный Собор 1917–1918 годов открылся 15 (28) августа 1917 года, в праздник Успения Пресвятой Богородицы. У власти еще находилось Временное правительство, однако дни его были сочтены. После прихода к власти большевиков в октябре 1917 года Собор продолжал работу еще в течение десяти с половиной месяцев. Собор 1917–1918 годов был самым многочисленным, самым продолжительным и самым плодотворным за всю историю Русской Церкви. На Соборе были приняты решения по

многим ключевым вопросам церковной жизни. В его работе участвовали практически все архиереи Русской Церкви, многочисленные представители духовенства, монашества и мирян. Первыми тремя заседаниями руководил митрополит Киевский Владимир (Богоявленский), затем руководство Собором перешло к митрополиту Московскому Тихону (Белавину). После избрания последнего на Московский Патриарший Престол в ноябре 1917 года руководство заседаниями фактически перешло к митрополиту Новгородскому Арсению (Стадницкому), который провел в общей сложности 140 заседаний. При этом Патриарх продолжал участвовать в некоторых пленарных заседаниях, а также возглавлял заседания Епископского Совещания и Соборного Совета. В течение всех трех сессий Собора (первая продлилась с 15 августа по 9 декабря 1917 г., вторая — с 20 января по 7 апреля 1918 г., третья — с 15 июня по 7 сентября 1918 г.) состоялось в общей сложности 170 пленарных заседаний, на которые выносились вопросы, предварительно обсужденные в Отделах. Собор имел 22 Отдела, 3 Совещания и около 10 Временных комиссий, в которых работа шла ежедневно — в часы, не совпадавшие с пленарными заседаниями<sup>8</sup>. Некоторые Отделы, кроме того, имели свои Подотделы. Результатом работы Собора явились 170 деяний, отражающих широкий спектр вопросов церковной жизни.

На фоне общего масштаба соборных деяний работа, проведенная в ходе Собора по делу имяславцев, кажется весьма незначительной. Вся обсуждение данной темы происходило келейно — в специально сформированном Подотделе Отдела по внутренней миссии. В состав Подотдела вошли и лица, симпатизировавшие имяславию, такие как епископ Феофан (Быстров), автор монографии об имени Божием в Ветхом Завете, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, и ярые противники имяславия, такие как миссионер В. И. Зеленцов (впоследствии епископ Прилуцкий Василий). Список личного состава Подотдела, сохранившийся в архиве Поместного Собора, включает 22 имени, однако протоколы заседаний показывают, что Подотдел ни разу не собрался в полном составе.

В архиве сохранились протоколы лишь трех заседаний Подотдела. Первое происходило 1 декабря 1917 года. На нем было прежде всего заявлено о необходимости «1) подробно исследовать догматическую сторону вопроса о почитании афонитами имени Божия; 2) обследовать всю историю афонского движения со всеми его осложнениями и отношение греческой и русской церковной власти к этому движению во всех его подробностях»<sup>9</sup>. Далее П. Б. Мансуров сделал сообщение, посвященное афонским событиям 1913 года<sup>10</sup>.

Второе заседание состоялось 8 декабря 1917 года под председательством епископа Полтавского Феофана в присутствии С. Булгакова, П. Мансурова, И. Попова, В. Зеленцова<sup>11</sup>. В ходе заседания В. Зеленцов сообщил о том, что им получены из Синодальной Канцелярии все «дела об имябожнической ереси». Зеленцову было поручено «во время перерыва в соборных занятиях изготовить доклад по содержанию этих бумаг». Далее Подотдел заслушал программное предложение епископа Феофана (Быстрова) о необходимости разделения работы Подотдела на следующие части:

- 1) история афонского движения;
- 2) история отношений церковной власти к этому движению;
- 3) рассмотрение синодального послания, изданного по поводу «имебожнической» смуты, а также рассмотрение и тех докладов, с которыми это послание имеет тесную связь;
- 4) общее религиозно-философское введение к вопросу о почитании имени Божия;
- 5) историко-патрологическое освещение вопроса о почитании имени Божия;
- 6) изложение библейского учения о почитании имени Божия;
- 7) мистико-аскетическое освещение этого предмета<sup>12</sup>.

Таким образом, и первое и второе заседания Подотдела, состоявшиеся в декабре 1917 года, носили сугубо ознакомительный характер и не пошли далее определения основных тем последующей работы. Впрочем, сам

список тем, предложенный епископом Феофаном (Быстровым), показывает, что к делу намеревались подойти серьезно и обсудить вопрос предполагали с возможной полнотой.

В январе-феврале 1918 года заседания Подотдела не собирались. 28 января С. Н. Булгаков писал отцу Павлу Флоренскому: «Собор очень малочислен, преосв[ященный] Феофан, председатель подотдела об Имени Божием, еще отсутствует, и отдел не может собраться. Впрочем, в теперешней атмосфере большевистского разбоя и угрозы разгоном собора работа была бы все равно невозможна, так что анафематствование пошлости (т.е. “психологизм” И. В. Попова, который как-то особенно холоден) может быть отсрочено»<sup>13</sup>.

Третье заседание Подотдела состоялось 26 марта 1918 года. В ходе заседания было заслушано два прошения схимонаха Досифея (в миру Димитрия Тимошенко), переданные на Собор, вероятно, при посредстве священника Павла Флоренского<sup>14</sup>. В первом прошении, датированном 12 сентября 1917 года и подписанном схимонахом Досифеем и монахом Пантелеимоном, содержалась просьба рассмотреть вопрос о почитании имени Божия и вынести по этому вопросу справедливое суждение. Второе прошение, датированное 14 сентября 1917 года и подписанное только схимонахом Досифеем, касалось положения тех монахов-имяславцев, не имевших священного сана, которые во время Первой мировой войны были призваны на фронт в качестве рядовых солдат и продолжали оставаться на фронте даже в период пребывания у власти Временного правительства. В своем прошении схимонах Досифей писал:

Уже пятый год идет, как исповедники Всесвятейшего Имени Божия были с бесчестьем насильно удалены со св. Горы и водворены в Россию, и здесь до сего времени несут весьма и весьма тяжкий крест. Действительно, невыразимо тяжел крест у тех, кого объявили еретиками за точное исповедание Истины; но несравненно тяжелее тем из них, кто в настоящее время находится в армии. И мы, изгнанники-воины, подаем о себе на Собор голос, смиреннейше прося внять ему <...><sup>15</sup>

Далее схимонах Досифей сообщает, что, когда началась война, некоторых имяславцев призвали в армию, невзирая на их монашеское звание. Чтобы предупредить дальнейший набор иноков, архимандрит Давид начал выдавать им заверенные епископом Модестом удостоверения, подтверждающие наличие у предъявителя монашеского пострига. Поначалу эти удостоверения имели силу, но потом военные начальники объявили мобилизуемым: «Ваш Синод разъяснил, что эти удостоверения не освобождают от военной службы»; и стали вновь зачислять иноков в ряды армии. Иноки подчинились этому требованию «с тяжкой скорбью», поскольку каноны запрещают монахам брать в руки оружие. Впрочем, их утешала мысль о преподобном Сергии Радонежском, пославшем двух иноков вместе с великим князем Димитрием Донским для участия в освободительной войне против татар<sup>16</sup>. Они также укрепляли себя мыслью о том, что с оружием в руках защищают православную веру. Однако с течением времени суть войны коренным образом изменилась:

Текущая ныне всемирная война начата была с целью защиты Православного государства от его окончательного разгрома и уничтожения врагами нашей веры — императорами Вильгельмом и Францем-Иосифом, почему участие иноков в этой войне еще кое-как могло быть оправдываемо, да и то не вполне достоверно. Но в настоящее время совершенно исчезла вышесказанная цель войны... Если же защита веры является для монаха единственной причиной оставаться в рядах бойцов, то разве монах не должен уйти из армии, когда эта причина исчезла? Несомненно — должен! <...> Земно кланяясь Святейшему Собору и усерднейше прося его Святых молитв и благословения, смиреннейше просим восстановить нарушенные в отношении нас как святоотеческие постановления, так и законы человеческие, и возвратить нас из рядов армии <...><sup>17</sup>

Реагировать на данное прошение, написанное в период пребывания у власти Временного правительства, теперь, когда к власти пришли большевики, уже не имело никакого смысла: отношения между Церковью и большевист-

ским государством с каждым днем ухудшались, и ни о каком ходатайстве перед властями не могло быть и речи. Поэтому после того, как члены Подотдела заслушали оба прошения схимонаха Досифея, было постановлено приложить эти прошения к протоколу и «иметь в виду при дальнейших работах Подотдела»<sup>18</sup>.

Далее по предложению С. Н. Булгакова был обсужден вопрос о том, «как должен отнестись Подотдел к обстоятельству близкого окончания работ второй Соборной сессии» (очевидно, у членов Подотдела не было уверенности в том, что третья сессия вообще состоится). В результате обмена мнениями было постановлено:

а) Продолжать работы Подотдела по прежней программе, с тем чтобы в пункте первом программы (история афонского движения) обратить особенное внимание на дисциплинарную сторону движения.

б) Просить Священный Синод содействовать Подотделу в продолжении его работ по его предмету и для этого во время перерыва между сессиями образовать при Священном Синоде комиссию для этих работ; при этом сообщить Священному Синоду к сведению о том, что Подотдел об афонском движении начал свои работы по этому предмету, и о программе этих работ Подотдела, и что члены Подотдела могли бы войти в эту комиссию.

в) Иметь в виду, что для полноты освещения вопросов, исследуемых Подотделом, встретится надобность в отобрании для представления Собору показаний от лиц, подвергнутых ранее дисциплинарному церковному суду за участие в афонском движении.

г) Иметь в виду, что, для выяснения и освещения народу сущности афонского дисциплинарного движения и связанного с ним религиозного умственного движения, понадобится от имени Собора издать не только определение, но и особое печатное изъяснение<sup>19</sup>.

Этим, к сожалению, исчерпывается информация о заседаниях Подотдела, содержащаяся в архиве Поместного Собора 1917–1918 годов. Архив содержит текст доклада В. И. Зеленцова, написанного по поручению Подотдела и посвященного отношению русской высшей церковной

власти к имяславцам с 1913 по 1916 год<sup>20</sup>, а также подборку сопутствующих документов, включающих отдельные обращения имяславцев в адрес Собора, жалобы на имяславцев монаха Климента, письма частных лиц и печатные издания, посвященные проблематике имяславских споров. Однако у нас нет сведений о том, обсуждались ли эти материалы на заседаниях Подотдела, или нет.

Среди архивных документов привлекает внимание датированное 1-м августа 1918 года «Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора»: автором его является иеросхимонах Антоний (Булатович). Это обращение можно считать последним манифестом имяславцев перед их окончательным уходом в подполье. В Обращении содержится стандартный перечень обвинений в адрес имяславцев вместе с ответами на эти обвинения<sup>21</sup>, а также цитаты из Священного Писания, творений Отцов Церкви, богослужебных текстов и «Православного катехизиса», которые приводились имяславцами в ходе полемики 1913–1914 годов. Все эти цитаты приводят к следующему утверждению:

Имя Господне дано нам как средство для реального соприкосновения в молитве с *Самим Богом*, как луч Его Божественного Света для озарения нашей души <...> По тому самому и Господь Иисус Христос положил первым прошением в молитве Господней «да святится *Имя Твое*», заповедал крестить «*во Имя*», просить всего «*во Имя*». Все это не допускает возможности ограничивать значение Имени Господня в деле благочестия, приравнивая его лишь к священному словесному символу, от которого тайна нашего богообщения существенно зависеть не может, но заставляет нас видеть во Имени Господнем *необходимейшее и реальное* божественное звено, служащее для нашего соединения с Богом, *реальный и Божественный луч Его откровенного Света*, в котором мы можем созерцать, по мере чистоты нашего сердечного ока, и три-солнечное Солнце-Бога<sup>22</sup>.

В заключительных строках Обращения указывается на то, что «разбор богословской стороны спора может дать повод к перенесению суждения в самые присто

прорекаемые глубины философии, психологии, онтологии, гносеологии», однако автор, ссылаясь на Иоанна Златоуста, подчеркивает, что Имя Господне “само требует веры”, без которой «ничего нельзя постигнуть разумом»<sup>23</sup>.

Нет никаких сведений о том, чтобы это «Обращение иноков-исповедников Имени Господня» рассматривалось Подотделом. Скорее всего, члены Подотдела, за исключением В. И. Зеленцова, до самого конца Собора продолжавшего подшивать к делу документы, вообще не видели этот текст. 7 (20) сентября 1918 года третья сессия Собора была завершена пленарным заседанием, на котором Святейший Патриарх Тихон сказал: «Когда оканчивалась предшествующая сессия, назначался определенный срок для начала следующей сессии, а теперь, к сожалению, мы по многим обстоятельствам лишены этой счастливой возможности указать срок, когда мы снова соберемся»<sup>24</sup>. Четвертой сессии, как известно, не суждено было состояться. Большинство членов Поместного Собора Православной Российской Церкви в скором времени дополнили собой число членов другого Собора — новомучеников и исповедников российских.

### **Развитие имяславских идей в творчестве протоиерея Сергея Булгакова**

История имяславских споров была прервана насильственным путем, так же как и история многих движений, сложившихся внутри Русской Церкви накануне Поместного Собора 1917–1918 годов. Революция остановила нормальное течение церковной жизни на многие десятилетия; развитие богословия в России было прекращено, монастыри и духовные школы разгромлены. Церковь продолжала существовать либо нелегально, в катакомбах, либо на периферии общественной жизни. Вопросы, которые Собор 1917–1918 годов поднял, но не успел разрешить, так и остались неразрешенными вплоть до 90-х годов XX столетия, когда вышедшая из подполья богословская мысль начала вновь возвращаться к ним.

В то же время имяславские споры дали настолько мощный импульс богословскому творчеству, что даже та

великая катастрофа, которая постигла Русскую Церковь после революции, не смогла воспрепятствовать обсуждению вопроса об имени Божием как в самой России, так и в русской эмиграции. Значительный вклад в обсуждение данной темы был сделан С. Н. Булгаковым, вскоре после революции принявшим священный сан и затем оказавшимся в эмиграции.

Среди русских богословов XX столетия Булгаков<sup>25</sup> занимает исключительное по важности место. Его литературное наследие обширно, разнообразно и противоречиво. Уже при жизни Булгакова по поводу его сочинений спорили: резкой критике, в частности, было подвергнуто его учение о Софии, в котором причудливо переплелись отдельные элементы русской религиозно-философской мысли, немецкого идеализма и восточной патристики. В 1930-х годах по поводу этого учения достаточно определенно высказались В. Н. Лосский и митрополит Сергей (Страгородский): последний даже осудил учение Булгакова о Софии специальным указом. Однако данное осуждение касалось лишь одного конкретного аспекта богословской системы Булгакова, в чьих трудах были подняты многие другие важнейшие темы. Если говорить о творческом наследии Булгакова в его целокупности, то оно, как нам представляется, еще не получило надлежащей церковной оценки.

В течение всего периода имяславских споров Булгаков был активным их участником и не скрывал своих симпатий к имяславию. В 1917 году в книге «Свет не вечерний» он писал: «Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог»<sup>26</sup>. Однако наиболее полное раскрытие проблематика имяславских споров получила в «Философии Имени», которую Булгаков писал в 1920–1922 годах, находясь в Крыму; в начале 1940-х годов Булгаков вновь вернулся к этой книге, написав софиологический *post scriptum* к главе об имени Божием; книга была опубликована лишь в 1953 году, девять лет спустя после смерти автора. «Философия Имени» — итог не только многолетних размышлений Булгакова о природе имен вообще и имен Божиих в частности, но и увенчание всего богословско-философского творчества мыслителя. В этой книге

отдельная глава посвящена имени Божию: она и станет объектом нашего внимания.

*Имя Божие — проекция трансцендентного  
на имманентное*

Исходным пунктом рассуждений Булгакова о природе имени Божия является мысль о том, что «трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах», которые суть «сказуемые, предикаты к Божественному Существо». Всякий предикат есть вместе с тем и именование, и все имена Божии так же соотносятся с существом Божиим, как сказуемые с подлежащим. Подлежащее всегда трансцендентно сказуемым; оно раскрывается, но не исчерпывается ими. Оно, следовательно, есть «нечто трансцендентно-имманентное»<sup>27</sup>.

Подобным же образом подлежащее всех подлежащих, и подлежащее κατ' ἐξοχήν<sup>28</sup>, основа всякой сказуемости, субъект всех сказуемых, Божество, раскрывается как трансцендентно-имманентное, всякое откровение Божие, всякая феофания есть новое сказуемое, новое имя к неизреченному и неименованному. Бог открывается человеку и в человеке, и человек именует Бога, дает Ему имена, по аналогии тому, как он дает их себе подобным. Разумеется, это Бог именует Себя в человеке и чрез человека Своим откровением, однако совершается это чрез религиозный опыт, мистическое созерцание, философское умозрение, научное постижение, нравственный подвиг, одним словом, чрез человеческое творчество и жизнь. И может казаться (как казалось Фейербаху и многим до него и после него), что человек создает Бога по образу своему, как объективную проекцию самого себя. Эта иллюзия возможна именно потому, что именование Божие совершается в человеке и чрез человека, есть его деяние, пробуждение его феофорных и феофанических потенций, реализация в нем заключенного образа Божия, его изначального богочеловечества<sup>29</sup>.

Вопрос о происхождении имен Божиих рассматривается Булгаковым в контексте паламитского различения между сущностью и энергиями Божиими. Сущность Божия трансцендентна, неизреченна и неименуема:

Трансцендентность Божества и трансцендентность вещи к своим сказуемым суть совершенно различного порядка: Божество трансцендентно самому миру, премирно, Оно существует в Себе и для Себя, абсолютно самодовлеющее, и Его откровение в мире, выражающееся в миротворении, есть акт безусловной любви и снисхождения Божия, Его вхождения в тварный мир, богоистощания. Поэтому мы имеем здесь абсолютное откровение Начала, за пределами космоса, в космосе, чрез этот последний: здесь трансцендентность не внутримировая, не космическая, в которой выражается отношение субстанции к атрибутам, подлежащего к сказуемым, но премирная. Здесь отношение «отрицательного» (апофатического) и положительного богословия: премирное Божество, Абсолютное, становится Богом для мира и в нем открывается. Однако это различие находится за пределами отношения предикативности, лежащей в основе именования. То, что Бог есть Абсолютное, не терпящее никаких определений, абсолютное *не*, отрицающее всякое именование, это лежит за пределами суждения-предложения, знающего лишь отношение субъекта и предиката. Абсолютное, ставшее Богом, есть трансцендентно-имманентное, субъекто-объект, носитель предикативной связи<sup>30</sup>.

В отличие от сущности Божией, энергии Божии именуемы — они открывают себя в человеческом слове. Имя Божие, таким образом, является *человеческим воплощением божественной энергии*.

Откровение Божие в мире есть действие Божие, проявление Божественной энергии: не само сущее Божество, трансцендентное миру, но Его энергия, есть то, что мы называем Богом. И если действия Божии в мире и, в частности, в человеке, открываются, согласно мудрости Дионисия Ареопагита, как божественные имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез наименование. Если вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека, и в этом состоит онтологизм слова, то, конечно, а *fortiori* надо признать, что Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в его созна-

нии, именует Себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией. Это проявление зараз и отлично от этой энергии и от нее неотделимо. Оно отлично от нее потому, что осуществляется в человеке и человеческими средствами. Оно неразрывно с ней связано потому, что, согласно общей природе слова, Божественная энергия сама говорит о себе в человеке, открывается в слове, и слово, именование Божие, оказывается как бы ее вочеловечением, человеческим воплощением. «И Слово плоть бысть» получает здесь истолкование расширительное: воплощение Слова совершается не только в боговоплощении Господа Иисуса Христа, но и в именовании, которые совершаются человеком в ответ на действие Божие. Уже по одному этому имена Божии не могут рассматриваться как чисто человеческие создания, как клички, изобретаемые человеком<sup>31</sup>.

Таким образом, согласно Булгакову, не человек именует Бога на своем языке, но Бог именует Сам Себя на языке человека. О воплощении Бога в слова человеческой речи в III веке писал Ориген, а в IV веке преподобный Ефрем Сирий говорил о том, что Бог облачается в одежды человеческих слов и имен. У Булгакова эта мысль получает дальнейшее развитие. «Боговоплощение, — пишет он, — есть и необходимо должно быть, не может не быть и имявоплощение, — обожение человеческого имени и очеловечивание божеского»<sup>32</sup>. Имя Божие мыслится Булгаковым как самоименование Бога на человеческом языке и, следовательно, как продукт *синергии* между Богом и человеком. Но и сам человеческий язык не является созданием человека, ибо способность нарекать имена была дана человеку Богом:

Самая способность имятворчества, именовании оказывается онтологически обоснована, теряет свой исключительно психологистический запах, но становится чертой образа Божия в человеке, онтологически ему присущей. В самом деле, становится ясно, почему же это человек есть имяносец и имятворец, почему всему и всем он дает имена и сам имеет имя. Имя (и именование)

поднимается на недостижимую для психологистической критики онтологическую высоту: оно есть Образ Божий в человеке, принадлежит к его онтологическому составу. И наоборот, вочеловечение Бога, имеющее задачей и последствием обожение человека, предполагает в качестве предварительного условия богообразие человека. И в числе других многих черт, которые присущи человеку, — бессмертный и свободный дух, разум, воля, любовь, — принадлежит и интересующая нас черта: человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена), как ядро своей личности. Вся философия именования и имени <...> получает теперь объективную скрепу в факте, в откровении<sup>33</sup>.

Подобно тому, как человек, созданный по образу Божию, является вместилищем и храмом Божиим, человеческий язык может выполнять роль носителя божественных энергий. Имя Божие, не будучи результатом человеческой деятельности, является энергией Божией, выражаемой в человеческих понятиях; оно есть *проекция божественного на человеческое*. С точки зрения человеческого значения имени Божия, оно, напротив, является проекцией человеческого на божественное, будучи попыткой именования энергии Божией в человеческих понятиях:

Имя Божие в собственном смысле слова, не как откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанциального существа, не может быть найдено человеком в себе, ни в своей мысли, ни в своей жизни, ибо оно ей трансцендентно. Всякое именование Божие, получаемое вследствие откровения Божества о Себе, естественного или нарочитого, антропоморфно в том смысле, что человек в себе или чрез себя, как макрокосм или микрокосм, познает существо Божие. И поэтому такие именования имеют всегда и человеческий смысл и значение, суть проекция человеческого на божественное или, наоборот, божественного на человеческое<sup>34</sup>.

Говоря о ветхозаветном культе имени Божия, Булгаков подчеркивает богооткровенный характер этого имени: «Бог сообщает, как новое Откровение, Свое Имя, кото-

рое потом хранится как Страшная Тайна, Святыня и Сила, будучи ведомо одному лишь первосвященнику, по преданию произносившему его в праздник очищения при вхождении во Святое Святых для окропления жертвенной кровью»<sup>35</sup>. В контексте храмового богослужения «имя Божие берется прямо как реальная живая сила, божественная энергия, пребывающая в центре храмовой жизни. Храм есть место обитания Имени Божия, он и строился для Имени Божия»<sup>36</sup>. Булгаков подчеркивает, что имя Божие в ветхозаветном культе есть божественная энергия, отличная от существа Божия:

<...> Выражение *Имя Божие* в связи с храмом вовсе не есть только замена или синоним слова *Бог*, но имеет совершенно самостоятельное значение, отрицать которое значило бы производить насилие над текстом. Речь идет о нарочитом пребывании в храме Имени Божия, наряду с Славой Божией, как силы Божией, как энергии Божией. Для еврейского религиозного сознания в этом не было ничего странного и противоречивого, это ясно уже из того центрального значения в культе, какое принадлежало торжественному провозглашению Имени Божия. Оно именно не только провозглашалось, но существовало как живая энергия, и вне этого провозглашения, имея местом особенного пребывания храм как средоточие богослужения<sup>37</sup>.

Ветхозаветное различие между Богом и именем Божиим соответствует, по Булгакову, паламитскому различию между существом Божиим и энергией Божией:

Словоупотребление Библии при этом сопоставлении выражений: Бог и Имя Божие, — выражает соотношение между трансцендентным, непостижимым и неименуемым Существом Божиим, Божеством в Себе и для Себя, и Богом религии и культа, коим практически именно и является Имя Божие. Поэтому это выражение означает в сущности не что иное, как Бог, чтимый человеком<sup>38</sup>.

Булгаков говорит о том, что все имена Божии, в том числе и священная тетраграмма (имя Яхве), «суть лишь символические проекции трансцендентного в имманент-

ном, лишь касания Божества, молниевидно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющего и не позволяющего на себя взирать». Имя Божие есть «схематический отпечаток Божественного на человеческом, при котором, одновременно с приближением и откровением Божественного с новой силой ощущается безусловная бездна, разделяющая Творца и тварь»<sup>39</sup>. Ветхозаветные имена Божии суть «способы откровения Божия, феофорные феофании, снисхождения», среди которых имя Яхве является Именем по преимуществу. Но всякое имя Божие, подчеркивает Булгаков, «существует для человека и в человеке, есть отзвук в нем Божественного»<sup>40</sup>. Не отличаясь формально от других собственных имен, имя Божие как сказуемое «прирастает» к подлежащему, которым является без-имянное и сверх-имянное существо Божие: это существо Божие «может быть выражено либо молчаливым мистическим жестом, либо через *не* (?) “отрицательного” богословия в качестве подлежащего, однако наряду с этим и в неопределенном ряде имен, разных в сказуемости своей, но равносильных в интенции соотнесенности к единому подлежащему»<sup>41</sup>.

Булгаков говорит об имени Божиим как божественном «Я», выражаемом через тварную звуковую оболочку. Имя Божие — отнюдь не кличка и не местоимение, но вместилище присутствия Бога живого:

<...> Как собственное имя человека есть его не местоименное я, также и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное. Совершенно очевидно, что такое имя, собственное Имя Божие, или хотя один из бесконечных покровов этого страшного *Имени* может быть сообщено человеку только откровением, притом откровением в собственном смысле, сообщением трансцендентного в имманентном. Мостом, чрез который трансцендентное может открываться, не разрушив имманентного, не разорвав его на части, является *словоимя*, логос в человеке. Звуковая личина слова в данном случае закрывает солнце и предохраняет человека от ослепления и попадания: как мы смотрим на солнце чрез затемненные стекла, так и *Имя* Божие скрывается для нас, а вместе и открывается в слове, нашем человеческом, звуковом слове, которое оказывается некоей абсолютной Иконой невме-

стимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего<sup>42</sup>.

Сказанное относится по преимуществу к ветхозаветному имени Яхве (Иегова), означающему «Я есмь». Впрочем, по мнению Булгакова, буквальное значение этого имени отступает на второй план при вселении Самого Бога во внешнюю оболочку имени:

Иегова есть Имя Божие совсем не потому, что оно означает *суший*, ибо атрибут бытия еще не выражает собой в каком либо исключительном смысле существо Божие, он стоит здесь наряду с другими атрибутами или именами. Это слово делает Именем Божиим исключительное присутствие Силы Божией в нем <...> Раз откровение совершилось и Господь возвестил: Я — Иегова, то самостоятельное значение слова *суший* совершенно растворяется, становится только словесной формой для вмещения Имени Божия, того, что, будучи словом для человеческого вмещения, является Сверхсловом для человеческого языка. Можно сказать, что собственное значение слова Суший не имеет уже того значения, какое имело оно в момент избрания этого слова для Имени. После этого оно становится прозрачным стеклом, и лишь пропускающим лучи, но не отражающим их<sup>43</sup>.

Ввиду такого исключительного значения, придаваемого Булгаковым имени Божию, он отрицает всякое имяборчество, всякую попытку сведения имени Божия к сфере человеческой субъективности. В имяборчестве, говорит он, «мы имеем дело с религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света. Здесь, хотя и остается в лексиконе, заимствованное из общего словесного богатства, слово для обозначения Божества, но, строго говоря, отсутствует имя Божие, есть только звук, кличка, совершенно во вкусе имяборцев, религиозная пустота, одна звуковая шелуха без зерна»<sup>44</sup>. Именно в силу того, что при имяборческом понимании имени Божия из этого имени изымается содержимое и остается только оболочка, имяборчество воспринимается Булгаковым как «враждебная хула и богоборство», при котором «имя Божие попирается и хулится, как

икона, когда ее разбивают, уничтожают не в качестве простой доски, но именно как икону». В этом случае «нельзя уже говорить о пустоте, спячке и мертвенности, существует злая воля: злобная хула, соединенная с неверием»<sup>45</sup>.

Касаясь философского понимания имени Божия у Аристотеля, Спинозы и Гегеля, Булгаков подчеркивает, что тенденция этих философов к противопоставлению имени Божия идее Божией обусловлена общим строем их мышления и их подходом к богопознанию: философский разум встречается с Богом «лишь как с предметом мысли на поле мысли», а потому, в конечном итоге, идея Бога для него — лишь одна из идей, качественно не отличающаяся от других идей, рожденных человеческим сознанием. Такой подход неизбежно несет в себе ограниченность и психологизм<sup>46</sup>. Только личная встреча с Богом может привести философа к такому пониманию, при котором он начинает воспринимать Бога «не только как свою идею и проблему мысли, но как сущность живую, действенную, и для него имя Божие все более становится не субъективно только, но и объективно силой Божией»<sup>47</sup>.

Булгаков ставит вопрос о значении имен языческих богов (вопрос, волновавший еще Оригена) и утверждает, что, коль скоро языческие боги не суть лишь продукты человеческой фантазии, а суть не что иное, как различные демонические силы (именно так языческие боги понимались раннехристианскими апологетами), их имена также не являются лишь философскими идеями или иллюзиями: они имеют культовое значение и употребляются для призывания тех демонов, которых обозначают. «Что боги языческие не суть пустое место, а потому и имена их имеют некоторую силу, об этом достаточно свидетельствует та “ревность”, с которой относится Бог, ревнитель, к постоянным отклонениям евреев на путь идолослужения», — пишет Булгаков. Имена богов в язычестве суть «реальные силы откровения этих богов», причем «в каждом конкретном случае эта реальность и это откровение может различаться по качеству, — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от

оргастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа». Одно кажется Булгакову бесспорным: «имяборчески скептическое отношение неприменимо даже к именам языческих богов»<sup>48</sup>.

Все сказанное приводит Булгакова к утверждению о радикальной, онтологической противоположности имени Божия любой человеческой идее. Имя Божие есть проекция трансцендентного на имманентное, но в богооткровенной религии трансцендентность Бога не воспринимается как отдаленность, бездейственность, абстрактность Божества. Напротив, в религии Ветхого Завета мы имеем дело с Богом живым и действенным, с Богом, являющим Себя в энергиях и силах, а потому и имя Божие не есть лишь абстрактное понятие:

<...> Имя Божие есть не только познавательное, теоретическое суждение, но оно есть и средство молитвенного призывания Божия, оно есть лестница, соединяющая небо и землю: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве Свое Имя. В этом сила, святость, тайна и трепетный ужас Имени Божия, ибо, призывая Его, мы являемся в предстоянии Божества, мы уже имеем Его в самом Имени, мы создаем звуковую Его икону. Если бы Бог был далек и отчужден от нас, «трансцендентен» и холоден, как отвлеченное божество деистов, тогда и слово наше, Его именующее, было бы теоретично, бездейственно, отвлеченно, уподоблялось бы нашим отвлеченностям, оканчивающимся на *-ство* (единство, качество, множество и т.п.) или *-ение* (учение, терпение и т.д.). И если бы божество было нашей прихотью и иллюзией, то тогда было бы бессильно имя его. Но в Имени Божиим Господь Сам Себя именует в нас и чрез нас, в нем звучат для нас громы и сверкают молнии Синая, присутствует энергия Божия, которая (согласно заключению царьградского собора по поводу паламитских споров) неотделима и от самого Божества, хотя и не отождествима с Ним. Наше греховное равнодушие, рассеянность, слепота мешают нам сознать до конца все величие Имени Божия, произнося которое мы как бы причащаемся силы Божией. Имяборство есть бессознательное, недодуманное человекобожие или безбожие<sup>49</sup>.

*Имя Божие — словесная икона Божества*

Соотношение в имени Божиим божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного, именуемого и неименуемого раскрывается Булгаковым на примере иконы. Обращаясь к теме, которую развивали иконопочитатели VIII-IX веков и имяславцы 1910-х годов XX века, Булгаков говорит об иконе и надписи на ней:

Иконность в иконе создается ее надписанием, именем, как средоточием воплощения слова, богооткровения. Вся икона есть разросшееся имя, которое облекается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства — краски, формы, образы; изображение в иконе есть иероглиф имени, который поэтому и должен быть определенно стилизован по подлиннику, и он получает значение иероглифической азбуки священных имен. И в связи с этой иероглифичностью, возможной погашенностью личного, психологического, объективацией и схематизацией преднамеренной, и понятны требования иконографии. Напротив, без имени, вне надписания или вне иероглифичности икона была бы совершенно невозможна <...> Имя есть та сущность, энергия, которая изливается и на икону. Поэтому и в изображении, в рисунке для иконы (конечно, не для картины;) имеет значение схематизм подлинника, так что вся икона, в сущности, состоит из именованного, надписи, — иероглифической и буквенной<sup>50</sup>.

Если икона есть «разросшееся имя», то и имя Божие, в свою очередь, является словесной иконой Божества. «И этих икон столько же, сколько имен», — подчеркивает Булгаков. Все ветхозаветные имена Божии — Элогим, Цебаот, Адонай, Святой, Благословенный, Всевышний, Творец, Благой — являются сказуемыми к одному подлежащему — Божеству; каждое из этих сказуемых есть «отпечаток Имени Божия в слове, как и всякая икона»<sup>51</sup>. Подобно тому, как иконы являются плодом синергии Бога и человека, имена Божии являются результатом совместного творчества Бога и человека: «Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи: говорит человек, он именует, но

то, что он именует, ему дается и открывается». Неспособность имяборцев увидеть в именах Божиих божественную составляющую приводит их к пониманию имени Божия как человеческого изобретения, клички. Но если быть последовательным, нужно признавать, что и сама идея, заключающаяся в имени Божиим, есть человеческое изобретение, а отсюда уже недалеко до монизма, т.е. признания имманентности Бога миру, и атеизма, т.е. признания Самого Бога продуктом человеческого мышления<sup>52</sup>.

Подчеркивая иконный характер имени Божия, Булгаков вместе с тем утверждает, что имя Божие выше иконы по своей приближенности к Божеству. Икона всегда остается иноприродной Богу, материальной, тогда как, например, в церковных таинствах происходит преложение (Булгаков пользуется латинским термином «пресуществление») материальной реальности в нематериальную, божественную:

Что же больше, чем икона? То, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью. Такого поглощения природного божественным, т.е. пресуществления, мы не имеем в иконе, она иноприродна по отношению к такой святости, и такою всегда остается<sup>53</sup>.

Вслед за иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), Булгаков утверждает, что имя Божие больше, чем икона, ибо, в отличие от иконы, материальное имя, становясь местом вселения в него Божества, пресуществляется, превращаясь из человеческого в богочеловеческое. Так же как Флоренский и Лосев, Булгаков считает идею символа ключом к пониманию природы имени Божия; человеческое слово в данном случае становится символом Бога и, следовательно, вместилищем реального присутствия Божия, богоявления:

И в Имени Божиим мы имеем такое своеобразное, ни к чему другому не сводимое таинство слова, его пресуществление, благодаря которому слово, избранное стать

Именем, становится словесным престолом Имени Божия, более чем иконой, храмом, алтарем, ковчегом, Святым Святых, местом присутствия Божия и встречи с Богом <...> Вся соблазнительность мысли о слове-иконе и о пресуществлении слова в Имени Божиим исчезает тогда, когда мы перестаем считать слово какой-то человеческой поделкой, притом даже не имеющей природного (я скажу даже материального) характера: напротив, нужно сознать и ощутить, что человеческое слово есть стихия, природная и своеобразная, которая доступна просветлению, перерождению, пресуществлению, преображению, как и всякая другая природная стихия, как и всякая другая человеческая сила и энергия. Слово есть символ <...> и символ не в том нигилистическом смысле выдуманного человеком значка, как понимают его всегда имяборцы и иконоборцы, но в смысле соединения двух естеств, а потому силы и глубины. Не одно только слово является символом, им могут быть и силы природы, и стихии естества, становящиеся вместилищем иного содержания, иных сил. В этом смысле <...> символично богослужение, символичны таинства. И вот в этом-то единственно достойном идеи символа смысле сопричастия различных природ является священнейшим из символов нераздельное и неслиянное соединения Бога и человека в Иисусе Христе, а затем и священное Имя Божие есть священнейший символ словесный. Именно исходя из идеи символа и символической природы слова можно понять и символическое значение Имени Божия и реальное присутствие в нем Силы Божией<sup>54</sup>.

Во всех этих рассуждениях Булгаков воспроизводит учение имяславцев о том, что имя Божие выше иконы и должно быть приравнено к таинствам. Кроме того, он обнаруживает близость к учению святителя Филарета Московского о природе человеческого слова. Булгаков идет дальше иеросхимонаха Антония (Булатовича), когда не только сопоставляет имя Божие с таинствами, но и говорит о «пресуществлении» имени Божия. Можно говорить о том, что у Булгакова имяславское понимание соотношения между иконой и именем достигает своего наиболее радикального выражения.

*Имя «Иисус»*

Учение об имени «Иисус» занимает в главе об имени Божиим центральное место. Согласно Булгакову, «соответственно двум заветам, было два откровения имени Божьего, ветхозаветное Иегова — Моисею и новозаветное Иисус — Деве Марии, а в ней всему человеческому роду: два нерукотворные образа имени Божества»<sup>55</sup>. Таким образом, как и в восточной патристике, усматривается прямое преемство между ветхозаветным именем Иегова и новозаветным Иисус. При этом, однако, он подчеркивает, что имя Иисус *пришло на смену* имени Иегова: «в новозаветном откровении об Имени Божием имя Иегова-Ягве уступает место имени Иисус, которым оно как бы заслоняется как абстрактное конкретным, хотя им и предполагается и даже в него включается, но уже теряет значение “собственного имени” по преимуществу»<sup>56</sup>. По мнению Булгакова, имя Иисус «непосредственно принадлежит Второй ипостаси, но в ней и через нее именуется всю Св. Троицу, являясь в этом смысле аналогичным и подобозначным имени Ягве-Сущий»<sup>57</sup>.

Булгаков указывает на кардинальное различие между именами Иегова и Иисус: первое являет Бога, но не позволяет преодолеть пропасть между Богом и человеком; второе указывает на Бога воплотившегося, Бога, близкого к человеку, Бога, *ставшего* человеком. Имя «Иисус» соответствует новому откровению о Боге, получаемому в Новом Завете:

Господь воплотился и вочеловечился воистину, не возгнушавшись и человеческим именем: вочеловечился не только плотью, но и Именем, которое и облеклось в смиренное, человеческое имя, обычное среди благочестивых евреев. Итак, имя Господа Иисуса есть Имя Божие, но и человеческое. Оно неразрывно связано с человеческим естеством и человеческим именем, и, будучи имманентно человеческому естеству оно вводит в него силу Божию, есть боговоплощение в Имени. Чрез это Имя Иисусово имеет для нас совершенно единственную, исключительную близость и доступность: если страшно и чудно Имя Божие в Ветхом Завете, то Имя Иисусово сладостно,

хотя и могущественно, в нем причащаемся мы любви Божией, вкушаем благодать Божественного Имени. Если в именах Божиих <...> присутствует сила Божия, то в Имени Иисусовом она по особому ощутительно близка человеку. Как Имя Божественное, оно содержит силу Божию, есть энергия Божества, но она есть вместе и энергия человеческого естества, принадлежит Богочеловеку. Здесь нет того трансценза, прорыва из имманентного к трансцендентному, из мира и от человека, в не-мир и к не-человеку, в Божественную область. Таковую мы имеем в Ветхом Завете, где лишь первосвященник, предохраняемый всеми сакральными средствами — торжественностью литургического момента, облачением, каждением, святынею места — входил во Свята Святых произносить Имя Божие. О Имени же Иисусовом все мы призваны, как царственное священство, входя в Свята Святых своего сердца, произносить и призывать Его, и Он присутствует во Имени Своем. Для древнего Иудея Имя Божие было как вершина Синая, в мраке и молниях, куда входил один лишь Моисей, и всякое почти, — кроме узаконенного ритуально, богослужебно, — призывание Имени Божия было греховным употреблением его всуе. Имя же Иисусово дает себя призывать «на всякое время и на всякий час», и непрестанно обращать в сердце своем. Нужно во всей силе и остроте осознать и ощутить эту разницу, даже противоположность между Именем трансцендентного Божества, которое было далеко и страшно и только во храме обитало, согласно совершенно определенному свидетельству Слова Божия, и Именем Иисусовым, храмом для которого является всякое человеческое сердце, и каждый верующий имеет священство этого храма, как запечатленный этим Именем. Оно, конечно, остается страшно, требует к себе благоговейного трепета, как величайшая святыня, ибо воистину оно есть Имя Божие. Но оно стало близко, доступно, не отделено онтологической пропастью, существующей между Творцом и тварью. Чрез эту пропасть воздвигнут мост, божеское и человеческое соединились уже нераздельно и неслиянно<sup>58</sup>.

Отличие имени Иисуса Христа от всех ветхозаветных имен Божиих заключается в том, что это не только имя божественное, но и имя богочеловеческое. В этом имени сокрыта та же тайна, что и в самом Боговоплощении — тайна соединения божественного и человеческого естеств:

Имя Господа Иисуса Христа принадлежит, по смыслу основных догматических определений, обоим естествам, оно есть Имя Бога и Человека в их единстве. Значит, здесь имя это имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии: там они были для человека, но не принадлежали человеку, имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Его откровение. Теперь Имя должно принадлежать, быть присуще самому существу и Бога и Человека, соединившихся в Богочеловеке. Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и новом смысле, ибо оно есть Имя и Человека, проникая в самую глубину Его существа, образуя Его ядро, и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке. Стало быть, здесь не только откровение Бога человеку, отлагающееся Именем Божиим в человеке или чрез человека, здесь не символическая переключка, вопросо-ответы Трансцендентного в имманентном, но их совершенное единство, взаимопроникновение. Как это возможно? Это есть непостижимая тайна боговоплощения, которая есть вместе с тем непостижимая тайна Имени Богочеловека, единство ипостаси и единство имени при двух естествах и волях, нераздельно и неслиянно соединенных<sup>59</sup>.

Вслед за святителем Димитрием Ростовским и имяславцами, Булгаков говорит о предвечном существовании имени «Иисус»:

<...> Имя Иисусово предшествовало Его зачатию и рождению от Девы, оно родилось прежде своего Обладателя. Точнее надо сказать, что, как божественное — богочеловеческое, оно и не рождалось, но предвечно есть в Боге, а потому только в полноту времени оно является в земном воплощении. Ибо вочеловечивается, воплощается

Господь в Имени Своем, воплощается Его Имя и около этого ядра личности образуется кристаллизация, уплотнение, покровы. Это Имя сопровождает Его в земной жизни и в смерти, на кресте, на котором начертывается навеки неизгладимо <...> И как обычно имена после смерти носителей, ухода их из этого мира разделяют судьбу их носителей (что и выражено в церковном поминовении по именам: имя живет своей особой жизнью, переживая его носителя, и находится с ним во внутренней, мистической связи, по-прежнему составляя ядро личности), так и святейшее из Имен осталось нераздельно с его Носителем, в котором несть изменения и который пребудет тоже всегда, ныне, и присно, и во веки веков<sup>60</sup>.

Имя «Иисус», согласно Булгакову, не является простым человеческим именем и не равно именам других Иисусов, когда употребляется по отношению к Иисусу Христу. Общим для этого имени и имен других Иисусов является только фонема — внешняя, звуковая, вербальная оболочка имени. Но сама по себе эта оболочка не есть еще имя Божие: она становится таковым, «будучи отнесено к своему Носителю, исполняясь Его силой» и энергией. Булгаков сравнивает имя Божие с миром, а фонему имени — с сосудом, в котором хранится мир: сосуд может быть таким или иным, но его задача заключается лишь в том, чтобы удержать заключающееся в нем миро<sup>61</sup>.

Когда мы говорим об имени «Иисус» применительно ко Христу, в этом имени, помимо его звуковой оболочки, присутствует много других элементов. В частности, в имени Иисуса Христа присутствует вся генеалогия Иисуса, включающая в себя имена Его предков; ни один другой Иисус такой генеалогии не имеет:

<...> Имяборцы, претыкающиеся о распространенность Имени Иисус, должны, иметь в виду, что этот конкретный, генеалогический определитель имени, исключаящий уже всякую повторяемость и смешение, дан и в Имени Иисусовом: именно таким определителем является «книга родства Иисусова», родословная, которая, как известно, дается в Евангелиях Матфея и Луки по двум разным планам

<...> Ясно, что все имена предков суть в расширенном смысле и имена Сына Давидова и Сына Авраамова, образуют фотосферу, наружные покровы имени (так что нечестивые наветы и кощунственные сомнения афонских и неафонских имяборцев могут быть обессилены простым вопросом: имеет ли некий монах Иисус<sup>62</sup> и соответствующую генеалогию и, следовательно, одинаковы ли дополнительные цвета его имени с Именем Иисусовым?). И пусть не ссылаются на то, что вся эта генеалогическая экспертиза обычно отсутствует, и имя берется в своей простоте: она вся потенциально дана в том указательном жесте или агглютинации, который соединяет имя к данному его носителю. Поэтому-то — и только поэтому — можно сказать, что собственные имена, и не будучи собственными, но общими, становятся единичными в конкретной фотосфере имени, его генеалогии<sup>63</sup>.

Во всяком имени, помимо звуковой оболочки-фонемы, есть еще и морфема и семема (у Булгакова — «синема»). Мистическая семема имени есть его индивидуальная энергия, присущая ему и живущая в нем. В имени «Иисус», когда оно употребляется применительно ко Христу, присутствуют и все предки Христа, а в расширительном смысле — и все человечество, вся мистическая Церковь Христова. Потому имя Иисуса есть «имя всех имен»:

Сладчайшее Имя Иисус чрез Сына Человеческого лежит начертанным и на всем человечестве, всему ему принадлежит. Все мы, помимо недостойства своего, причастны этому великому и святому Имени, в известном смысле его носим, его причащаемся. Пусть не скажут, что это дерзновение или кощунство, ибо разве есть мера любви и снисхождению Божию, и Господь, дающий Себя Самого, Свое Тело и Кровь в таинстве Евхаристии, неужели лишит нас благодатной силы Святого Своего Имени? Да не будет. И как Господь принял на Себя всё человеческое (кроме греха), почему каждый человек может иметь в Нем и своего личного Спасителя и Искупителя, то в Нем, в Его святейшем Имени, как центре, соединены все человеческие имена, субстанциальные ядра всех индивидуальностей. И если Господь, в Котором все

себя находят, есть всеиндивидуальность, то Имя Иисусово есть *всеимя*, Имя всех имен. Существует иерархия имен (как об этом прямо свидетельствует и слово Божие<sup>64</sup>), основывающаяся на их динамическом соотношении. И имена всего человечества суть только проявленное Имя Небесного Адама, и Имя этого последнего есть истинное имя всего человечества, разумеется, насколько оно находит себя в существе своем, т.е. в Боге. Но истинное человечество образует Церковь, есть Церковь. И только такое человечество, конечно, а не греховное, временное, эмпирическое, находит свои имена в Имени Иисусовом, а также и наоборот: Имя Иисусово, как творящая сила, как единое человеческое начало, есть Церковь, т.е. интегральное, божественное существо человека <...> Эти-то силы, эти цветковые лучи и соединяются в радуго Церкви и содержатся в белом луче Фаворском Пресветлого Имени Иисусова. Таковы предельные основания имен человеческих. Имя всех имен есть Имя Иисусово<sup>65</sup>.

*«Имя Божие есть Сам Бог»*

Имяславское учение основывалось на практике молитвы Иисусовой, а также на богослужебном почитании имени Божия. Именно из этого опыта выросла сформулированная отцом Иоанном Кронштадтским истина о том, что «Имя Божие есть Сам Бог». Ключом к правильному пониманию этой формулы являются не логические спекуляции, а молитвенный опыт, в котором имя Божие не отделяется от Самого Бога. Иоанн Кронштадтский говорил о том, что, когда мы призываем имя Божие, мы в этом имени имеем *всего* Бога со всеми Его свойствами. Как мы помним, имяславцы развили это учение в том смысле, что всякое призывание имени Божия, вне зависимости от психологического настроения призывающего, является действенным, так как в имени Божиим присутствует Сам Бог. На это противники имяславия отвечали, что при таком понимании Бог становится «зависимым» от человека. Им казалось, «что Бог как бы отдает Себя в распоряжение человека, призывающего Имя Его, и отсутствует преграда между Ним и этим человеком». Но, спрашивает Булгаков, «почему же имяборцы так смущены

лишь по отношению к Имени Божию? Во всяком таинстве, и особенно в св. Евхаристии, Господь дает Себя человеку по желанию этого последнего: согласие, готовность Божественная всегда дана, как бы сама собой подразумевается, нужно лишь человеческое желание воспользоваться благодатью таинства»<sup>66</sup>. Здесь уместно вспомнить слова святого Иоанна Кронштадтского о том, что для предложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа Бог ожидает «содействующего ему» слова священника: это не означает, однако, что Бог ставит Себя «в зависимость» от священника.

Булгаков выступает против всякого психологизма в истолковании молитвенного опыта. Молитва — не смена психологических переживаний, но встреча с объективной реальностью. Бог всегда слышит молитву человека, но человек не всегда сознает это. Точно так же в имени Божием Бог всегда присутствует, вне зависимости от психологического состояния или настроения человека: от человека зависит, ощутит ли он это присутствие, или нет, будет ли имя Божие *для него* спасительным, или нет. Объясняя это, Булгаков обращается, опять же, к сравнению между призыванием имени Божия в молитве и причащением Тела и Крови Христа в таинстве Евхаристии:

Религиозная ложь (а не недоразумение только) имяборства заключается в его «психологизме», в том, что здесь действенность Имени Божия связывается исключительно с настроением: помолится человек горячо и искренно, и ему будет ощутима сила Имени Божия, в обратном случае — нет. Условия восприятия благодати и характер этого восприятия, связанные с субъективным моментом, с личной настроенностью, они переносят на объективное значение здесь совершающегося, совершенно подобно тому, как протестантские предшественники их отвергли по существу таинство Евхаристии, придавши ему лишь субъективное значение, причем, в зависимости от настроенности, один причащается, а другой не причащается, как будто какая бы то ни была настроенность может дать отсутствующее таинство, возместить силу. Подобным же образом и сила Имени Божия, думают они, сообщается настроением молящегося, благодаря которому

услышана или не услышана будет молитва, как будто Бога нужно особо убеждать и призывать для услышания человека. Но Бог слышит всякого призывающего, но не всякий призывающий обращается к Богу своим сердцем и слышит это слышание Бога. И как Святые Дары суть Тело и Кровь Христовы одинаково для причащающихся как во спасение, так и во суд и осуждение, так и Имя Божие есть Сила Божия, как бы мы ни относились к ней, благоговейно или кощунственно. Представить себе, что расстояние между землею и небом может быть пройдено лишь человеческим изволением — значит вносить психологизм, антропоморфизм, субъективизм и, в конце концов, человекобожие в самое сердце религии, в ее святая святых. Как нельзя спастись силою человеческою, так и нельзя помолиться Богу силою человеческою же, если Господь не склоняется к этой молитве раньше еще, чем мы отверзли уста, если не присутствует в ней Своею силой, заключенной в Имени Своем. Молитва и становится молитвой Богу, получает свое объективное значение соединения человека с Богом, именно чрез присутствие Божие в самой молитве, трансцендентно-имманентное пребывание в ней Имени Божия. Имя Божие есть онтологическая основа молитвы, субстанция ее, сила, оправдание. Потому в существе своем молитва и есть призываемое Имя Божие. Но как Имя Божие содержит в себе божественную энергию, дает присутствие Божие, то практически, энергетически и можно сказать, хотя и с большою неточностью, что Имя Божие есть Бог. Точнее, в нем присутствует Божия Сила, которая не отделима от Существа Божия, есть в этом смысле Сам Бог. Молитва была бы невозможна, непонятна, без этого условия. Всякая молитва есть и чудо, если чудом называть разрыв в имманентном, пронизанность его трансцендентным, и это чудо есть Имя Божие, которое есть Божество. Отсюда следует, конечно, каким безумием, кощунством, грехом является наша холодная рассеянная молитва, призывание Имени Божия всуе, ибо всегда мы имеем в нем дело с огнем, коим опаляемся, хотя того и не сознаем. Молитва становится радостным и страшным, но и безмерно, исключительно, значительным делом, как стояние в присутствии Божиим. Чему же удивляться, если оказывается,

что опыт великих подвижников «умного делания», Иисусовой молитвы, в частности, и такого великого молитвенника наших дней, как о. Иоанн Кронштадский, свидетельствует эту истину о том, что «Имя Божие есть Сам Бог», как некую аксиому, а не спорную теологему, богословское мнение, философскую идею<sup>67</sup>.

Сказанное о молитве в полной мере относится к богослужению, в котором «вообще не дано места психологизму, здесь действует одна онтология: что говорится, то и совершается, и что совершается символически здесь, совершается и во всех мирах, достигает в пренебесный и мысленный жертвенник»<sup>68</sup>. Вслед за иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), Булгаков говорит об имени Божием как сердцевине богослужения, как зерне, из которого вырастает все богослужение:

Надо понимать действительное значение богослужения, т.е. его онтологическую объективность, в силу которой здесь ничего нет только как настроения, но все и действительно происходит, все символично, освещается и освящается присутствием Божиим в Имени Божиим, которое и стоит в центре богослужения. Можно сказать, что все оно совершается «во имя Божие», — св. Троицы, Господа Иисуса Христа, Отца, Св. Духа, и это не метафора лишь, как хотят уверить имяборцы, но мистическая действительность. Богослужение есть непрерывное обращение к Божеству, которое Оно слышит чрез Имя Свое. И именно в силе этого слышания и совершается богослужение, как священный, полный реального значения и содержания обряд, и совершаются таинства, — отнюдь не силой настроения или психологической напряженности священнослужителей, но силою Имени Божия, в котором присутствует Сила Божия <...> Имя Божие есть основа богослужения, его сердце, а здесь, в свою очередь, сердцем сердца является Имя Иисусово. Ибо в связи с ним и по силе его имеем мы и пресвятое и великолепное Имя Отца и Сына и Святого Духа, откровение св. Троицы, Имя Матери Божией, и всех святых. Если только гипотетически устранить эту силу Имени Иисусова, рассыпается все богослужение, все тайнодействие. Все оно вырастает из Имени Божия, как своего зерна<sup>69</sup>.

Только в контексте молитвенного опыта обретает смысл выражение Иоанна Кронштадтского «Имя Божие есть Сам Бог». Булгаков решительно выступает против «имябожнического» понимания этого выражения, при котором связке «есть» придается смысл полного равенства и Бог отождествляется с именем Божиим. Речь в словах отца Иоанна Кронштадтского идет не о формальном тождестве Бога и имени Божия, а, опять же, о присутствии Бога в имени Божиим. Вслед за Лосевым и Флоренским, Булгаков дает греческий вариант «имяславской формулы», позволяющий, по его мнению, понять ее истинный смысл:

*Имя Божие есть Бог*, — это выражение о. Иоанна Кронштадтского прозвучало в наши дни из Кавказской пустыни и с Афонской горы и стало предметом ожесточенных пререканий, распрей и самых тяжелых недоразумений <...> В выражении *Имя Божие есть Бог* слово *Бог* есть сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приближенностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — θεῖον, θεότης), в греческом языке оно должно стоять без члена, так что все выражение имеет такой вид: τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα Θεός ἐστὶν (но не ὁ Θεός). Поэтому совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ὁ Θεός τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα ἐστὶν, — такая действительно имябожническая формула означала бы не только хульную ересь, но и полную бессмыслицу. Итак, действительное значение сказуемого *есть Бог* означает не субстанциальное тождество, существующее между божеским существом и именем его, но вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что константинопольские отцы именовали *энергией* Божией. И в этом смысле Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что и свет Фаворский, хотя, разумеется, от этого Имя и Свет не становятся между собою тождественными в своем феномене, пребывая единосущны в ноумене. Можно спокойно сопоставить рядом: Имя Божие есть Бог, Свет Фаворский есть Бог (к этому и еще можно прибавить: благодать Божия, подаваемая людям в таинстве, есть Бог), во всех этих случаях

сказуемое *есть Бог* отнюдь не устанавливает тождества с *ипостасным* существом Божиим, но лишь вводит в область Божественного, отмечает качество Божественности; как проходящие чрез огонь металлы или камни приемлют свет и жар этого огня и сами, пребывая в огне, становятся огнем, и однако все же отличаются от первоначального, источного огня. Ничего большего формула *Имя Божие есть Бог* не означает и не может означать по прямому своему смыслу и по самой природе слова и предложения<sup>70</sup>.

Выражение святого Иоанна Кронштадтского, ставшее знамение пререкаемым в эпоху имяславских споров, по мнению Булгакова, «никак нельзя рассматривать <...> как попытку вероучительного определения об Имени Божием». Оно должно пониматься *только* и *исключительно* в смысле энергийного присутствия Бога в Его священном имени:

Итак, в нашем понимании и в нашем толковании формула «Имя Божие есть Бог» означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий. Этим, разумеется, нисколько не ослабляется тот факт, что при призывании Имени Божия, молитвенно-онтологическом (звательным или именительным падежом, в смысле субъективности, или субстанциальности) присутствует Сам Господь силою Своею, простотой Своею, нераздельностью Своею, и призывание Имени Божия в молитве есть непрестанное причащение Божества, простого и неделимого. Но это присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: «Имя Божие есть Сам Бог», вовсе не означает, что Бог есть самое Имя, не вводит фетишизма Имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоснисхождения, пребывания Бога в Имени Своем, которое удостоверяется в таинстве молитвы<sup>71</sup>.

Рассмотренное учение протоиерея Сергея Булгакова об имени Божием во всех аспектах соответствует учению имяславцев и может восприниматься как его наи-

более полное богословское выражение. В отличие от иеросхимонаха Антония (Булатовича), у которого отдельные элементы этого учения не всегда вполне состыкуются один с другим, у Булгакова имяславие приобретает вид продуманной и когерентной системы. И если апогеем философского осмысления имяславия явилось творчество А. Ф. Лосева, то вершиной его богословского обоснования стала, на наш взгляд, именно работа Булгакова. Самым существенным в этом осмыслении является то, что у Булгакова основные постулаты имяславия поставлены на строгую почву научно-богословского анализа и рассмотрены в свете православной святоотеческой традиции, в частности, в свете паламитского различения между сущностью и энергиями Божиими. Результатом этой работы явился впечатляющий синтез, в котором имяславие освобождается от «имябожнического» привкуса.

Считаем важным отметить, что Булгаков, в отличие от некоторых имяславцев 1910-х годов, рассматривавших свое учение об имени Божием как «новый догмат», не говорил о *догматическом* значении почитания имени Божия: свидетельством тому — настойчивость, с которой он утверждал, что слова «Имя Божие есть Сам Бог» не являются *вероучительным* определением. У Булгакова, так же как и у схимонаха Илариона, все учение об имени Божием является не чем иным, как попыткой осмысления молитвенного опыта призывания имени Божия и имени «Иисус» — опыта, имеющего столь решающее значение для духовной жизни православного христианина. Поэтому, нам думается, имяславие в том виде, в каком оно представлено Булгаковым, вообще не может рассматриваться в категориях догмата или ереси; оно не является даже теологуменом. Скорее, это свободное творческое раскрытие «священной тайны Церкви», соприкосновение с которой происходит не через догматические дефиниции, но через апофатическое умолкание перед Тем, Кто неименуем и вместе с тем является «носителем всякого имени».

### Примечания

<sup>1</sup> Забытые страницы русского имяславия. С. 294–295 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 359. Л. 34–38об.).

<sup>2</sup> Там же. С. 297–298 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 359. Л. 34–38об.).

<sup>3</sup> Там же. С. 300–301 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 359. Л. 34–38об.).

<sup>4</sup> Там же. С. 302–305 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 359. Л. 38об.–40).

<sup>5</sup> Там же. С. 308 (НИОР РГБ. Ф. 765. К. 4. Д. 43).

<sup>6</sup> Последние пять слов расшифрованы предположительно. — Прим. публикатора текста иг. Андроника (Трубачева).

<sup>7</sup> Цит. по: *Флоренский Павел, свящ.* Соч. Т. 3 (1). С. 351–352.

<sup>8</sup> См. речь Л. К. Артамонова на закрытии третьей сессии Собора 7 (20) сентября 1918 г. в кн.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 11. М., 2000. С. 239–240.

<sup>9</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 1–1 об.

<sup>10</sup> *Кравецкий А. Г.* К истории спора о почитании имени Божия. С. 160–162.

<sup>11</sup> См. список участников заседания в: ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 7.

<sup>12</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 6–6 об.

<sup>13</sup> Письма С. Н. Булгакову о Павлу Флоренскому (1918). Начала, № 4, 1993. С. 86.

<sup>14</sup> В архиве священника Павла Флоренского сохранилось письмо схимонаха Досифея и монаха Пантелеимона, содержащее просьбу передать оба прошения на Поместный Собор. См.: *Флоренский Павел, священник.* Сочинения. Т. 3 (1). С. 574–575.

<sup>15</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 9–9 об.

<sup>16</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 10.

<sup>17</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 10 об.–11.

<sup>18</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 8.

<sup>19</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 358. Л. 8 об.

<sup>20</sup> Опубликовано в 1997 г. А. Г. Кравецким. См.: *Василий (Зеленцов), еп. Прилуцкий.* Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божием. Богословские труды, № 33. М., 1997. С. 165–203.

<sup>21</sup> Там же. С. 182–184.

<sup>22</sup> Там же. С. 187.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Том 11. С. 245.

<sup>25</sup> Родился в 1871 г. в г. Ливны Орловской губернии, в семье священника. Образование получил в Ливенском духовном училище, Орловской духовной семинарии и Елецкой гимназии. В 1890-х гг. отошел от Православия и увлекся марксизмом. В 1898 г. окончил юридический факультет Московского университета, после чего два года изучал марксизм в Германии. К началу XX в. вернулся к религии (духовный путь Булгакова отражен в его книге «От марксизма к идеализму»). В 1901–1906 гг. — профессор политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцент Киевского университета; в 1906–1918 гг. — приват-доцент политической экономии Московского университета и профессор политэкономии Московского коммерческого института. В 1912 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Философия хозяйства». С 1905 г. участвует в работе Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, с марта 1907 г. сотрудничает с Вольным богословским институтом, в феврале-марте 1910 г. становится одним из основателей книгоиздательства «Путь». В 1907 г. — член II Государственной Думы. В 1910-х гг. участвует в работе «новоселовского кружка», выступает с публикациями на церковно-общественные темы, становится одним из признанных лидеров религиозного возрождения. В 1917 г. опубликовал книгу «Свет невечерний». Член Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. В 1918 г. Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Тихоном рукоположен в священный сан. В конце 1922 г. выслан из Советской России. В 1923–1925 гг. — профессор церковного права и догматического богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге; с 1925 до конца жизни — профессор догматического богословия и декан Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. Скончался в Париже в 1944 г. См.: *Елена, монахиня*. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944). Богословские труды, № 27. М., 1986. С. 107–194.

<sup>26</sup> *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцание и умозре-ние. Сергиев Посад, 1917. С. 210.

<sup>27</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Философия Имени. Париж, 1953. С. 178–179.

<sup>28</sup> По преимуществу (греч.).

<sup>29</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Философия Имени. С. 179.

- <sup>30</sup> Там же. С. 180.  
<sup>31</sup> Там же. С. 180–181.  
<sup>32</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Философия Имени. С. 201.  
<sup>33</sup> Там же. С. 204–205.  
<sup>34</sup> Там же. С. 190–191.  
<sup>35</sup> Там же. С. 194.  
<sup>36</sup> Там же. С. 195.  
<sup>37</sup> Там же. С. 198.  
<sup>38</sup> Там же. С. 200.  
<sup>39</sup> Там же. С. 200.  
<sup>40</sup> Там же. С. 200–201.  
<sup>41</sup> Там же. С. 218.  
<sup>42</sup> Там же. С. 191.  
<sup>43</sup> Там же. С. 192.  
<sup>44</sup> Там же. С. 187.  
<sup>45</sup> Там же. С. 187.  
<sup>46</sup> Там же. С. 187–188.  
<sup>47</sup> Там же. С. 188.  
<sup>48</sup> Там же. С. 188–189.  
<sup>49</sup> Там же. С. 189–190.  
<sup>50</sup> Там же. С. 182–183.  
<sup>51</sup> Там же. С. 184.  
<sup>52</sup> Там же. С. 186.  
<sup>53</sup> Там же. С. 185.  
<sup>54</sup> Там же. С. 193.  
<sup>55</sup> Там же. С. 194.  
<sup>56</sup> Там же. С. 220.  
<sup>57</sup> Там же. С. 220.  
<sup>58</sup> Там же. С. 209–210.  
<sup>59</sup> Там же. С. 201.  
<sup>60</sup> Там же. С. 202–203.  
<sup>61</sup> Там же. С. 211.  
<sup>62</sup> Имеется в виду тот иеромонах Иисус, к которому афонских имяславцев отсылали на поклонение их противники.  
<sup>63</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Философия Имени. С. 207–208.  
<sup>64</sup> Евр. 1:4; Фил. 2:9–10.  
<sup>65</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Философия Имени. С. 206.  
<sup>66</sup> Там же. С. 211.  
<sup>67</sup> Там же. С. 212–213.  
<sup>68</sup> Там же. С. 213.  
<sup>69</sup> Там же. С. 214.  
<sup>70</sup> Там же. С. 216.  
<sup>71</sup> Там же. С. 217.

---

*Протоиерей Владислав ЦЫПИН*

**ВОПРОС О ЕПАРХИАЛЬНОМ УПРАВЛЕНИИ  
НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ  
1917–1918 ГОДОВ**

Тема епархиального управления стала одной из самых важных и дискуссионных на Поместном Соборе 1917–1918 годов.

В синодальную эпоху епархиальное управление в Русской Церкви строилось на основании древних канонов, а также ряда положений «Духовного Регламента»<sup>1</sup> и «Устава Духовных консисторий»<sup>2</sup>. Причем, отдельные нормы, содержащиеся в «Духовном Регламенте» и в «Уставе», противоречили каноническим принципам церковного устройства.

Согласно «Духовному регламенту», при поставлении архиерея кандидаты на епископство намечались Святейшим Синодом, и список избранных подлежал утверждению Государем, который в большинстве случаев утверждал того, кто занимал в нем первое место. Члены Синода в этом случае представляли собор епископов, предусматриваемый древними канонами при избрании епископа, а монарх выражал совокупный голос мирян.

В 1716 году, еще до издания «Духовного регламента», была составлена новая форма клятвенного обещания, произносившегося русскими архиереями вместе с исповеданием веры перед хиротонией. Помимо известных и в греческой, и в древней русской практике обещаний соблюдать церковные предания, священные каноны, охранять церковный мир, управлять паствой в духе евангельской кротости и оказывать послушание высшей церковной

власти, в синодальный период клятвенное обещание включало и такие клятвы, как: 1) никого не предавать анафеме и не отлучать от Церкви по личным побуждениям; 2) с отпадшими поступать миролюбиво, кротко и благоразумно; 3) монахов держать во всей строгости монашеских уставов; 4) не строить церквей без надобности и не ставить церковнослужителей сверх потребы; 5) ежегодно или по крайней мере один раз в два года обозревать свою епархию; 6) мертвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи; 7) притворно беснующихся (кликуш) наказывать духовными мерами и предавать светской власти; 8) не допускать вымышленных чудес от икон и источников; 9) не вмешиваться в мирские дела. К клятвенному обещанию присоединялась общая государственная присяга на верноподданническое служение Самодержцу и повиновение исходящим от него законам.

На епархиального архиерея как на главного учителя веры в синодальную эпоху «Духовным Регламентом» и «Уставом Духовных консисторий» возлагался, в частности, надзор над всеми духовными школами епархии, а также контроль за преподаванием Закона Божия в светских школах. Ему же подчинены были и церковно-приходские школы. Как первосвященник местной Церкви, епархиальный архиерей имел все права, принадлежащие ему согласно канонам. Однако освящение мира совершалось в России не всеми архиереями (а лишь в Москве и Киеве). Обычай запрещал епископу как монаху совершать таинство брака.

О власти архиерея как главного правителя церковных дел своей епархии в «Духовном регламенте» сказано: «Ведомо же всем буди, что всяк коего-либо чина человек подлежит в духовных делах суду того епископа, в епархии которого пребывает, доколе в ней пребывает»<sup>3</sup>. Но важнейшие церковные дела епархии — открытие новых приходов и упразднение старых, учреждение и закрытие монастырей, духовных школ — епископы не решали собственной властью, а предоставляли свои ходатайства по ним в Святейший Синод. В Синоде рассматривались и почти все бракоразводные дела. Без предварительного

разрешения Синода епархиальный архиерей не мог никого публично отлучить от Церкви.

Как высшие духовные сановники архиереи имели и высокие государственные отличия. По табели о рангах митрополиты, архиепископы и епископы приравнялись к трем первым классам военных и гражданских начальников. Со времен императора Павла архиереи сопричислялись к высшим орденам, за исключением тех, которые перешли к Российской короне от Речи Посполитой.

В синодальную эпоху получает широкое распространение институт викариев, главных помощников епархиального архиерея в епископском сане. Викарии титуловались по одному из уездных городов епархии. Они имели право ставить церковнослужителей в своих уездах, а по поручению епархиального архиерея — и священнослужителей. Кроме того, их ведению могли вверяться по усмотрению правящего архиерея отдельные отрасли церковного управления: надзор за церковно-приходскими школами, женскими монастырями, свечными заводами.

В начале синодальной эпохи учреждения, помогавшие епархиальному архиерею, именовались по-разному: духовными приказами, консисториями, декастериями, духовными правлениями. Синодским указом от 9 июля 1744 года все коллегиальные учреждения по управлению епархиями получили одинаковое наименование — Духовные консистории. Согласно Уставу Духовных консисторий, это присутственное место, через которое архиерей управляет епархией и вершит в ней духовный суд. Вместе с архиереем Консистория получала указы от Синода. Консистории состояли из 5–7 членов, избравшихся из числа архимандритов, игуменов, иеромонахов, протоиереев, священников и утверждавшихся по представлению правящего архиерея Синодом. В таком же порядке члены консистории увольнялись. Для производства дел при консистории состояла особая канцелярия. Ее возглавлял светский чиновник — секретарь, назначаемый и увольняемый Синодом по предложению обер-прокурора. Секретарь консистории подчинялся как епархиальному архиерею, так и обер-прокурору Синода, все предписания которого он обязан был неукоснительно исполнять.

Консистории составляли предварительные решения по всем церковным делам епархии и представляли свои протоколы на утверждение архиерея (при этом он не обязан был сам присутствовать в консистории). В случае несогласия архиерея с мнением консистории в исполнение приводилась резолюция архиерея, но материалы по делу, вызвавшему разногласие, высылались в Святейший Синод, который и принимал по нему окончательное решение.

В управлении отдельными частями епархии епархиальному архиерею помогали благочинные (должность, аналогичная деканам в Католической Церкви). До XVIII века местный надзор над духовенством по отдельным округам, на которые делилась епархия, осуществляли наместники, заказчики, десятильники, протопопы и поповские старосты. Термин «благочинный» входит в канцелярское употребление постепенно. Впервые он употреблен по отношению к поповским старостам в «Наказе поповским старостам» Патриарха Адриана (1698). Начиная с императрицы Елизаветы, заказчики, должность которых была учреждена в первой половине XVIII века и заключалась в том, что они были ответственны за сбор податей с духовенства стали повсеместно именоваться благочинным. При этом должность поповских старост была окончательно упразднена в 1764 году. С этих пор священники, управляющие округами, на которые разделены епархии, именуются исключительно благочинными. В соответствии с «Уставом духовных консисторий», благочинный назначался по усмотрению епархиального архиерея из приходских настоятелей в сане протоиерея, реже священника. Благочиннический округ, находившийся в ведении благочинного, состоял из 10–30 приходов. Благочинный наблюдал за тем, чтобы духовенство неукоснительно исполняло свои обязанности, касающиеся богослужения, распоряжения церковным имуществом и ведения метрических книг. О всех недостатках благочинный обязан был немедленно сообщать архиерею. При появлении в приходах лжеучителей, «ханжей», кликуш благочинный должен был, если его увещания не имели успеха, сообщать об этом органам прокурорского надзора. Каждый год благочинный

представлял архиерею отчет — так называемые клировые ведомости. Для надзора за монастырями архиерей из числа монастырских настоятелей назначал одного, двух или более монастырских благочинных. Надзор за женскими монастырями поручался благочинному мужских монастырей, а в отдельных случаях — смотрительницам благочиния из числа игумений.

С точки зрения собственно канонической, главными недостатками в устройстве епархиального управления синодальной эпохи была чрезмерная централизация управления, ограничение самостоятельности архиерея в рассмотрении дел, которые по своему характеру вполне могли решаться на епархиальном уровне — учреждение приходов, замещение административных должностей в монастырях, бракоразводные дела и ряд других, но в соответствии с «Духовным Регламентом» и «Уставом Духовных консисторий» решения по ним окончательно принимались в Святейшем Синоде. К недостаткам можно отнести и чрезмерно влиятельное участие в епархиальном управлении светской бюрократии — чиновников консистории, зависевших больше от обер-прокурора Синода, своего рода министра по делам Православной Церкви, чем от правящего архиерея.

Но когда в начале XX столетия началась подготовка Поместного Собора, обнаружилось, что часть приходского духовенства и мирян главную задачу предстоящих церковных реформ видела не в укреплении канонических полномочиях епископа, а в их умалении, в призывании к самому широкому участию в делах церковного управления на всех уровнях, в том числе и епархиальном, пресвитеров и мирян. Эту тенденцию представляла «группа 32-х» петербургских священников, провозглашавшая своей целью обновление самых основ церковной жизни. Эта группа требовала широкого представительства клириков и мирян не только в епархиальном управлении, но и на Поместном Соборе, и чтобы они (клирики и миряне) получили равные права с епископами в решении всех вопросов церковной жизни. В данной тенденции откровенно проявились сословно-партийные интересы обновленцев, стремление закрепить побольше прав и привиле-

гий за белым духовенством за счет епископата. По сути дела, Церковь столкнулась тогда с остро выраженной реформатской, пресвитерианской тенденцией эkkлeзиологической мысли.

Эта тенденция обнаружилась в дальнейшем и на Соборе 1917–1918 годов. Обсуждение вопроса об устройстве епархиального управления началось на первой сессии Собора с доклада профессора А. И. Покровского, который он прочитал 2 декабря 1917 года, и продолжилось на его второй сессии в 1918 году.

Предложенный отделом проект был, по слову докладчика, усиленной попыткой «возвратить Церковь к идеалу епископально-общинного управления, к тому порядку, который для Церкви является идеалом на все времена»<sup>4</sup>. Серьезные споры возникли вокруг 15-го пункта проекта, в котором было сказано, что «епархиальный архиерей по преемству власти от святых апостолов есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии клира и мирян»<sup>5</sup>. К этому пункту предлагались различные поправки: архиепископ Тамбовский Кирилл (причисленный ныне к лику священномучеников) настаивал на том, чтобы внести в определение положение о единоличном управлении архиерея, осуществляемом лишь «при помощи епархиальных органов управления и суда»; архиепископ Тверской Серафим (также причисленный ныне к лику священномучеников) говорил о недопустимости привлечения мирян к управлению епархией. Противоположную направленность имело предложение члена Собора А. И. Иудина, который требовал расширить полномочия мирян и клира в решении епархиальных дел за счет прав архиереев.

Профессор И. М. Громогласов внес предложение заменить слова «при соборном содействии клира и мирян» на «в единении с клиром и мирянами», что, несомненно, снижало права архиерея. Поправка Громогласова была принята на пленарном заседании, но в окончательную редакцию проекта не вошла. По уставу соборные акты законодательного характера подлежали утверждению на совещании епископов. В окончательной редакции этого пункта епископское совещание восстановило фор-

мулу, предложенную докладчиком: «при соборном содействии клира и мирян»<sup>6</sup>.

Разногласия обнаружились и по вопросу о процедуре выборов епархиальных архиереев на вдовствующие кафедры. После обсуждения было принято сбалансированное определение, предусматривавшее весьма сложную процедуру избрания: «Архиереи округа или при отсутствии округов Священный Синод Российской Церкви составляют список кандидатов, в который после канонического одобрения, включаются и кандидаты, указанные епархией. По обнародовании в епархии списка кандидатов архиереи округа или архиереи, назначенные Священным Синодом, клир и миряне епархии совместно производят... выборы кандидата, голосуя одновременно всех... причем получивший не менее 2/3 голосов считается избранным и представляется на утверждение высшей церковной власти. Если никто из кандидатов... не получит указанного большинства голосов, то проводится новое голосование... и высшей церковной власти представляются кандидаты, получившие не менее половины избирательных голосов»<sup>7</sup>.

Это определение явилось компромиссом между предложениями тех, кто вместе с архиепископом Тверским Серафимом считал, что выборы нового епископа — дело самих архиереев, и требованиями других, кто, пренебрегая канонами, хотел поручить выборы епископа исключительно клиру и мирянам епархии. Между тем, 4-е правило Первого Никейского Собора предусматривает избрание ставленника на вдовствующую кафедру епископами митрополичьего округа: «Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам». В древности народ участвовал в избрании епископа только как свидетель его добропорядочности и правой веры. 13-е правило Лаодикийского Собора гласит: «Да не будет позволяемо сбору народа избирати имеющего произвести во священство».

Что касается требований к кандидатам в архиереи, то одни из выступавших считали, что таковыми могут быть в соответствии со сложившейся традицией только монахи, другие говорили, что принятие монашества или хотя

бы рясофора для кандидатов из мирян необязательно даже после избрания в епископы. Определение, утвержденное Собором, гласило: «Кандидаты в епархиальные архиереи, не имеющие епископского сана, избираются в возрасте не моложе 35 лет из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовенства и мирян, причем для тех и других обязательно облечение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество»<sup>8</sup>. Согласно 31-му пункту определения, «высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является епархиальное собрание»<sup>9</sup>, куда клирики и миряне избираются сроком на три года.

Собор установил 35-летний возрастной ценз для кандидатов в архиереи. Согласно «Определению» Собора, епископы должны избираться «из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовенства и мирян, причем для тех и других обязательно облечение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество»<sup>10</sup>. Это условие точно соответствует требованию 12-го правила Трулльского Собора, хотя оно и расходится с многовековой практикой Русской Церкви поставлять во епископы исключительно монахов мантии. Рукоположение во епископы рясофорных монахов не укоренилось в нашей Церкви и после Собора 1917–1918 годов.

В соответствии с соборным «Определением», высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является Епархиальное собрание, избираемое из клириков и мирян на трехлетний срок. Епархиальные собрания образуют свои постоянные исполнительные органы: Епархиальный совет и Епархиальный суд. Принимая это «Определение», Собор руководствовался стремлением привлечь клир и мирян к широкому участию в церковном управлении. Но каноническая власть епархиального архиерея оставалась неприкосновенной. В статье 23 «Определения» было предусмотрено: «Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь»<sup>11</sup>.

В соборное определение включены были также положения о благочиннических округах и благочиннических собраниях. В соответствии с «Определением» Собора,

границы благочиннических округов должны были устанавливаться Епархиальным собранием. Собор ввел новые коллегиальные органы управления в благочиннических округах: пастырские и общие окружные благочиннические собрания и благочиннические советы. При этом «в пастырских благочиннических собраниях участвуют священники благочиннического округа по должности, а прочие члены причтов по желанию, собрания эти созываются не менее одного раза в год для рассмотрения вопросов общепастырского служения... Экстренные пастырские собрания созываются благочинным а) по усмотрению, б) по заявлению 1/3 священников округа и в) по распоряжению епархиального архиерея. Руководит собраниями в качестве председателя благочинный, а за отсутствием благочинного председатель (в пресвитерском сане) избирается собранием. Общие благочиннические собрания состоят а) из всех наличных штатных членов причтов округа приходских, домовых и монастырских церквей и священников, приписанных к церквам округа сверх штата, из мирян — членов приходских советов, по избранию последних... Очередные общие благочиннические собрания созываются не менее раза в год и должны предшествовать епархиальным собраниям»<sup>12</sup>. Предусматривалась также возможность созыва экстренных общих благочиннических собраний. Руководящим органом благочиннического собрания являются благочинный и благочиннический совет, который состоит из председателя — благочинного, двух членов клира, из которых один должен быть пресвитером, (он же и заместитель благочинного) и двух мирян. Благочинный должен был избираться на пять лет, а члены совета — на 3 года. «Избранные утверждаются епархиальным архиереем. Благочиннический совет собирается благочинным по мере надобности, но не менее одного раза в месяц»<sup>13</sup>.

Таким образом Поместный Собор 1917–1918 годов вводил исключительно высокий уровень самоуправления для клириков и мирян в пределах благочиннического округа. Ни ранее, ни позже миряне и клирики не получали столь высоких полномочий в делах местного управления внутри епархий.

Один из участников Поместного Собора епископ Феодор (Поздеевский), принципиальный противник участия клириков и мирян в епархиальном и высшем церковном управлении, не согласился с вынесенным определением и подписи своей под соборными актами не поставил.

2(15) апреля 1918 года Собор вынес «Определение о викарных епископах». Его принципиальная новизна заключалась в том, что к ведению викарных епископов предполагалось отнести не только круг дел, касающихся епархиального управления, как это имело место и в синодальный период, но и управление отдельными частями епархии. Викарные епископы должны были управлять своими частями епархии «под общим руководством епархиального архиерея на правах самостоятельных епископов»<sup>14</sup> и иметь пребывание в городах, по которым титулуются. Издание данного «Определения» было продиктовано насущной потребностью в увеличении числа епархий и мыслилось как первый шаг в этом направлении.

На третьей сессии Собором было вынесено «Определение о церковных округах». Ссылаясь на то, что Соборы 1666 года и 1681–1682 годов признали целесообразность образования митрополичьих округов, Собор 1917–1918 годов постановил «учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление числа их и распределение по ним епархий»<sup>15</sup> было поручено высшим органам церковного управления.

26 июля (8 августа) 1918 года Собором было вынесено Определение об учреждении новых епархий и викариатств, которым предусматривалась возможность открытия епархий по местной инициативе Высшим церковным управлением.

Далеко не все перемены, предусмотренные Поместным Собором 1917–1918 годов удалось провести в жизнь. В 1920-е годы в соответствии с решением Собора о расширении полномочий викарных епископов и об увеличении числа викариатств, действительно, совершалось значительно больше архиерейских хиротоний, чем прежде, в синодальный период. В 1920-е годы в нашей Церкви

насчитывалось не менее 200 архиереев. И нормальным образом викарные епископы имели своим местопребыванием города, по которым они титуловались, но случалось это все-таки не часто.

На Церковь обрушились гонения. Архиереи подвергались арестам, заточениям, ссылкам, высылкам, и в результате они утрачивали возможность управлять своими епархиями или викариатствами, в большинстве случаев епархиями управляли не правящие, а находившиеся временно на свободе и в пределах епархии викарии. Сосланные архиереи часто назначались на кафедры по месту ссылки, когда там открывалась вакансия. До 1927 года ссыльные архипастыри могли занимать кафедры городов, из которых они были удалены. Не имея возможности управлять епархией, они, однако, сохраняли с ней молитвенно-каноническую связь. В дальнейшем подобное положение могло сохраняться лишь в исключительных случаях — такой выдающийся архипастырь и член Временного Синода, как митрополит Арсений (Стадницкий), продолжал и после 1927 года титуловаться Новгородским, находясь в ссылке в Ташкенте.

Церковная жизнь 1920–1930-х годов омрачена была помимо прочего расколами, в результате которых в одной епархии обычно, помимо канонической епархиальной власти, существовали параллельные схизматические юрисдикции: обновленческая повсеместно, григорианская в отдельных епархиях, самосвятская на Украине.

Во второй половине 30-х годов в результате арестов архипастырей церковная организация оказалась разрушенной. После репрессий эпохи большого террора 1937–1939 годов свои кафедры занимали только 4 епископа: митрополиты Московский Сергей и Ленинградский Алексей и викарные архиепископы Петергофский Николай и Дмитровский Сергей. Почти все епархии, а большинство из них имело по одному храму на миллион верующих, находились под временным управлением этих архипастырей.

При восстановлении церковной жизни и церковного управления, в том числе и на епархиальном уровне, на разных этапах (в «Положении об управлении Русской

Православной Церкви» 1945 года, в «Уставах» 1988 и 2000 годов были использованы как решения Поместного Собора 1917–1918 годов, так и материалы соборной дискуссии, оказавшиеся исключительно плодотворными.

### Примечания

<sup>1</sup> Акт, составленный в 1719 г.

<sup>2</sup> Первое издание — 1841 г., пересмотрен — в 1883 г.

<sup>3</sup> Духовный Регламент, изд. 4-е, М., 1887. С. 76–77.

<sup>4</sup> Собрание определений и постановлений Священного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. С. 232.

<sup>5</sup> Там же. С. 212.

<sup>6</sup> Там же. С. 18.

<sup>7</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>8</sup> Там же. С. 19.

<sup>9</sup> Там же. С. 20.

<sup>10</sup> Там же. С. 19.

<sup>11</sup> Там же. С. 20.

<sup>12</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>13</sup> Там же. С. 31.

<sup>14</sup> Там же. С. 42.

<sup>15</sup> Там же. С. 14.

---

*Диакон Илия СОЛОВЬЕВ*

### **СОБОР И ПАТРИАРХ. ДИСКУССИЯ О ВЫСШЕМ ЦЕРКОВНОМ УПРАВЛЕНИИ**

История Российской Православной Церкви уже ушедшего от нас столетия показала, что состоявшийся в 1917–1918 годах в Москве Поместный Собор явился главным событием церковной жизни XX века. Вот почему мы с полным основанием можем называть этот Собор Великим Московским Собором.

Большой авторитет Собору придает то, что в его работе приняла участие вся Полнота Российской Церкви — епископы, клирики и миряне. Кроме того, по Промыслу Божию Собору суждено было начать свою работу в условиях церковной и политической свободы, после падения существовавшей в России системы государственно-церковных отношений, при которой Церковь оказалась в подчинении у государства. Порочность дореволюционной «симфонии» состояла в нарушении соборного строя церковного управления, а также в том, что государство смотрело на Церковь как на часть своего аппарата. Верховная власть в лице императора рассматривала помазание на царство как предоставление ей широких полномочий в управлении Церковью. Но в традиционном церковном понимании помазание означало ограничение функций верховного правителя нормами христианского закона, а не предоставление светской власти «права» вмешиваться в церковную жизнь.

Существенное ограничение соборного начала в Российской Церкви привело к образованию канонических дефектов на всех уровнях церковного управления, в том

числе и на приходском. О восстановлении соборного строя на протяжении многих лет мечтали лучшие представители российского духовенства и мирян. Созыв Собора ожидался не одно столетие, а подготовка его длилась несколько десятилетий. В ходе многолетней подготовительной работы было рассмотрено множество важных вопросов церковной жизни. По разным богословским и церковно-историческим проблемам высказывались лучшие умы тогдашнего церковного сообщества. Накопленный опыт предсоборной и соборной работы имеет не только общероссийское, но и общехристианское значение.

\*\*\*

Уже с самого начала соборной деятельности выяснилось, что вопрос об устройении Высшего и окружного церковного управления вызывал у участников Собора большой интерес. Так при оглашении списков членов Собора, записавшихся в Отделы оказалось, что в Отдел о Высшем и окружном церковном управлении записалось 138 человек из присутствовавших на заседании 450, т.е. более 30% делегатов. Впоследствии, после начала прений по вопросу о патриаршестве, в Отдел о Высшем церковном управлении записались новые члены и их число достигло 266 человек.

24 октября 1917 года (н. ст.) на общем собрании соборян был заслушан доклад Председателя Отдела — епископа Астраханского Митрофана (Краснопольского). В нем говорилось, что с установлением в 1589 году патриаршества в России «русская Церковь достигла полноты своего устройства». Вместе с тем преосвященный признал, что за 111 лет, которые в России просуществовало патриаршество, оно еще не успело сложиться в определенную систему управления, что политические события этого времени отрицательно влияли на развитие патриаршества. Но Святейший Синод, заменивший собой патриарха, оказался, по мнению докладчика, учреждением «чуждым» России, структурой, при которой не давалось «простору проявиться подвигу иерархии». Указывая на разрушительные обстоятельства современности, преосвященный Мит-

рофан подчеркнул, что Церкви Российской нужен «духовный вождь и руководитель» и эта нужда особенно ясно определяется ввиду церковных событий в Грузии, где центробежные силы взяли верх. При патриархе, по мнению Отдела о Высшем и окружном церковном управлении, отделение Грузинской Церкви и других окраинных регионов «так легко не могло бы совершиться, так как он заявил бы протест против разделения в Церкви»<sup>1</sup>.

Соборный Отдел о Высшем и окружном церковном управлении предложил восстановить в Российской Церкви институт патриаршества, причем предполагалось, что патриарх будет подотчетен Поместному Собору, которому и будет принадлежать высшая власть в делах церковного управления. Этому решению большинства Отдела было противопоставлено отдельное мнение меньшинства, считавшего предложение Отдела неправильным с точки зрения формальной, т.е. согласно Уставу Собора. Меньшинство, включавшее в себя ряд крупных церковных ученых и общественных деятелей дореволюционной России (например, профессора П. Кудрявцев, М. Приселков, А. Покровский, В. Завитневич, Ф. Мищенко, Н. Кузнецов, М. Глаголев, А. Бриллиантов, В. Бешеневич, протоиереи Константин Агеев, Николай Добронравов и др.), считало необходимым прежде вынесения в общее собрание вопроса о патриаршестве, установление прав и обязанностей патриарха и полномочий Собора. Возражая составителям отдельного мнения, преосвященный епископ Митрофан перешел на прямую (и, как видно из текста, весьма эмоционально окрашенную) агитацию в пользу восстановления патриаршества, на что он имел, конечно, право как член Собора. Однако, может быть, именно с этого момента, как заметил впоследствии один из участников дискуссии профессор Н. Фиолетов, «вопрос о патриаршестве получил ненормальную остроту и страстность».

Развернувшаяся вскоре полемика по вопросу о патриаршестве выявила основные аргументы сторонников и противников восстановления этого института. Сторонники патриаршества выдвигали следующие главные аргументы.

*Во-первых*, патриарх явится в Церкви как живая и организующая сила и будет средоточием духовно-нрав-

ственного единения народа. Русский народ никак не меньше достоин патриаршества, чем другие. «Неужели же русский народ, а я состою епископом русского народа, — говорил преосвященный Димитрий Таврический, — неужели он настолько убог, что Русская Церковь не достойна иметь такого главу, который есть у греков, сирийцев, армян, у несториан и грузин? Неужели двухмиллионный грузинский народ выше нас?»

*Во-вторых*, патриарх необходим в условиях смуты в государстве и нестроений в Церкви, которая стоит перед лицом возможного гонения. В условиях гонения нет власти, могущей защитить Церковь. В такие моменты необходима единоличная власть, «живой представитель национальной жизни, живой носитель власти, живой пример» (князь Евгений Трубецкой). «Восстанавливая патриаршество... мы воодушевлены одной мыслью и одним желанием: защитить Церковь Божию от тех опасностей, которые могут обрушиться на нее в переживаемое нами беспримерно тяжелое в истории России время», — говорил член Собора мирянин А. Горанин.

*В-третьих*, не нужно бояться патриаршего абсолютизма, он возможен только в Западной Церкви («абсолютизм папский»), но в нашей Церкви абсолютизма нет, «у нас он немыслим» (епископ Митрофан Астраханский).

*В-четвертых*, патриарх необходим для единения всех частей Российской Церкви, в том числе и в Зарубежье, необходим он для миссионерской работы как глава Церкви, ибо униаты имеют главу в лице Римского папы, а Российская Церковь не имеет (протоиерей Леонид Туркевич).

*В-пятых*, патриаршество необходимо не только в связи с современным положением Церкви в России, но и в связи «с запросами мировой жизни». В настоящее время в мире наличествует стремление к единению народов, введению «единой монеты» и даже единому языку. В католических храмах «будет поставлено знамя Люцифера», масоны на конгрессе постановили «ловить момент, когда на Руси будет низложен держащий» (т.е. царь), готовится новая религия, которая против Христа. «...Нам нужен патриарх, возглавляющий Церковь, который принял

бы на себя борьбу с новой религией» (протоиерей Эмилиян Бекаревич, Холмская епархия)<sup>2</sup>. Нам нужен патриарх, чтобы противостоять всемирной могущественной антихристианской организации, которая устремляется на Православную Русь, «носящую в себе зерно вечной правды, чистой истины». Объявлена война, нужна не только мобилизация, нужен вождь (священник Владимир Востоков). Нам нужно патриаршество, чтобы оно было «тем новым словом, которое мы можем сказать духовно разлагающемуся Западу и нас разлагающему протестантским духом» (Владимир Недельский, преподаватель Литовской семинарии).

Патриарх Поместной Российской Церкви рассматривался сторонниками патриаршества как «церковная вершина, возвышающаяся над местной оградой, видящая другие вершины и видимая ими». Активный член Собора С. Н. Булгаков высказывал в связи с этим надежду, что после восстановления патриаршества первосвятитель Церкви Российской совместно с патриархами других Церквей может рассмотреть множество вопросов вселенского характера, в том числе и вопросы о соединении церквей западной и восточной<sup>3</sup>.

Мирянин от Тверской епархии Василий Рубцов призвал членов Собора не поддаваться влиянию существующей разрухи в государстве, так как это явление временное. Священник Саратовской епархии Михаил Марин отмечал, что противники патриаршества боятся восстановления этого института из-за опасности патриаршего произвола, а также вредной централизации и бюрократизма церковной жизни. Но, по мнению отца Михаила Марина, эти явления, имевшие место при старом строе, уже не могут возвратиться. «Теперь, — уверенно заявил отец Михаил, — соборность у нас отнять нельзя». Противники патриаршества, — развивал мысль отца Марина тверской мирянин Д. Волков, — боятся, что слабовольный патриарх подпадет под влияние Синода и тем уронит свое звание, а деспотический патриарх в свою очередь подчинит Синод себе, и патриаршие «любимцы будут злоупотреблять своим на патриарха влиянием и этим злоупотреблением доведут церковную жизнь до еще большего, чем теперь, развала». Не опровергая по существу этих опасений,

Волков отметил, что в патриархе Церковь обретет себе верного защитника и покровителя.

Протоиерей Симеон Шлеев в своей речи вообще противопоставлял Синод патриарху, заявляя, что «во всяком случае, самый плохой патриарх лучше самого хорошего Синода». Патриарх, — по мнению отца Симеона, — это выразитель национального, собиратель рассеянного от краев к середине, а Синод — распыление Церкви<sup>4</sup>. Член Собора Л. З. Кунцевич говорил, что «восстановление патриаршества есть восстановление веры народной во всей полноте и красоте»<sup>5</sup>. «Кто боится патриаршества, — констатировал архимандрит Матфей (Померанцев), — тот боится великой, страшной для сил ада, божественной силы Христовой, которая сосредотачивается в Поместной Церкви в одном лице...»<sup>6</sup>.

Противники патриаршества сразу же оказались в меньшинстве. «...У меня создалось убеждение, — говорил профессор-протоиерей Николай Попов, что мы заранее решили ввести патриаршество, не справляясь с тем, что говорит история»<sup>7</sup>. Противники патриаршества утверждали, что восстановление этого института не спасет Церковь и государство от чрезвычайных обстоятельств времени. «Патриаршество не в состоянии оправдать тех слишком широких ожиданий, какие на него возлагаются» и «в недалеком будущем нам предстоит пережить крушение этих надежд», — говорил профессор Киевской духовной академии Н. Н. Кудрявцев<sup>8</sup>. «Патриарх не волшебная палочка, по мановению которой все должно будет преобразиться...», — говорил член Собора священник Леонид Иваницкий. Ему вторил профессор Московской духовной академии И. Громогласов: «Молитвенника, отца, духовника мундиром не создать, какого бы он покроя не был, духовного или светского... Само по себе место патриарха не делает людей ни мудрыми, ни святыми, ни талантливыми администраторами... Эта форма церковного управления для существа дела безразлична». Кроме того, противники патриаршества полагали, что оно несет в себе опасности для будущего Церкви.

*Во-первых*, Единоличное начало имеет тенденцию к оттеснению и даже к поглощению начала коллективного,

соборного (проф. Кудрявцев), и носители патриаршего сана в прошлом присваивали себе права, не уместяющиеся в понятии «первого епископа среди равных», чем явно нарушали установленные канонами права епархиальных епископов. Поэтому существует реальная опасность, что Святейший Синод, как исполнительный орган власти, действующий в межсоборный период, может превратиться в простой совещательный орган при патриархе, что также явится умалением прав архиереев — членов Синода (Н. Кузнецов).

*Во-вторых*, «трудно найти человека, который соединил бы в себе все доблестные качества, а в коллегии всегда можно подобрать людей», у которых будут разные, взаимодополняющие друг друга достоинства (князь Андрей Чагадаев — мирянин от Туркестанской епархии).

*В-третьих*, Апостольская Церковь не знала первого между равными, ибо сам Христос в Евангелии сказал апостолам, что тот, кто захочет стать первым между ними — да будет всем рабом. По Вознесении Господа на небо апостолы не выдвигали первого, действовали сообща, совокупно, и каждый действовал как равный между первыми. По такому апостольскому принципу должно строиться и Высшее церковное управление в России. (протоиерей Николай Цветков, Москва).

Указывая на страстность желания большинства Собора иметь в России патриарха, как спасителя России и государства, а также на обвинения, высказанные в адрес Святейшего Синода в его неканоничности и даже еретичности, протоиерей Николай Добронравов напомнил Собору, что Синод был признан всеми Поместными Православными Церквами. Он призвал соборян не смущаться и верить, что Господь Сам сохранит Свою Церковь.

Протоиерей Николай Добронравов заметил также, что в первые три века христианской истории патриаршества не существовало. Рассматривая 34 Апостольское правило, на которое чаще всего ссылались сторонники патриаршества, отец Николай подчеркнул слова: «епископам всякого народа подобает знати первого в них». Это значит, что в пределах одного государства может быть несколько патриархов (у всякого народа). Будет патриарх Грузинский,

будет, может быть, Украинский, Сибирский и т.д. Это ли будет объединением? Отсюда истекало *четвертое* основное возражение противников патриаршества. Восстановление патриаршества только усилит действие центробежных сил, ибо как только какая-нибудь область получит политическую самостоятельность, она неудержимо будет стремиться и к церковной самостоятельности (автокефалии). «Я боюсь, — говорил профессор Кудрявцев, — что Церковь области, достигшей политической автономии, не захочет встать в подчиненное отношение к Московскому патриарху... Между тем, не будь в Москве патриарха, простирающего свою власть на все епархии, находящиеся в пределах Российского государства, у Киева или Сибири не было бы побуждения к церковному обособлению от Москвы: ведь в состав соборного (коллективного) органа представители митрополий входят на равных основаниях. Борьба начинается там, где имеет место субординация. Средства к предупреждению борьбы в данном случае — не субординация, а координация».

Приведя основные аргументы сторонников и противников восстановления патриаршества в Российской Церкви, мы должны сказать здесь несколько слов не только о характере полемики вокруг восстановления этого института.

Прежде всего, необходимо отметить необычайный эмоциональный накал, и даже страстность, о которой говорил упоминавшийся нами профессор Фиолетов. Эта эмоциональность возрастала по мере развития политической неустойчивости в стране, ухудшения экономического и военного положения России. Указанные обстоятельства, безусловно, укрепляли позиции сторонников восстановления патриаршества.

Эмоциональный настрой отразился и в позиции Председательствующих на Соборе епископов. Из текста видно, что Председатель прерывает противников патриаршества, указывая на регламент, тогда как сторонники восстановления этого института имеют возможность говорить дольше. Противников патриаршества иногда прерывают и выкриками из зала, например, свой голос с места подавал преосвященный Антоний (Храповицкий). О времени, затра-

ченном на произнесение доклада, мы можем судить на основании простого подсчета количества строк в текстах выступлений, опубликованных в Деяниях Собора. Так, например, выступление сторонника патриаршества архимандрита Илариона (Троицкого) содержит 263 строки, а речь профессора И. И. Соколова — 224 строки. Эти речи произносились без перерыва. Однако речь противника патриаршества протоиерея Н. Попова была прервана на 127-й строке, а ранее того с указанием на регламент, была прервана речь протоиерея Н. Добронравова на 140-й строке. В октябре 1917 года в речах членов Собора отмечается уже определенная нервность. «Что же касается возбуждения нервной системы у себя и у других, — говорит в связи с этим профессор Н. Кудрявцев, — то полагаю, что это... никогда не должно иметь места на нашем Соборе».

Вместе с тем, как справедливо отметил Е. Н. Трубецкой, сам спор о патриаршестве между его сторонниками и противниками велся добросовестно.

Наконец, хотелось бы хотя бы вкратце остановиться на вопросе об основательности аргументов «патриархистов» и их противников. Конечно, судить о целесообразности восстановления патриаршества на основании исторических фактов более позднего времени нужно очень осторожно. Безусловно, участники Собора 1917–1918 годов не могли и помышлять о том, какие формы обретет институт патриаршества в период расцвета тоталитарного строя, особенно в исключительных (и не менее трагичных, чем время Собора) обстоятельствах открытого гонения на Церковь со стороны советской власти. Собор устраивал патриаршество как институт, ограниченный соборным началом, действующий в рамках определенной конституции. Это был один из главных аргументов сторонников патриаршества, приводимых в ответ на опасения противников восстановления этого института. «Восстанавливая патриарха, — говорил преосвященный епископ Митрофан, — мы даем ему конституцию, которой не знали прежние патриархи. Эта конституция устанавливает такие основы, которые определяют, что... он будет исполнительным органом Собора и будет силен своей связью с Собором»<sup>9</sup>.

ронники патриаршества, — говорил Е. Н. Трубецкой, — ...не желают, чтобы Церковь возглавлялась самодержавным и самовластным патриархом, а высшая церковная власть должна быть предоставлена Собору, которому патриарх является подотчетным»<sup>10</sup>.

Скажем сразу, что история Российской Церкви опровергла обоснованность предположений преосвященного Митрофана и единомышленных с ним членов Собора о том, что патриаршая система управления позволит сохранить единство Российской Церкви (при этом имелись ввиду, конечно, ее дореволюционные границы). Несмотря на жертвенный исповеднический подвиг новоизбранного патриарха Тихона (Белавина) и его стремление противостоять центробежным тенденциям в Церкви, вместе с Грузией от Российской Церкви вскоре отошли Польская и Финляндская Церкви, а также приходы в западных областях Украины и Белоруссии. Опровергают надежды соборян и события последнего времени, когда, несмотря на патриаршую форму возглавления, от Русской Церкви постепенно отходят приходы на Украине, в Прибалтике и т.д.

Думается, что, восстанавливая патриаршество, участники Собора вдохновлялись идеей независимости Церкви от государственной бюрократии. По крайней мере, до падения монархии именно эта мысль воодушевляла многих из тех, кто выступал за избрание патриарха. Патриарх рассматривался как символ, как видимый знак церковной независимости. Кроме того, он получал свои полномочия от Собора, выступал как народный и Божий избранник, а не как лицо, назначенное государственной властью. В условиях нарастающей анархии в государстве надежды многих, естественно, обращались к патриарху, как к богатырю, как к носителю и проводнику сильной единоличной власти, опирающейся на соборный авторитет.

Однако события последующего времени показали, что соборяне зачастую были склонны преувеличивать степень нравственного воздействия Церкви на народ, возлагать преувеличенные надежды на значение соборного и патриаршего голоса. В России стремительно разрастался революционный хаос, получали свободное развитие низменные материальные инстинкты, назревала братоубийствен-

ная война. При таком положении общее воздействие соборных деклараций на народные массы было несоизмеримо меньшим, чем полагали члены Собора. И уж совершенно беспочвенной оказалась надежда на то, что соборные деяния смогут изменить ход государственных и политических событий в России. Это показало уже столкновение членов Собора с Временным правительством по вопросу о церковных школах, переданных в ведение Министерства народного просвещения.

Для нас очень важно заметить, что, несмотря на политические страсти и общую нестабильность ситуации в стране, на Соборе состоялся диалог по вопросу о целесообразности учреждения патриаршества, были заслушаны аргументы обеих сторон. Но не менее важно и то, что голос церковной оппозиции введению патриаршества в России был услышан. По существу решение о восстановлении патриаршества представляло собой хороший баланс (именно баланс, а не компромисс) между сторонниками и противниками патриаршества. Можно сказать, что это решение (в той форме, как оно было принято на Соборе) было хорошим соотношением между личным и соборным началом церковного управления. Соборяне учли пожелания и опасения противников патриаршества. Это видно из Положения о Высшем и епархиальном церковном управлении, принятом на Соборе 1917–1918 годов.

Поместный Собор узаконил положение, при котором «высшая законодательная, административная, судебная и контролирующая власть принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян». Патриарх, по Положению Собора, осуществляет управление делами Церкви совместно со Священным Синодом, состоящим из 12 архиереев, и Высшем Церковном Советом, состоящим из епископов, клириков, монашествующих и мирян. Таким образом, вся Полнота Церкви получила представительство в делах текущего церковного управления. Собором была также в деталях разработана система церковного суда, в том числе и судебная ответственность патриарха.

В последние годы в России бытует мнение о том, что решение о восстановлении патриаршества стало главным

делом Поместного Собора 1917–1918 годов<sup>11</sup>. Вместе с тем, в литературе встречаются утверждения, в той или иной степени подрывающие в глазах церковной общности авторитет Собора 1917–1918 годов. Говорится, например, что на Соборе не было полноты церковного представительства, что Собор «узаконил слом внешней ограды церкви» (т.е. разрушение дореволюционной симфонии властей) и даже «обрек Русскую Церковь на разгром»<sup>12</sup>. Другой автор утверждает, что в случае, если произойдет полная публикация материалов Собора, верующих в России ждет немало неприятных «сюрпризов»<sup>13</sup>. «Когда сейчас все чаще встречаются ссылки на Собор 1917–18 гг. как на нечто безусловно положительное в нашей церковной жизни, — пишет российский журнал “Православная беседа”, — нам стоит задуматься, так ли это. Ведь, наверное, не случайно, на путях Промысла Божия только одно решение Собора 1917–18 гг. было усвоено Русской Православной Церковью. Это решение о восстановлении Патриаршества»<sup>14</sup>. Как видим, в последнем приведенном нами высказывании патриаршество противопоставляется другим соборным Деяниям, выделяется как нечто самостоятельное из всей *системы* церковного управления, принятой на Соборе.

На самом деле, патриарх, согласно соборному Положению об управлении Церковью, играл важную роль в решении большинства вопросов церковной жизни. Однако, на наш взгляд, само по себе восстановление патриаршества не являлось главным событием в деяниях Собора, так как патриаршество не было самоцелью. Главным, по нашему мнению, деянием Собора было восстановление канонически верного, (т.е. основанного на принципе соборности), строя церковного управления. Эта система церковного управления предполагала деятельное участие в церковной жизни всего народа Божия, что было очень важно в условиях надвигавшегося гонения на Церковь, в ходе которого едва ли не все представители церковной иерархии были истреблены физически или отстранены от возможности принимать хотя бы какое-то участие в церковной жизни. Вот почему можно сказать, что решения Великого Московского Собора 1917–1918 го-

дов помогли Церкви пережить тяжкие гонения советского времени. Приходится лишь сожалеть, что многие другие важнейшие вопросы, предполагавшиеся к рассмотрению на Соборе, так и не были разрешены, а решения Собора 1917–1918 годов во всей полноте еще не воплощены в церковной жизни.

### Примечания

<sup>1</sup> Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 2. М., 1994. Деяние 24 (далее при цитировании указанного издания будут указываться только номера соответствующих Деяний и номера подразделов-статей).

<sup>2</sup> Деяние 27, ст. 8.

<sup>3</sup> Деяния Священного Собора... Т. 3. М., 1994. С. 21.

<sup>4</sup> Деяние 28, ст. 16.

<sup>5</sup> Деяние 30, ст. 14.

<sup>6</sup> Деяние 30, ст. 16.

<sup>7</sup> Деяние 29, ст. 30.

<sup>8</sup> Деяние 30, ст. 24.

<sup>9</sup> Деяние 27, ст. 25.

<sup>10</sup> Деяние 29, ст. 42.

<sup>11</sup> В книге протоиерея Владислава Цыпина восстановление патриаршества называется «поворотным событием» в жизни Русской Церкви, а противники патриаршества именуются людьми, «обнаружившими явное духовное ослепление». *Цыпин Владислав, прот.* История Русской Церкви. М., 1997. С. 24, 27.

<sup>12</sup> Церковь о государстве. (Сб., сост. А. Тускарев). М., 1993. С. 86–87.

<sup>13</sup> Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. (Сб.). М. 2003, С. 219.

<sup>14</sup> Православная беседа, 1997, №2. С. 17.

---

*А. К. СВЕТОЗАРСКИЙ*

### **ПОМЕСТНЫЙ СОБОР И ОКТЯБРЬСКИЙ ПЕРЕВОРОТ В МОСКВЕ**

Год 1917-й в истории Русской Православной Церкви ознаменовался открытием и началом работы Поместного Собора — беспрецедентного по своему значению и представительности церковного форума, представившего обширную программу преобразования высшего управления в Церкви и всей церковной жизни в целом. В политической истории России этот же год известен как год третьей русской революции, приведшей к изменению государственного строя, установившегося в феврале 1917 года, и, что гораздо важнее, — коренной ломке традиционного уклада русской жизни.

Одним из ярких и трагических эпизодов тех далеких теперь уже дней несомненно, была вооруженная борьба на улицах древней столицы России, развернувшееся в конце октября — начале ноября 1917 года. В эти бурные события оказались вовлеченными и члены Поместного Собора Православной Российской Церкви, решавшие в тот момент вопрос о восстановлении патриаршества. И сам Собор в целом, как высший орган церковной власти, должен был реагировать на происходившее в Москве.

Известие о большевистском перевороте в Петрограде и аресте членов Временного правительства привез на Собор Сергей Андреевич Котляревский (1873–1940) — член Собора, товарищ министра вероисповеданий. А на заседании 28 октября [здесь и далее даты указываются по принятому в то время юлианскому календарю] члены Собора, взволнованные тревожными событиями в Москве,

получили информацию о происходящем из уст архиепископа Тамбовского Кирилла (Смирнова, †1973), впоследствии новомученика, прославленного в лике святых Русской Православной Церкви на Юбилейном Архиерейском Соборе 20 августа 2000 года. Он сообщил Собору о том, что утром 28 октября был свидетелем вооруженного столкновения у Троицких ворот Кремля и занятия Кремля отрядом юнкеров. В тот день архиепископа Кирилла сопровождал архимандрит Вениамин (Федченков, 1880–1961), впоследствии митрополит, известный духовный писатель. В книге воспоминаний «На рубеже двух эпох», написанной через четверть века после событий октября 1917 года, владыка Вениамин рассказывает следующее:

Утром ожидали штурма. Ворота Кремля все были заперты. Передавали, что около 5 часов утра юнкера прислали ультиматум сдаваться. Большевики отказались: их было здесь около 600 человек. Раздался пушечный удар в Троицкие ворота, еще и еще. Юнкера ворвались, и после небольшой, по-видимому, схватки большевики сдались...

Нам с архиепископом Кириллом, тогда Тамбовским, нужно было идти на заседание Собора. И мы вошли, направившись к тем же Троицким воротам, около которых собраны были и пленные большевики... И тут разразилась катастрофа. Наверху, вероятно, на этой самой башне, были еще большевистские пулеметы. Около пленных ходили группы юнкеров-победителей. И вдруг на всех них, без разбора, полился огненный поток пуль... Юнкера и солдаты стали падать как подкошенная трава. Скоро пулеметчика «сняли» выстрелами снизу, и опять наступила тишина. Только я сам видел как выросла за эти несколько минут гора трупов...<sup>1</sup>

Об этом же эпизоде, известном в советской историографии как расстрел юнкерами солдат 56-го запасного полка, архиепископ Кирилл сообщил членам Собора со слов прапорщика — участника штурма:

Утром часть большевиков объявила, что они сдаются. Комендант был арестован юнкерами. Но когда юнкера вошли в ворота Кремля, их встретили огнем. Юнкера,

возмущенные, окружили большевиков и готовы были растерзать их на части, но офицеры не допустили до этого. Обезоружили бунтовщиков. Их было до 500 человек. Тогда началась стрельба из арсенала, с чердаков, подвалов. Многие прятались, где могли. Переполох был полный<sup>2</sup>.

Сопrotивление большевистскому перевороту оказывала молодежь: юнкера Александровского и Алексеевского юнкерских училищ, кадеты и гимназисты старших классов, студенты и курсистки. Подавляющее большинство находившихся в то время в Москве офицеров осталось в стороне от происходящих событий. После известия о перевороте в Петрограде с 28 октября в Москве проходили стихийные митинги молодежи. Тем временем решением созданного 25 октября Военно-революционного комитета утром 25 октября в Кремль прибыл Емельян Ярославский (Губельман, 1878–1943) и назначил комендантом Кремля прапорщика 56-го запасного полка Берзина. Солдаты этого полка в количестве трех рот открыли оружейные склады и начали погрузку оружия с целью передачи его в распоряжение Военно-революционного комитета (ВРК). Но им помешали патрули Александровского училища и казаки, оказавшиеся в этот момент на Красной площади. Ворота Кремля пришлось закрыть. Берзин оказался в ловушке. Молодежь, действовавшая стихийно, требовала решительных действий по организации сопротивления перевороту от образованного 25 октября Городской думой Комитета общественной безопасности (КОБ) и командующего войсками Московского военного округа полковника Константина Ивановича Рябцева (1879–1919), впоследствии расстрелянного в Харькове белогвардейцами. Митинговавшие юнкера и студенты считали Рябцева человеком нерешительным и требовали его отставки. Представители молодежи обратились к популярному генералу Алексею Алексеевичу Брусилову (1853–1926) с предложением возглавить борьбу, но генерал отказался.

Наконец вечером 27 октября Рябцев объявил в Москве военное положение и предъявил ультиматум находившимся в Кремле большевикам. Берзин отверг

ультиматум, но после ночного обстрела Кремля, произведенного юнкерами, а также после решения части своих подчиненных сдаться, принятого на митинге, он принял решение открыть ворота. После этого и произошли события, свидетелями которых стали проживавшие в Кремле (в здании Николаевского дворца, примыкавшего к Чудову монастырю) члены Поместного Собора.

В тот же день Собор постановил прекратить прения по вопросу о восстановлении патриаршества. После сообщения архиепископа Кирилла председатель — митрополит Московский святитель Тихон (†1925), впоследствии Святейший Патриарх Всероссийский, объявил о том, что на следующий день, 29 октября, в храме Христа Спасителя будет совершена Божественная литургия и молебствие об умиротворении Родины. «Прошу иерархов, — сказал председатель, — и священнослужителей принять участие в совершении молебствия. Если позволят обстоятельства, будет совершен крестный ход. Предлагаю Священному Собору почтить память верных сынов Родины, положивших жизнь свою за благо родины»<sup>3</sup>. Члены Собора пропели «Со святыми упокой...».

Литургия в храме Христа Спасителя была совершена в воскресенье, 29 октября, но в этот же день на улицах Москвы уже развернулось кровопролитное сражение, парализовавшее жизнь города на несколько дней. Но тем не менее, работа Поместного Собора продолжалась. На заседании 30 октября обсуждался порядок и способ избрания патриарха и было принято решение о том, чтобы немедленно приступить к избранию кандидатов на патриарший престол. В тот же день состоялось первое голосование членов Собора по этому вопросу. На следующем заседании, состоявшемся 31 октября, из числа кандидатов были избраны трое. Как известно, это были архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий, 1863–1936), архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий, 1862–1936) (впоследствии митрополиты) и святитель Тихон, митрополит Московский. Избрание патриарха посредством жребия состоялось 5 ноября. Избрание было отсрочено до прекращения уличных боев. Это решение члены Собора приняли на заседании, состоявшемся 2 ноября. Но до

судьбоносного момента избрания Первосвященителя Русской Церкви члены Собора пережили немало потрясений, стали свидетелями и участниками кровавых событий, оказавших несомненно большое влияние и на царившую в среде соборян духовно-нравственную атмосферу.

Митрополит Евлогий (Георгиевский, 1868–1946) писал впоследствии в своих мемуарах:

В эти ужасные, кровавые дни в Соборе произошла большая перемена. Мелкие человеческие страсти стихли, враждебные пререкания смолкли, отчужденность сгладилась. В сознание Собора стал входить образ Патриарха, печальника, заступника и водителя Русской Церкви. На будущего избранника стали смотреть с надеждой. Настроение поднялось. Собор, поначалу напоминавший парламент, начал преобразоваться в подлинный Церковный Собор: в органическое церковное целое, объединенное одним волеустремлением — ко благу Церкви. Дух Божий повеял над собранием, всех утишая, всех примиря...<sup>4</sup>

Митрополит Евлогий также характеризует общую обстановку в Москве тех дней:

В Москве все забурлило, начались отдельные вооруженные выступления, а через два-три дня вся Москва была охвачена гражданской войной. Жаркая стрельба, трескотня пулеметов, канонада из пушек...

Собор прервал нормальное течение своей работы. Выходить на улицу стало опасно. Некоторые члены рисковали жизнью, пробираясь в епархиальный дом, а те, кто попадал на заседания, не могли вернуться в общежитие<sup>5</sup>.

Собор прервал нормальное течение работы, но заседания продолжались. Они происходили в Епархиальном доме в Лиховом переулке, вне эпицентра боев. Но члены Собора, пробиравшиеся туда из разных концов города, охваченного вооруженной борьбой, часто рисковали жизнью. Пример удивительного мужества и верности христианскому долгу явил в эти дни преподобный Алексей Зосимовский (†1928). Вот свидетельство епископа Арсения (Жадановского, †1937), духовного сына старца, которому суждено

было вынуть жребий с именем митрополита Тихона 5 ноября 1917 года:

Были октябрьские дни; на улицах происходили перестрелки. Мирные жители сидели тогда дома. Но вот отец Алексей собирается из Чудова монастыря в Епархиальный дом на очередное заседание.

Когда мы убеждали его не ходить, он говорил нам: «А что мне скажут святые отцы? И схимник не пришел, убоюсь смерти. Мне стыдно будет получать дневное содержание, положенное членам Собора». И отец Алексий идет, но его осыпают пулями, так что он вынуждается вернуться домой. Помню — все мы тогда возблагодарили Бога, чудесно сохранившего жизнь нашего старца<sup>6</sup>.

По свидетельству митрополита Евлогия, «29 октября митрополит Тихон чуть не был убит: снаряд разорвался неподалеку от его экипажа... До храма Христа Спасителя, где митрополит Тихон должен был служить, он так и не доехал. Епископы Дмитрий Таврический и Нестор Камчатский явили пример самоотверженности в эти страшные дни: спешно запаслись перевязочными средствами и ходили по улицам, перевязывая и подбирая раненых»<sup>7</sup>.

Особое внимание членов Собора политические события привлекли на заседании, состоявшемся 2 ноября 1917 года. К этому времени в городе сложилась следующая обстановка. Утром 28 октября ВРК предпринял энергичные усилия по организации своих сил. Отряды Красной гвардии и сторонников ВРК из числа войск Московского гарнизона начали наступление от окраин города к центру. К концу дня им удалось блокировать центр города. 29 октября отряд сторонников ВРК под командованием левого эсера прапорщика Саблина захватил удерживавшееся юнкерами здание Градоначальства на Тверском бульваре. (Бульвар, ставший местом нескольких боев получил в те дни название «бульвара смерти»). Одновременно отряды юнкеров были вытеснены с Тверской улицы и частью из Охотного ряда. К вечеру того же дня сторонники ВРК захватили Почтамт и Центральный телеграф на Мясницкой улице. Жестокие бои развернулись на Остоженке и Пречистенке, возле Алексеевского училища в Лефортово.

В ночь на 30 октября было объявлено перемирие, вызванное требованием Викжеля (Всероссийского исполнительного комитета железнодорожного профсоюза) об образовании единого правительства из представителей социалистических партий. Начались переговоры между ВРК и КОБ, прерванные днем 30 октября. В ночь с 30 на 31 октября наступление на центр города возобновилось с новой силой.

К этому времени на помощь ВРК начали прибывать отряды красногвардейцев их близлежащих городов. 1 ноября отрядами ВРК были захвачены здания Исторического музея и Городской Думы. Бои развернулись в непосредственной близости от Кремля. В тот же день большевики и их союзники подвергли Кремль артиллерийскому обстрелу. Огонь велся со Швивой горки, с Воробьевых гор, с Крымского моста и из Китай-города. Утром 2 ноября представитель Комитета общественной безопасности эсер Руднев начал переговоры о капитуляции отрядов КОБ. В пять часов вечера капитуляция была подписана. В девять вечера ВРК отдал приказ о прекращении огня.

На заседании 2 ноября члены Соборы заслушали сообщение членов делегации (или, как они именовались, официального посольства), посетившей ВРК для переговоров о прекращении кровопролития на улицах Москвы. В состав делегации входили: митрополит Тифлисский Платон (Рождественский, 1866–1934), архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе, †1943, впоследствии схиархиепископ Антоний), епископ Камчатский Нестор (Анисимов, 1884–1962), протоиерей Эмилиан Бекаревич, клирик Холмской епархии, и священник Донской епархии Василий Чернявский, а также миряне Павел Иванович Уткин, крестьянин из Пермской губернии, и Александр Иванович Июдин, крестьянин Олонецкой губернии.

В своем достаточно пространном сообщении митрополит Платон подробно рассказал о неудавшейся миротворческой миссии и отметил крайне враждебное отношение сторонников ВРК к членам делегации. Но при этом он поведал и об отрадных проявлениях веры, которые он увидел у находившихся на московских улицах людей: «Нас всюду сопровождал крест, творимый на себе массой лю-

дей, бывших на тротуарах и глядевших из домов. Многие целовали крест, который я нес в руках; многие желали идти вместе с нами, но мы их отговаривали от этого... Многие солдаты снимали фуражки, крестились и подходили ко мне целовать крест»<sup>8</sup>. Но возле бывшего дома генерал-губернатора на Скобелевской площади, где располагался ВРК, члены соборного посольства оказались в окружении озлобленных солдат, которые осыпали их упреками, а митрополиту Платону сказали: «Уходи в Кремль. Там твои». После 15-20 минут ожидания владыку Платона одного пропустили внутрь здания. Остальные члены делегации остались ждать его на площади. Владыку Платона принял комиссар Соловьев Василий Иванович (1890–1939). Судя по сообщению митрополита, он принял его доброжелательно, был вежлив и даже взял у владыки благословение. Рассказав о ситуации в Москве и выслушав высказанную от имени Поместного Собора просьбу о прекращении кровопролития, Соловьев достаточно твердо заявил о том, что борьба будет продолжена до тех пор пока юнкера не сложат оружия. Впрочем, он тут же обнадежил митрополита обещанием, что, возможно, уже к вечеру Собор узнает о мире. Относительно судьбы кремлевских святынь Соловьев заявил, что пострадал лишь Чудов монастырь.

В своих выступлениях перед Собором другие члены делегации дополнили картину трагических событий, развернувшихся на площадях и улицах Москвы. Особенно тревожно прозвучало выступление священника Чернявского, который, в частности, говорил:

Встречала нас толпа враждебно. Одни встречали нас более враждебно, другие менее... А Красная гвардия совсем остервенела и смотреть на нас не желает. Во все время разговора солдаты твердили нам: «Зачем вы пришли к нам? Идите в Кремль, там ваша кровь, там сражаются поповичи. Они стреляют с домов, с колоколен. Нас много, а их мало, мы победим...»

— А как же будет с Кремлевскими святынями?

— Что нам ваши святыни? Нам нет дела до Бога, до святынь: нужно здесь, на земле, устроить порядок, чтобы быть святыми<sup>9</sup>.

Выступление епископа Нестора было более оптимистичным. Он высказал мысль о том, что солдат удалось несколько смягчить в результате бесед с ними, а также предложил устроить крестный ход по улицам Москвы. С предложением об организации крестного хода обратились еще тридцать членов Собора во главе с архиепископом Евлогием. Эту идею горячо поддержал в своем выступлении священник Стефан Нежинцев, выступивший также с предложением об организации земского ополчения. Последнее предложение членами Собора было проигнорировано, но за проведение крестного хода высказались князь Чагадаев, Суринов, Чайкин. Против этой идеи выступили Астров, Июдин, Бич-Лубенский. В выступлении последнего прозвучали трезвые мысли о том, что при совершении крестного хода будет подвергнут опасности народ, который откликнется на призыв Собора. «Мы будем обстреляны не теми, кто верует, а теми, кто боится влияния Церкви, ненавистниками мира»<sup>10</sup>.

Против организации крестного хода в условиях кровопролития выступали архимандриты Вениамин (Федченков) и Владимир. В выступлении члена Собора Фигуровского отмечалось, что такая инициатива может отрицательно отразиться на судьбах юнкеров. А член Собора Недельский предложил совершить крестный ход по тем районам города, которые не были охвачены боевыми действиями. Член Собора генерал-майор Леонид Константинович Артамонов (1859–1932), профессиональный военный, указав на то, что в городе идет беспорядочная стрельба, предложил отказаться от организации крестного хода и обратиться с призывом о прекращении кровопролития.

После прекращения прений Собор принял текст обращения к Военно-революционному комитету, Московскому комитету общественной безопасности и «старшему военному начальнику Кремля»:

Во имя Божие Всероссийский Священный Собор призывает сражающихся между собой дорогих наших братьев и детей ныне воздержаться от дальнейшей ужасной кровопролитной брани. Священный Собор от лица всей нашей дорогой православной России умоляет победителей не допускать никаких актов мести, жестокой расправы и во

всех случаях шадить жизнь побежденных. Во имя спасения Кремля и спасения дорогих всей России наших в нем святынь, разрушения и поругания которых русский народ никогда и никому не простит, Священный Собор умоляет не подвергать Кремль артиллерийскому обстрелу.

Тем временем в Москве продолжались бои. Ранним утром 3 ноября отряды ВРК вошли в Кремль.

На следующий день на заседании Собора председательствующий святитель Тихон, митрополит Московский, сделал сообщение о состоянии Кремля и его святынь. Днем 3 ноября святитель Тихон, архиепископ Кишиневский Анастасий (Грибановский, 1873–1965), впоследствии митрополит, первоиерарх Русской Православной Церкви за границей, протопресвитер Успенского собора Николай Любимов (1858–1924), и профессор Владимир Николаевич Бенешевич (1874–1938) с большим трудом добрались до Кремля и попробовали пройти на его территорию через поврежденные артиллерийским огнем Никольские ворота. Но караульные не пропустили их. Протопресвитер Любимов слышал при этом как один из солдат сказал: «Пропусти их, а потом расстреляем».

Караульные, стоявшие у Спасских ворот, после предъявления им документов пропустили членов Собора в Кремль, где они смогли воочию увидеть картину разрушений. Николаевский дворец (Малый), где находился штаб защитников Кремля, сильно пострадал от огня артиллерии, так же, как и собор святителя Николая Гостунского, находившегося в звоннице, примыкающей к колокольне Ивана Великого. Снарядом был поврежден один из куполов Успенского собора. Внутренние повреждения в храме были не столь значительными. Святые мощи, иконы, и в их числе чудотворная Владимирская икона Божией Матери, остались в сохранности. Сильные повреждения получил храм Двенадцати апостолов. Три снаряда попали в митрополичьи покои Чудова монастыря. Один из них разорвался в комнате, откуда за несколько минут до этого вышел митрополит Петроградский Вениамин (†1922), впоследствии священномученик.

В своем обращении святитель Тихон остановился и на эпизоде расстрела солдат 56-го запасного полка,

будто бы имевшем место при занятии Кремля юнкерами:

Нашему посольству в Военно-революционном комитете рассказывали, что юнкера в Кремле расстреляли солдат, попавшим к юнкерам в плен. Но жители Кремля решительно отрицают это. В действительности было так, что юнкера выстроили солдат-большевиков во фронт, но в это время сами же единомышленники солдат из арсенала стали стрелять по юнкерам и солдатам и убили несколько солдат и двух юнкеров. Трупы этих убитых самими же солдатами и были закопаны в Кремле в землю. Поведение юнкеров жители Кремля одобряют<sup>11</sup>.

Из выступления митрополита Вениамина члены Собора узнали о том, как провели эти страшные дни насельники Чудова монастыря и проживавшие в обители члены Поместного Собора. В единственном из всех кремлевских храмов — в подземной церкви священномученика Ермогена в Чудовом монастыре, куда по решению настоятеля монастыря епископа Серпуховского Арсения (Жадановского) были перенесены мощи святителя Алексия, почти непрерывно совершалось богослужение. «Надо пережить, что мы пережили, — сказал святитель, — чтобы почувствовать, что происходило в Кремле. Когда сыпались снаряды, мы молились, чтобы Господь примирил убивающих друг друга. Когда сражавшиеся падали трупами, мы молились “об убиенных во дни и в ночи”»<sup>12</sup>.

Через посредство святителя Вениамина епископ Арсений и братия Чудова монастыря обратились к членам Поместного Собора с просьбой способствовать тому, чтобы отныне Кремль приобрел статус особого, священного для всей России места, чтобы с его земли были устранены все посторонние учреждения, в том числе арсенал. Передавая эту просьбу, святитель присоединил к ней несколько слов, которые, на наш взгляд, наиболее ярко выразили гражданскую и христианскую позицию значительного числа соборян и Собора в целом. Митрополит Вениамин сказал:

Дерзаю обратиться к Священному Собору еще с одной просьбой. Вчера вечером я пришел в семинарию на

собрание членов Собора и слышу там речи. Теперь не время для речей. Ведь пережиты ужасы. Мы не знаем истинного положения дела, его исторической стороны: кто больше виноват, а кто меньше, нам не ведомо. Не надо нам вспоминать бывшее, искать виновников происшедших событий. Вспомним лучше сказанные нашим русским Златоустом, архиепископом Херсонским Иннокентием, слова в Великий пяток: «Теперь не время слов и речей, в время — молиться и плакать». Прошу поэтому прекратить все речи о минувших событиях. Это делу не поможет<sup>13</sup>.

5 ноября 1917 года в храме Христа Спасителя состоялось торжественное избрание посредством жребия Предстоятеля Русской Церкви. Жребий патриаршества выпал митрополиту Московскому Тихону. Не будем в рамках настоящей статьи останавливаться на подробностях события, о котором уже достаточно много написано как современниками, так и исследователями. Отметим лишь, что место проведения торжеств было выбрано Собором отчасти под влиянием последствий недавних событий. Вопреки протестам протопресвитера Николая Любимова, наставившего на том, что избрание Первосвященителя следует по традиции совершать в Успенском соборе Кремля, члены Собора все же оставили свой выбор на храме Христа Спасителя, лишь обратившись к новой власти с просьбой о предоставлении возможности доставить в храм Христа Спасителя Владимирскую икону Божией Матери. Правда, определенную роль при этом сыграло и желание, чтобы при избрании патриарха участвовало и молилось возможно большее число верующего народа.

На соборном заседании 8 ноября соборянам вновь пришлось обратиться к вопросам, вызванным последствиями переворота. Члены Собора (в количестве 31 человека) обратились с заявлением, в котором выражали обеспокоенность судьбой арестованных большевиками юнкеров.

На заседании, состоявшемся 11 ноября, было оглашено соответствующее обращение Поместного Собора, направленное в газеты. В обращении, в частности, говорилось: «Священный Собор во всеуслышание заявляет: довольно братской крови, довольно злобы и мести... Победители,

кто бы вы не были, и во имя чего бы вы не боролись, не оскверняйте себя пролитием братской крови, умерщвлением беззащитных, мучительством страждущих!»<sup>14</sup>.

Это обращение, наряду с другими обращениями и ходатайствами общественных организаций, благодаря неустойчивому положению власти большевиков в первые дни после переворота, имело свое действие. Большинство арестованных оказалось на свободе.

Победители отказались от совместных похорон жертв восстания с обеих сторон, идеи, которая должна была «похоронить» гражданскую войну. Большевики устроили «красные похороны» своих соратников, которые носили подчеркнуто светский, революционный характер. Тела убитых похоронили на Красной площади 10 ноября.

Общие похороны жертв со стороны побежденных состоялись только 13 ноября. До этого времени тела некоторых участников антибольшевистского сопротивления уже были захоронены на городских кладбищах и в монастырских некрополях.

Похороны были организованы рядом общественных и политических организаций. Похоронам предшествовали траурные мероприятия. Как сообщала газета «Труд» (орган Московского комитета партии социалистов-революционеров) от 7 (20) ноября 1917 года, Президиум Общестуденческого центрального комитета извещал «студентов всех высших учебных заведений города Москвы, что во вторник, 7-го сего ноября в университетской церкви св. Татьяны в 12 часов дня состоится панихида по убиенным во время гражданской войны студентам». Такое же объявление было помещено и от имени ректора университета. В газете также сообщалось о том, что общее собрание представителей Московских театров постановило 7 ноября все театры закрыть и спектаклей в этот день не давать.

В тот же день сходка студентов университета постановила организовать общестуденческие похороны «без различия партийности» погибших. Была организована общестуденческая комиссия по организации похорон и начат сбор пожертвований.

В номере от 11 (24) ноября 1917 года в газете «Труд» было помещено следующее объявление:

Исполнительный комитет Совета офицерских депутатов приглашает офицеров, юнкеров и солдат, общественные организации и всех московских граждан, желающих почтить память героев долга перед Родиной и Революцией, принять участие в похоронах, имеющих быть в понедельник, 13 ноября, в 10 часов утра, в церкви Большого Воскресения близ Никитских ворот.

Граждане! В понедельник, 13 ноября, похороны павших в борьбе за свободу и право народа.

Итак, предполагалось совершить погребение «борцов за свободу». Революционеров, погибших в борьбе с большевистской тиранией. Действительно, во главе Комитета общественной безопасности Московского военного округа стояли эсеры — в глазах общественного мнения — представители одной из самых радикальных социалистических партий, практиковавших террор как средство борьбы с режимом. Несомненно, большинством молодежи, выступившей в те дни с оружием в руках против захватчиков власти, двигало не только оскорбленное чувство справедливости, но и убеждение в том, что большевики предали революцию, совершив переворот накануне выборов в Учредительное собрание. Но при этом родственники, товарищи и соратники погибших настаивали на церковном погребении.

Утром 10 ноября к члену Собора протоиерею Николаю Добронравову (†1937), впоследствии новомученику, прославленному в лике святых в 2000 году, обратился представитель Студенческого комитета по организации похорон и пригласил его принять участие в погребении убитых большевиками юнкеров, студентов, курсисток и сестер милосердия. Затем к нему явилась новая депутация представителей студенчества, которая просила известить Собор о том, что похороны будут носить церковный характер, без плакатов и пения революционных песен.

Председательствующий на Соборе архиепископ Новгородский Арсений предложил совершить отпевание над братской могилой похороненных на Красной площади одновременно с отпеванием юнкеров в церкви Большого Вознесения. «Этим церковь покажет, что для нее дороги

души всех, павших при междоусобной брани», — отметил иерарх<sup>15</sup>.

Члены Собора с пониманием отозвались на просьбу студенческой молодежи. В своем кратком выступлении Борис Андреевич Балыницкий-Бируля (1874 – 1918), впоследствии расстрелянный большевиками, очень чутко уловил важность происходящего: «Если учащаяся молодежь обращается к нам, чтобы мы поддержали ее в трудную минуту, если желают молиться те, которые десять лет тому назад этого не сделали бы, мы должны приветствовать такие движения молодежи. Это нарождается новая эра, и мы должны принять в этих похоронах участие»<sup>16</sup>.

Это заявление следует считать если не пророческим, то по крайней мере очень дальновидным. Свидетельство тому — мощное религиозное движение молодежи, начавшееся в первые послереволюционные годы. И кто знает, может быть, это проявление сочувствия послужило тогда первым импульсом для возвращения под церковные своды для многих молодых людей, в силу живого нравственного чувства отшатнувшихся от жестокостей и безбожия большевиков?

Но члены Собора были обеспокоены и тем, чтобы не оставить без молитвы и погребения по христианскому обычаю погибших сторонников Военно-революционного комитета. В своем выступлении архиепископ Харьковский Антоний заявил: «По моему мнению, безучастное отношение церкви к убитым большевикам неуместно. Среди них большая часть были люди верующие... Где было больше неверующих — среди юношей и большевиков, — мы не знаем. Молиться надо за тех и других»<sup>17</sup>.

Это предложение горячо поддержал архиепископ Таврический Димитрий: «Я бы почитал счастьем и честью пасть вместе с юнкерами, но почитаю своим долгом помолиться и за тех, которые незаконно погребены у стен Кремля. То, что среди них, может быть, имеются иудеи, не может мне помешать молиться за них»<sup>18</sup>.

После продолжительных дебатов решено было совершить 12 ноября в храме Христа Спасителя панихиду по всем убиенным, а 13 ноября принять участие в отпевании юнкеров в церкви Большого Вознесения.

В тот же день, 11 ноября, Собор утвердил текст послания, выпущенного впоследствии от имени Собора и призывавшего к покаянию в связи с недавними событиями братоубийственной борьбы.

13 ноября в девять часов утра в церкви Большого Вознесения, расположенной в районе проходивших несколько дней назад ожесточенных боев, началась Божественная литургия, совершенная архиерейским чином. Затем было совершено отпевание погибших. Пел хор Синодального училища — один из лучших в Москве.

Впоследствии участник этого события митрополит Евлогий (Георгиевский) вспоминал:

Помню тяжелую картину этого отпевания. Рядами стоят открытые гробы... Весь храм заставлен ими, только в середине — проход. А в гробах покоятся — словно срезанные цветы — молодые, красивые, только что расцветающие жизни: юнкера, студенты... У дорогих останков толпятся матери, сестры, невесты...

Я был потрясен... В надгробном «слове» я указал на злую иронию судьбы: молодежь, которая домогалась политической свободы, так горячо и жертвенно за нее боролась, готова была даже на акты террора — пала первой жертвой осуществившейся мечты...<sup>19</sup>

Около полудня все улицы, прилегающие к площади Никитских ворот, были запружены народом. Трамвайное движение прекратилось. Все ждали окончания отпевания. И вот из дверей храма показались некрашенные гробы, которые несли на плечах студенты и юнкера. Венков не было. Еще 10 ноября Общественная комиссия постановила: венков не возлагать, деньги, собранные на венки и цветы направлять в канцелярии учебных заведений для учреждения стипендий в память о погибших. На гробах лежали лишь еловые ветки и несколько пучков снежных хризантем. Траурную процессию открывали архиереи и хор певчих, возглашавших «Вечную память» и «Святый Боже». По всему пути следования процессии (Тверской бульвар, Страстная площадь, Тверская улица и далее к братскому кладбищу, располагавшемуся в районе села Всехсвятское близ Петроградского шоссе) толпами стоял

народ. Многие плакали. Погода была ужасной: ветер, мокрый снег, слякоть. Но большинство людей провожало тела убиенных до самого кладбища. На кладбище произносили речи Руднев и Алексинский — представитель трудовой народно-социалистической партии.

Газета «Труд» от 14 (27) ноября 1917 года в статье «Последний долг» отмечала: «Торжественное богослужение, несколько утомительно парадное, совершалось всеми церковными соборами (так в тексте. — А. С.). Первый случай единения церковной иерархии с революционной демократией и вольнодумным студенчеством».

### Примечания

<sup>1</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 162.

<sup>2</sup> Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 гг. (далее — Деяния). М., 1994. Кн. 3. С. 11.

<sup>3</sup> Деяния. С. 12.

<sup>4</sup> *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 278.

<sup>5</sup> Там же. С. 276.

<sup>6</sup> *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995. С. 100.

<sup>7</sup> Там же. С. 277.

<sup>8</sup> Деяния. С. 67.

<sup>9</sup> Деяния. С. 74.

<sup>10</sup> Деяния. С. 79.

<sup>11</sup> Деяния. С. 88.

<sup>12</sup> Деяния. С. 89.

<sup>13</sup> Деяния. С. 90.

<sup>14</sup> Деяния. С. 145.

<sup>15</sup> Деяния. С. 177.

<sup>16</sup> Деяния. С. 178.

<sup>17</sup> Деяния. С. 179.

<sup>18</sup> Деяния. С. 181.

<sup>19</sup> *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания... С. 280.

---

*А. Г. КРАВЕЦКИЙ*

### **НОВОЕ РАЗВИТИЕ МИССИОНЕРСТВА**

Интерес, который в последнее время вызывают материалы Поместного Собора 1917–1918 годов, связан с тем, что намеченные тогда стратегии организации церковной жизни вследствие политических событий не были реализованы. Поэтому как только изменение государственно-церковных отношений позволило церковной организации заниматься чем-либо, кроме борьбы за существование, возникла потребность обратиться к материалам Собора и продолжить работу над теми проектами реформ, которые обсуждались в начале XX века. При обращении к документам Собора естественно надеяться обнаружить материалы, которые помогут в организации миссионерской деятельности и вообще христианской проповеди в секулярном мире. Однако при первом знакомстве с теми материалами Собора, которые посвящены миссионерской проблематике, можно почувствовать острое разочарование. Может даже возникнуть ощущение, что подготовленное Собором определение «О внутренней и внешней миссии» и другие материалы, посвященные миссионерской деятельности, не могут быть непосредственно использованы в наши дни. Хотя на самом деле удивляться здесь нечему.

Миссионерская проповедь предполагает, что проповедник и его слушатели говорят на одном языке, вкладывают в слова одно и то же значение и оперируют одними и теми же понятиями. Поэтому миссионерские произведения и методы миссионерской работы быстро устаревают, а особенно быстро это происходит в эпохи

культурных сдвигов, когда рушится прежняя система ценностей и возникает новая. Так например, в начале XX века, когда для подавляющего большинства населения авторитет царской власти был незыблемым, ссылка на государя активно использовалась в миссионерской полемике. Однако прошло всего лишь два десятилетия, и на отношение царя к Церкви стали ссылаться лишь авторы антирелигиозных памфлетов. В официальной пропаганде и, как следствие, в массовом сознании царь превратился из хранителя православия в тирана, а после падения советской власти и, соответственно, новой смены культурной парадигмы, царская власть снова приобрела авторитет, о чем в частности свидетельствует недавняя канонизация и народное почитание царской семьи. Этот пример существенен для нас потому, что хорошо иллюстрирует то, насколько по-разному массовое сознание воспринимает в разные эпохи одного и того же исторического персонажа.

Именно поэтому выработанная Собором структура миссионерских организаций, принципы работы и источники средств имеют для нашего времени скорее исторический, чем практический интерес. Однако миссионерский потенциал Собора в первую очередь заключается не в разработке организационных вопросов, а в том, что именно в ходе Собора и предсоборных дискуссий было выработано то понимание миссии, которое сейчас кажется очевидным и единственно возможным. Именно тогда было осознано, что миссионерская проповедь является задачей чисто церковной и должна вестись исключительно церковными методами.

В ходе предсоборных дискуссий вырабатывалось понимание миссии как собственно церковной задачи. Если раньше христианизация народов России и охранение православия считалось задачей государственной и, соответственно, миссионерское служение было чуть ли не средством проведения государственной политики, то теперь начинается эпоха пробуждения самосознания. Церковное общество пытается ответить на вопросы: «Нужна ли миссия вообще?», «Что это такое?», «Каковы методы миссионерской работы в новых условиях?»

### **Нужна ли миссия?**

Манифест о веротерпимости многими воспринимался как отказ государства от дела миссии. Многие участники дискуссий даже утверждали, что инославные проповедники говорят, будто государственная политика изменилась и теперь государство поддерживает не православие, а иные конфессии. Так, во время заседаний Предсоборного присутствия архиепископ Антоний (Храповицкий) говорил: «Кому не известно, какими средствами латиняне переманили к себе за последний год 200000 православных христиан? Они напряженно распространяли слухи о переходе в свою ересь всей Высочайшей Фамилии и даже отца Иоанна Кронштадтского, уверяли народ в том, будто бы всех католиков переписут в шляхтичи и наделят землей, а православных возвратят в крепостное состояние»<sup>1</sup>.

Для массового сознания XIX — начала XX века было характерно убеждение, что миссионерская деятельность неразрывно связана с государственной политикой и поэтому в провозглашении веротерпимости многие видели государственную поддержку неправославных исповеданий. Из манифеста о веротерпимости многие делали вывод о том, что государство больше не заинтересовано в учительной деятельности Церкви. Поэтому та часть общества, которая привыкла быть законопослушной, заговорила о том, что миссионерские институты больше не нужны. И здесь их неожиданно поддержали деятели противоположного лагеря: демократически настроенная часть церковной общественности видела в миссионере чуть ли не полицейского чиновника, насаждающего православие полицейскими методами, а церковные романтики говорили о том, что миссия — дело всей Церкви, а не горстки профессионалов.

Поэтому крайне важно, что Собор провозгласил сохранение института миссионерства, имеющего четкую структуру и материальное обеспечение. Лишь в ходе работы Собора удалось отстраниться от раздающихся со всех сторон призывов уничтожить миссионерские структуры Церкви. Собором же было четко сформулировано, что «миссия, основанная и заповеданная Законоположителем

нашей веры Господом Иисусом Христом, есть то великое служение в Церкви, существование которого обуславливается назначением Церкви и требует к себе со стороны ее особой заботы и попечения»<sup>2</sup>.

### **Что же такое миссия?**

Если раньше миссия среди православных по рождению воспринималась как задача периферийная, то теперь происходит переориентация именно на православных по рождению. И здесь остро встает проблема границы, проблема уяснения того, что является частным мнением, не противоречащим церковному учению, а что ересью, учением чуждым Церкви, и, соответственно, предметом полемики. Наиболее показательным в этом отношении является отношение к социализму.

Для одних участников церковной дискуссии начала XX века социализм — это не противоречащий церковному учению способ решения социальных проблем, а для других — явление принципиально антихристианское и подлежащее безусловному осуждению. Как известно, в начале XX века социалистические идеи пользовались огромной популярностью. Предпринимались многочисленные попытки «христианизации» социализма. Социалистические идеи поддерживали многие священники, проповедующие среди рабочих. Например, популярный среди колпинских рабочих священник Александр Боярский составил своеобразный манифест христианского социализма. По мнению отца Александра, результатом подчинения Церкви государству стало резко отрицательное отношение к ней интеллигенции и «сознательных элементов народа»<sup>3</sup>. Опыт проповеди среди рабочих привел отца Александра Боярского к выводу, что Церковь должна поддерживать демократические преобразования в обществе хотя бы для того, чтобы не утратить доверие рабочих и, соответственно, иметь возможность им проповедовать.

Вся Россия в народном сознании разделилась на «товарищей» по борьбе и идеалам, с одной стороны, и «капиталистов и буржуев», с другой <...> Куда же народ

причисляет священников Русской Православной Церкви? Конечно же к «буржуям», даже тех деревенских батюшек, которые своими руками пахут землю и всю жизнь влачат полуголодное существование. Потому-то, борясь с буржуями, крестьяне и рабочие борются и со своими духовными отцами, чувствуя в них своих классовых врагов<sup>4</sup>.

Боярский полагает, что Церковь должна быть «на стороне трудящегося народа и не потому, что на его стороне в данный момент сила, а потому, что на его стороне правда»<sup>5</sup>. Позиция отца Александра Боярского была удобна для установления диалога с рабочими, однако для крестьян, которые составляли подавляющее большинство населения страны, она была совершенно неприемлемой<sup>6</sup>. К тому же для многих было очевидно прямое противоречие некоторых положений социализма учению Христа. На заседаниях Отдела о внутренней и внешней миссии С. Н. Булгаков прочитал специальный доклад, посвященный проблемам христианства и социализма.

Таковым же служением маммоне (как и капитализм. — *А. К.*), поклонением золотому тельцу, является безбожный социализм, учение коего ныне отравляет народные массы. Он открыто исповедует взамен веры в Бога поклонение пустым и суетным стихиям мира, вселяя надежду, что сама хозяйственная жизнь в своем развитии освободиться от вражды и приведет к общему согласию людей. Вместе с тем социализм внушает народным массам, что вообще не существует никакой иной основы для отношений между людьми, кроме себялюбия и корысти, единоличной или классовой. Поэтому он стремится организовать корысть неимущих против корысти имущих, зажечь социальную войну и превратить человечество в грызущуюся стаю волков, как это ему уже и удалось в России. Отдавая душу безбожию, зависти и злобе, социализм обещает в то же время наступление земного рая со всеобщим довольством и гармонией. Забвение о силе греха и о значении личного подвига, о силе покаяния и молитвы делают социалистов фанатиками своего суеверия. Однако обещаемому ими земному

раю нет места среди грешных людей на земле проклятия, ранее наступления будущего века, в коем явлено будет новое небо и новая земля, идеже правда живет<sup>7</sup>.

Собор не выпустил специального определения, посвященного социализму, хотя на заседаниях Отдела этот вопрос обсуждался достаточно подробно. Отсутствие специального документа объясняется или недостатком времени, или же нежеланием лишний раз провоцировать новую власть.

Собор пытался сформулировать свое отношение не только к социализму, но и к различным неправославным церковным течениям и конфессиям. Было необходимо принципиально решить вопрос о том, кем именно являются представители той или иной конфессии: потенциальными объектами миссионерского воздействия или же братьями во Христе, с которыми необходимо налаживать диалог. Из шагов навстречу иным конфессиям Собор успел лишь благословить продолжение диалога со старокатоликами и начать разрабатывать вопрос о клятвах, которые в XVII веке были наложены на старообрядцев (к этой теме мы еще вернемся чуть позже).

### **Методы миссионерского воздействия в новых условиях**

Вплоть до революции внутренняя миссия была адресована в первую очередь крестьянству и ставила своей задачей поддержание традиционных институтов крестьянской общины и воцерковление традиционного крестьянского быта. Миссией среди рабочих православные священники занимались намного меньше. Надо сказать, что для культурной ситуации начала XX века такой подход кажется вполне оправданным, поскольку крестьянство тогда составляло подавляющее большинство населения страны<sup>8</sup>.

Однако некрестьянская часть населения страны была наиболее активной, наиболее подверженной воздействию различных вероучений — от сектантских до социалистических — и, соответственно, больше других нуждалась в проповеди. Именно руками этих людей осуществлялись

политические акции, направленные на разрушение традиционной системы ценностей. А потому остро встала задача найти такую форму проповеди, которая не вызвала бы у этих людей отторжения. В этой связи члены Собора обращаются даже к опыту революционной пропаганды, эффективность которой была для всех очевидна. Бесплатная раздача литературы, агитация на улицах и в поездах теперь называются в качестве возможных методов миссионерской работы. Высказывались даже предложения использовать в миссионерских целях диапозитивы и кино. Реализовать эти идеи почти не удалось из-за начавшихся гонений.

### **Миссионерский потенциал Собора**

Как мы сказали выше, в ходе предсоборных дискуссий и работы самого Собора было осознано то, что (цитируя определение «О внутренней и внешней миссии») «миссионерское служение обусловлено самим существованием Церкви». Однако среди членов Собора желающих специально заниматься проблемами миссионерского служения было немного. По числу членов Собора, пожелавших работать в Отделе о внутренней и внешней миссии, этот отдел оказался на 11 месте (из 19)<sup>9</sup>. В него записалось 66 человек, в то время как в Отдел о благоустройстве прихода — 166 человек, а в Отдел о высшем церковном управлении — 138.

Отделом о внутренней и внешней миссии были подготовлены три доклада, на основании которых Собор принял определение «О внутренней и внешней миссии»<sup>10</sup>. Этот документ в основном посвящен организационным и финансовым аспектам миссионерской деятельности. Такое внимание к организационным и финансовым вопросам объясняется тем, что в предсоборный период организационная неразбериха и недостаток средств являлись серьезнейшей проблемой, мешавшей развитию миссионерской деятельности. То есть соборное определение решало проблемы, поставленные эпохой, которая ушла в прошлое.

Реальные миссионерские идеи Собор сформулировал в документах, подготовленных другими отделами, фор-

мально не имеющих к миссионерской проблематике никакого отношения. Так, в Приходском уставе<sup>11</sup> содержится ряд статей, посвященных религиозному просвещению населения. В новых условиях самоуправляемый приход оказался более жизнеспособной единицей, чем общецерковные миссионерские организации, а миссия на уровне прихода является более мобильной и адресной, чем мероприятия, организуемые из центра. К тому же в течение послереволюционных десятилетий приход оставался 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, т.е. 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»<sup>12</sup>, которое назвало церковную проповедь одной из основных обязанностей священника<sup>13</sup>, или же определение «О привлечении женщин к деятельному участию на различных поприщах церковного служения»<sup>14</sup>, давшее женщинам право занимать должности во всех благотворительных и миссионерских организациях, а также выполнять функции псаломщика. Последний документ оказался крайне актуальным в преддверии эпохи гонений, когда женщины нередко оказывались хранителями церковной традиции. Именно благодаря женщинам хоть какая-то часть детей воцерковлялась 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.

### **Миссия в меняющемся мире**

Миссионерские тексты устаревают быстрее, чем какие бы то ни было. Подобно тому, как многие миссионерские идеи Собора сейчас стали неактуальными, другие темы, не имеющие к миссионерскому служению никакого отношения, вдруг стали восприниматься как миссионерские. Когда в советское (или в постсоветское) время церковные власти вновь возвращались к проблемам, поставленным Собором, то нередко оказывалось, что при этом решаются совершенно иные задачи. Весьма показательным в этом отношении является продолжавшаяся почти 200 лет дискуссия о снятии клятв, наложенных в XVII веке на приверженцев старого обряда. Остановимся подробнее на этом вопросе.

Вопрос о клятвах впервые встал в начале XIX века, когда было учреждено единоверие. Единоверцам разрешалось придерживаться дониконовских богослужебных чинов, при условии их подчинения Синоду. Единоверие рассматривалось как промежуточный этап, как ступень для перехода старообрядцев в «господствующую Церковь». При полемике с единоверцами старообрядцы указывали им на то, что старые обряды, которым следуют единоверцы, прокляты соборами 1656–1667 годов, решения которых никто не пересматривал. Конечно же, учреждение единоверия фактически означало, что Синод не считает, будто дониконовские книги и обряды находятся под соборными клятвами, однако наличие этих клятв смущало совесть единоверцев и служило серьезным препятствием для распространения единоверия. Единоверцы неоднократно просили о снятии клятв, однако Синод пошел по другому пути. В 1854 году митрополит Филарет (Дроздов) предложил формулу «разъяснения» клятв:

Держащиеся обрядов Стоглавого Собора, если перестают быть противниками Православной церкви и входят в примирение с нею, по силе самого определения Собора 1667 года, должны быть разрешены и действительно разрешаются от проклятия Святейшим Синодом и данною от Бога архиерейской властью. А что они остаются при

обрядов Стоглавого Собора, сие не должно приводить их в сомнение, потому что на сии обряды Собором 1667 года проклятия не положено, <...> Святейший же Синод, по снисхождению, благословляет им соблюдать сии обряды<sup>15</sup>.

В дальнейшем аргументация митрополита Филарета повторялась всегда, когда возникала необходимость оправдать существование единоверия, однако недостаточность такого объяснения постоянно ощущалась. Во-первых, никак не удавалось убедительно доказать, что Соборы XVII века проклинали своих оппонентов, а не сами старые обряды (очевидно, что отцы этих Соборов не проводили такого разделения). Во-вторых, все понимали, что постановления Собора 1667 года, в котором участвовали Восточные патриархи, комментировались Синодом, органом не имеющим права отменять или же корректировать соборные решения.

После Манифеста о веротерпимости (17 апреля 1905 г.) все более популярной становилась идея, что единоверие следует рассматривать не как промежуточную ступень между старообрядчеством и православием, а как самоценную и самодостаточную традицию. Уже на первом заседании VI отдела Предсоборного присутствия было постановлено «ходатайствовать о признании Собором единоверия <...> не переходною ступенью от раскола к православию, не болезнью, но почитать единоверческие общины православными и равночестными с теми, которые содержат одобренные Собором 1667 года обряды»<sup>16</sup>. Сторонники этой точки зрения считали, что не следует поощрять переходы единоверцев в православие, поскольку такие переходы отпугнут тех старообрядцев, которые собираются перейти в единоверие. От единоверцев следует требовать лишь уважения к чинам и обрядам господствующей Церкви. Соответственно и клятвы на старые обряды должны быть отменены. Предсоборное присутствие приняло решение «ходатайствовать перед Всероссийским собором об отменении означенной клятвы, как положенной по недоброму разумению»<sup>17</sup>. Проект соответствующего соборного послания был составлен Предсоборным советом (1917). В этом документе, в частности, говорилось:

«клятвенные запреты, изреченные отдельными святителями (Антиохийским патриархом Макарием, Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитом Григорием и Молдавским митрополитом Гедеоном) и Соборами 1656 и 1667 годов, поскольку в этих запретах усматривается возбранение самого употребления старых богослужебных чинов и обрядов, Собор отменяет» и что «соборным определением рушатся все преграды, стоящие на пути к церковному примирению старообрядцев. Православные и старообрядцы призываются к прекращению вековой распри и церковному объединению в единой, святой, соборной и апостольской Церкви». Однако, по мнению профессиональных миссионеров, этот текст носил слишком уж простарообрядческий характер. Участники Миссионерского съезда (1917) были убеждены, что реализация проекта Предсоборного совета «не приблизит, а отдалит старообрядцев от Церкви»<sup>18</sup>. Аналогичные мысли высказывались и на заседаниях соборного отдела «О внутренней и внешней миссии», которому так и не удалось подготовить текст соответствующего соборного определения. Кстати говоря, сами старообрядцы, не признающие действительности клятв 1656–1667 годов достаточно равнодушно относились к церковной дискуссии о клятвах<sup>19</sup>.

В 1929 году к этому вопросу вернулся митрополит Сергей (Страгородский). Причем задачи, которые Сергиевский Синод решал, готовя документ об отмене клятв, сильно отличались от тех, которые решал Собор. Если Собор преследовал в первую очередь миссионерские задачи и через отмену клятв надеялся укрепить позиции единоверия, то Сергей рассчитывал непосредственно на сближение со старообрядцами. «В настоящее время, — писал митрополит Сергей в Указе от 28 апреля 1929 года, — при переживаемых старообрядчеством внутренних переменах и при меняющемся отношении старообрядцев к Православной Церкви, необходимость отмены Соборных клятв представляется еще более очевидной и настоятельной»<sup>20</sup>. И действительно, в 20-е годы наблюдается процесс сближения некоторых течений старообрядчества с антисергианскими церковными группировками<sup>21</sup>. Снятие клятв могло стать достаточно эффективным

шагом навстречу старообрядцам, и митрополит Сергей сделал его.

1) Отзыв о дорогах для старообрядцев богослужебных книгах и обрядах, данный от лица Святой Российской церкви в книге «Увещение», и в «Изъяснении» Св. Синода, и в определении архипастырей Собора, бывшего в богоспасаемом граде Казани в лето от Рождества Христова 1885 разделяем и подтверждаем.

2) В частности, богослужебные книги, напечатанные при первых пяти российских патриархах, признаем православными; святохранимые многими православными единоверцами и старообрядцами церковные обряды по их внутреннему знаменованию и в общении со Св. Церковью — спасительными; двуперстие, слагаемое, во образ Пресвятой Троицы и двух естеств в Господе нашем Иисусе Христе — обрядом в Церкви прежнего времени несомненно употреблявшимся и в союзе со Св. Церковью благодатным и спасительным.

3) Порицательные выражения, так или иначе относящиеся до старых обрядов, и в особенности до двуперстия, где бы оные ни встречались и кем бы ни изрекались, — отвергаем и яко не бывшие вменяем.

4) Клятвенные запреты, изреченные Антиохийским патриархом Макарием и вслед за ним подтвержденные сербским митрополитом Гавриилом, митрополитами Никейским Григорием и Молдавским Гedeоном в феврале 1656 года и пастырями Российской Церкви на Соборе 23 апреля 1656 года, а равно и клятвенные определения Собора 1666–1667 гг., как послужившие камнем преткновения для многих ревнителей благочестия и поведшие к расколу нашей Святой Церкви, — мы, руководствуясь примером самого же Собора 1666–1667 гг., отменившего клятвенные постановления Собора Стоглавого, по данной нам от Всесвятого и Животворящего Духа власти вязать и решить, разрушаем и уничтожаем «и яко не бывшие вменяем».

5) Ввиду того, что вышеупомянутые клятвы наложены с участием восточных патриархов и других святителей поместных церквей мы поручаем заместителю пат-

риаршего местоблюстителя или тому, кто будет после него возглавлять православную иерархию Московского патриархата, обратиться к патриархам и другим предстоятелям православных поместных автокефальных церквей с посланием о том, чтобы они братски единомысленно приняли настоящее наше определение и своим согласием его утвердили.

Правда старообрядцы сомневались в искренности Синода и указывали, в частности, на то, что один из наиболее последовательных противников старообрядчества — святитель Димитрий Ростовский — почитается как святой. В связи с «Актом» Сергиевского синода Духовная Комиссия старообрядцев Латвии вынесла постановление, в котором говорилось: «Произнесенная клятва врагами истины падает на самих проклинавших, а потому старообрядцы как не признавали, так и не признают как наложенные на них клятвы соборами 1656–67 годов, так и снятие их»<sup>22</sup>. Однако на этом история со снятием клятв не завершилась. Сергей и его Синод не имели формального права отменить деяние Собора, в работе которого участвовали вселенские патриархи.

Окончательно решить эту проблему смог митрополит Никодим (Ротов) во время Собора 1971 года. Однако мотивы этого решения вновь претерпели существенную эволюцию. Если члены Собора 1917–1918 годов и участники предсоборных дискуссий считали старообрядцев объектом миссионерского воздействия, то в 70-е годы взаимоотношения с приверженцами древних чинов рассматривались в контексте межхристианского диалога<sup>23</sup>. Любопытно, что если на Соборе 1917–1918 годов обсуждение этого вопроса проходило очень трудно, то участники Собора 1971 года восприняли доклад митрополита Никодима как один из рутинных вопросов. Характерно, что в воспоминаниях архиепископа Василия (Кривошеина), где достаточно подробно описана работа Собора, про доклад митрополита Никодима сказано лишь то, что это «было довольно утомительно для слушателей, уставших от предшествующего длинного доклада»<sup>24</sup>.

Таким образом, начавшаяся в рамках миссионерской работы дискуссия о снятии клятв к моменту своего

окончательного разрешения оказалась совсем в ином контексте. В 1971 году дискуссия со старообрядцами не входила в число актуальных вопросов церковной жизни. Для живущих в СССР христиан общим противником был материализм и атеизм. Отношение церковной интеллигенции к старообрядчеству формировали не «антираскольнические сочинения», а работы Н. Ф. Каптерева, Е. Е. Голубинского, С. Зеньковского и публикации старообрядческих первоисточников, которые в те годы издавались как памятники древнерусской литературы. Читателю 70-х годов намного легче было найти сочинения протопопа Аввакума, чем, например, творения Иоанна Златоуста. Поэтому церковное сознание 70-х годов видело в клятвах 1656–1667 годов лишь историческую несправедливость, и безоговорочное снятие клятв, на которое не могли согласиться антистарообрядческие миссионеры начала XX века, в 70-е годы полемики не вызвало.

История со снятием клятв хорошо показывает, как с течением времени изменялись мотивы проведения реформ, начало которым положил Собор 1917–1918 годов. И «Деяние архипастырей» 1929 года, и Определение собора 1971 года говорят о том, что они продолжают дело, начатое Собором 1917–1918 годов, однако Сергиевский документ принимался в контексте борьбы церковных группировок 20-х годов, а Никодимовский был обусловлен интересами межконфессионального диалога, в котором Русская Церковь тогда начала активно участвовать. Ни с сергиевской, ни с никодимовской редакцией члены Отдела о внутренней и внешней миссии, конечно же, не согласились бы. Такая судьба ожидает и другие вопросы, которые Поместный собор 1917–1918 годов начал, но не разрешил.

Меняющаяся ситуация модифицирует мотивы принятия решений, а потому звучащие сейчас, в начале XXI века, призывы вернуться к разрешению тех вопросов, которые наметил Собор 1917–1918 годов, в большинстве случаев вызваны мотивами, существенно отличными от тех, которые волновали членов Собора и

участников предсоборных дискуссий. Однако сами проблемы, которые пытался решить Собор, не потеряли актуальности и ждут своего решения в новом историческом контексте.

### Примечания

<sup>1</sup> Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. II, М.; СПб., 1906. С. 312.

<sup>2</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. М., 1918. [Репринт. М., 1994]. Вып. III. С. 45.

<sup>3</sup> А. И. Боярский, свящ. Церковь и демократия (Спутник христианина-демократа). Птг., 1918. С. 6–7.

<sup>4</sup> А. И. Боярский, свящ. Церковь и демократия... С. 8.

<sup>5</sup> А. И. Боярский, свящ. Церковь и демократия... С. 13.

<sup>6</sup> В «Апокалипсисе нашего времени» Василий Розанов упрекал православных священников за то, что они «стали вопиять, и глаголить, и сочинять, что “церковь Христова всегда была, в сущности, социалистической” и что особенно она уж никогда не была монархической, а вот только Петр Великий “приучил нас лгать”» (Розанов В. В. Собр. соч. М., 2000. С. 6).

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Л. 112.

<sup>8</sup> Об изменении стратегий миссионерского диалога в связи с изменениями культурной ситуации и социальной структуры общества см.: *Kravecij A.* Da Chiesa di Stato a Chiesa martire. — *La Nuova Europa. Rivista internazionale di cultura.* 2003, № 3. P. 16–28.

<sup>9</sup> Составлено на основе Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 1, М., 1994. С. 151–152.

<sup>10</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви... С. 45–51.

<sup>11</sup> Там же. С. 3–41.

<sup>12</sup> Там же. Вып. II. С. 9–12.

<sup>13</sup> Вплоть до начала XX в. проповедь в российских храмах была редким явлением.

<sup>14</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви... Вып. IV. С. 47.

<sup>15</sup> Синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского изъяснение о проклятии, поло-

женном от Собора 1667 года. — Прибавление к изданию творений святых отцев в русском переводе. Ч. 14. М., 1855. С. 27–28.

<sup>16</sup> Журналы и протоколы ... С. 218.

<sup>17</sup> Журналы и протоколы... С. 244–245. См. также прочитанный на одном из заседаний VI отдела доклад самарского епархиального миссионера священника Д. Александрова и синодального миссионера прот. К. Крючкова «Об отмене клятв патриарха Макария и Собора 1656 года на крестящихся двуперстно». Там же. С. 284–285.

<sup>18</sup> Материалы Всероссийского миссионерского съезда (протоколы заседаний секций съезда, доклад о состоянии миссионерской работы, предложения реорганизации миссии и т.п.). ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1, № 339. Л. 122 об.

<sup>19</sup> Так, состоявшийся в 1912 г. Собор Московской Поморской Церкви постановил: «Христиане поморцы, находясь в Церкви Христовой, не имеют нужды ни в снятии недействительных клятв незаконного собора 1666 года, ни в единоверии, чуждом Церкви Христовой». Цит. по: Об отлучении от Церкви (анафематствовании и проклятии). В: Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2000 год. М., 1999. С. 67.

<sup>20</sup> Церковный вестник Западно-Европейской епархии, 1929, № 6 (июнь). С. 3.

<sup>21</sup> В этой связи достаточно вспомнить об активности перешедшего в старообрядчество епископа Андрея (Ухтомского) или о произошедшем в 1923 г. переход в старообрядчество обновленческого архиепископа Николы (Позднева). См.: *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 193–194; 16 сентября 1929 года к этой же ветви старообрядчества присоединился «непоминающий» епископ Стефан (Расторгуев). Там же. С. 275.

<sup>22</sup> Цит. по: Об отлучении от Церкви (анафематствовании и проклятии). В: Календарь Древлеправославной Поморской Церкви... С. 67.

<sup>23</sup> Как мы помним, еще в декабре 1969 г. священникам было разрешено в случае необходимости совершать над старообрядцами и католиками церковные таинства.

<sup>24</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Воспоминания. Письма. Н. Новгород, 1998. С. 422.

*В. В. БУРЕГА*

### **ЕПИСКОП ВЕНИАМИН (ФЕДЧЕНКОВ) И ПРАВОСЛАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ В ЗАКАРПАТЬЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1920-Х ГОДОВ**

С конца августа<sup>1</sup> 1923 года до начала мая 1924 года епископ (впоследствии митрополит) Вениамин (Федченков) проживал в Чехословакии. Здесь он исполнял обязанности администратора Карпаторусской епархии. На фоне его бурной и интересной жизни этот непродолжительный период кажется совсем незначительным. Но достаточно лишь повнимательнее прочесть недавно увидевшие свет воспоминания владыки, чтобы понять, насколько глубокий след оставили в его памяти неполные девять месяцев пастырского служения в Чехословакии. Владыка Вениамин всю оставшуюся жизнь с большой любовью вспоминал Закарпатье и живущих там русинов: «Какой же это был прекрасный народ! Я думаю, что карпаторосы лучше всех народов, включая и нас, российских, русских, какие я только видел! И лишь католицизм испортил кое-что в их душе. Какая девственная нетронутость! Какая простота, какая физическая красота и чистота! Какое смирение! Какое терпение! Какое трудолюбие! И все это при бедности»<sup>2</sup>.

Более того, и в истории возрождения православия в Чехословакии деятельность владыки Вениамина сыграла совершенно особую роль. Время его епископского служения в Закарпатье было временем острой полемики по поводу юрисдикции Православной Церкви в Чешских землях, Словакии и Подкарпатской Руси<sup>3</sup>. Исход этого спора в значительной мере предопределил историю пра-

вославия в этом регионе в XX веке. Поэтому нам представляется небесполезным более пристальное изучение этого интереснейшего периода. К тому же документы, выявленные в ряде государственных и церковных архивов, помогают рассмотреть эту историю в широком контексте как внутренней, так и внешней политики Чехословацкого государства первой половины 1920-х годов.

### **Православное движение в Подкарпатской Руси (1920 – 1922)**

В соответствии с Версальским (1919), Сен-Жерменским (1919) и Трианонским (1920) мирными договорами, определившими послевоенные государственные границы в Европе, Подкарпатская Русь вошла в состав Чехословакии. Напомним, что к моменту распада Австро-Венгрии в Закарпатье господствующей была Греко-Католическая Церковь. По официальным данным, на 1910 год здесь проживало лишь 558 человек православного исповедания<sup>4</sup>.

С 1920 года в Подкарпатской Руси начинается активное народное движение за возврат в лоно Православной Церкви. Внутри этого движения тесно переплетались религиозные, экономические и национальные аспекты. Во-первых, к началу XX века Закарпатье оставалось чуть ли не единственным регионом в Европе, в котором сохранились крепостнические (по сути, феодальные) отношения между духовенством и паствой. Прихожане в законодательном порядке обязывались отрабатывать барщину в пользу униатского духовенства (так называемые «коблину» и «роковину»). Эти формы принудительного труда были отменены лишь в 1920 году, но при этом трудовая повинность была переведена в денежную, причем священник имел право взыскивать ее через суд. Случаи судебных расследований по поводу неуплаты денежных оброков имели место еще в 1923 году<sup>5</sup>. Таким образом, переход в православие был для крестьян не только возвратом к вере отцов, но и уходом от экономической зависимости.

Ситуация осложнялась и тем, что простое крестьянское население Закарпатья было носителем русского наци-

онального сознания. Оно не переставало считать себя частью русского народа, к общению с которым искренне стремилось. Униатское же духовенство было одним из проводников мадьяризаторской политики в крае. Так что между духовенством и паствой существовал не только экономический, но и национальный конфликт.

Для Чехословацкого правительства Подкарпатская Русь была проблемным регионом. Карпаторосы не считали себя органичной частью молодой республики. И поэтому в их среде всегда находили живой отклик сепаратистские настроения. По этой причине пражские власти старались зорко следить за развитием православного движения в Закарпатье, чтобы не допустить его перерастания в революционный бунт. Переходы крестьян в православие, как правило, были сопряжены с захватами храмов и изгнанием из приходских домов униатских священников. С точки зрения венгерских законов, сохранявших силу в Подкарпатской Руси, эти действия были незаконны. Храм и церковное имущество могли перейти в собственность новой вероисповедной общины лишь в том случае, если к ней примкнули все до одного прихожане старого вероисповедания. Таких же стопроцентных переходов в православие почти не случалось. Поэтому с формальной точки зрения закон оставался на стороне греко-католиков, и униатское духовенство нередко обращалось за помощью к правоохранительным органам. Неоднократно имели место вооруженные столкновения жандармов с крестьянами<sup>6</sup>.

В мае 1923 года отдел образования Гражданского правления Подкарпатской Руси направил в Министерство образования и народного просвещения ЧСР весьма интересный отчет о положении православия в регионе. Документ датирован 14 мая (№ 83-pres./23). Здесь говорится о бурном развитии православного движения среди местного населения. Отмечается, что очаг его распространения находится в долинах рек Тербли и Рики. Главным духовным центром здесь является поселок Иза. От Изы движение распространяется через села Долгое, Белки и Иршава к Мукачеву. В Мукачевском округе действует православный храм в Великих Лучках, а также здесь захвачены бывшие униатские костелы в селах Русское,

Ракошин и других населенных пунктах. От Мукачехово движение распространяется на северо-запад, и к 1923 году достигает сел Великие Лазы и Кибляры.

Составители документа выделяют три основные причины активного распространения православия:

1) Ненависть к униатскому духовенству из-за его позиции во время Первой мировой войны. Как известно, Греко-Католическая Церковь поддержала австро-венгерскую армию, воевавшую против России.

2) Нерешенность вопроса «коблины» и «роковины». Крестьяне надеялись, что в Православной Церкви не будет этих форм экономической эксплуатации.

3) Национальная агитация, усиленно распространяющая идею о том, что православие — изначальная вера русинов, которую мадьярские власти насильно заменили унией. И теперь народ не переходит в новую веру, а заявляет, «что остается верным своей старой славянской Церкви»<sup>7</sup>.

Последняя мысль для нас очень важна. Конфликты во взаимоотношениях обывателей, принимавших православие, с властями были в значительной мере обусловлены именно тем, что многие карпаторосы никогда не считали себя униатами, хотя формально и принадлежали к Греко-Католической Церкви. Простой народ в Закарпатье всегда считал себя православным. И именно поэтому официальная процедура оформления перемены вероисповедания, предусмотренная законом, воспринималась ими как необязательная.

Движение за выход из унии очень быстро приобрело массовый характер. Согласно переписи населения 1921 года, в Подкарпатской Руси насчитывалось уже 60599 православных, что составляло 16% населения. И эта цифра постоянно увеличивалась. К 1924 году число православных достигло 100 тыс. человек<sup>8</sup>. При этом в крае наблюдалась острая нехватка духовенства. К началу 1920 года здесь проживало не более пяти православных священников<sup>9</sup>. К тому же в Закарпатье отсутствовала какая-либо церковная организация.

Здесь следует отметить, что до начала Первой мировой войны в Карпатской Руси отсутствовали какие-либо

постояннодействующие органы церковной власти. В годы существования двуединой Австро-Венгерской монархии православные славяне Закарпатья считались состоящими в канонической власти Карловацкого Патриарха, который реально был практически лишен возможности создавать в этом регионе какие-либо органы церковного управления. Более того, попытки населения перейти в православие пресекались государственными органами. В этой ситуации Константинопольский Патриарх Иоаким III в 1910 году даровал архиепископу Житомирскому Антонию (Храповицкому) титул Экзарха Подкарпатской Руси. Ему были выданы от Вселенского Патриарха несколько антиминсов, которые предназначались для закарпатского духовенства. Этот титул Экзарха по сути был номинальным. Владыка Антоний также не имел возможности как-то реализовать свои права.

В 1920 году митрополит Антоний, оставив Россию и находясь на Афоне, узнал о православном движении в Закарпатье. 5 июня 1920 года он написал Послание к карпаторусскому народу, в котором говорил о своем желании прибыть в Закарпатье, но в то же время отмечал: «Если же я к вам не приду, поспешите в Сербию, в православную митрополию в Карловцах. Там православные архиереи научат вас, что делать»<sup>10</sup>. Дальнейшие события не позволили владыке Антонию посетить Закарпатье. В том же 1920 году он по приглашению Сербского Патриарха переехал в Сремски Карловцы. Владимир Григорич сообщает, что летом 1920 года имели место первые попытки православных карпаторосов обратиться за помощью к Сербской Патриархии<sup>11</sup>. К этому времени в Праге произошло еще одно важное событие.

8 января 1920 года отколовшийся от Римско-Католической Церкви Клуб реформационного чехословацкого духовенства объявил о создании национальной Чехословацкой Церкви. В середине 1920 года новая конфессия начала переговоры с Сербской Православной Церковью о возможном соединении с православием. Архиерейский Собор Сербской Церкви направил в Чехословакию епископа Нишского Досифея в качестве своего делегата. 19 марта 1921 года этот статус владыки Досифея был офи-

циально признан Министерством иностранных дел Чехословакии (распоряжение № 8159)<sup>12</sup>.

Архиерейский Собор Сербской Церкви поставил перед своим делегатом две задачи: вести переговоры с Чехословацкой Церковью на предмет ее соединения с Православной Церковью, а также провести первоначальную организацию православия в Подкарпатской Руси. Летом 1921 года епископ Досифей впервые побывал в Закарпатье. 21 августа в Изе состоялось собрание делегатов всех православных общин, на котором был создан временный Епархиальный совет, уполномоченный руководить православным движением в отсутствие епископа. Также при помощи профессора Черновицкого университета Кассиана Богатырца был выработан проект Устава Православной Церкви Подкарпатской Руси. Пребывание владыки Досифея в Закарпатье было совсем непродолжительным. Уже 29 августа он присутствовал на Соборе Чехословацкой Церкви в Праге. С сентября по ноябрь он находился в Сербии, где в это время состоялась хиротония преосвященного Горазда (Павлика), епископа Моравского и Силезского, после чего новорукоположенный чешский православный епископ в сопровождении владыки Досифея путешествовал по святым местам, посещая культурные памятники Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев.

Владыка Досифей вновь прибыл в Прагу в начале ноября 1921 года. 15 ноября он подал министру иностранных дел Чехословакии Эдварду Бенешу проект Устава Карпаторусской Православной Церкви и Меморандум, в котором предлагался план организации православия в регионе. Для нас важно отметить лишь одно положение этого документа. Владыка Досифей просил позволения у МИДа направить в Закарпатье под его личную ответственность несколько русских и сербских священников, для налаживания приходской жизни<sup>13</sup>. Но уже в начале января 1922 года епископ Досифей вновь покинул Чехословакию и отправился в Женеву для участия в международной конференции по вопросу помощи голодающим в России.

В середине 1922 года владыка Досифей вновь побывал в Закарпатье. Однако предложенный им проект Устава

все еще не был утвержден, а значит, фактически существовавшие здесь церковные общины оставались непризнанными государством. При этом в Подкарпатской Руси сохранялась острая нехватка духовенства. На более чем 60 тыс. верующих здесь приходилось всего лишь 12 священнослужителей. В этой ситуации епископ Досифей рукоположил несколько карпаторосов в священный сан, несмотря на то, что они не имели духовного образования. Управление Епархиальным советом он поручил отцу Алексию (Кабалюку), которого возвел в сан игумена<sup>14</sup>.

Таким образом, Сербская Церковь с 1921 года начала деятельность по организации православных общин в Подкарпатской Руси. И до осени 1922 года все существовавшие здесь общины признавали над собой духовную власть епископа Досифея.

Осенью 1922 года ситуация изменилась.

#### **Подкарпатская Русь и Чешская религиозная православная община в Праге**

В эти же годы независимо от вышеописанных процессов сформировалась Чешская религиозная православная община в Праге, официально признанная государством 31 марта 1922 года (распоряжение Министерства образования и народного просвещения № 28362)<sup>15</sup>. 15 июня 1922 года духовным руководителем общины был избран архимандрит Савватий (Врабец)<sup>16</sup>. Эта община была преемницей существовавшего в Праге с 1903 года общества «Православная беседа». В ней состояли, в основном, чехи, принявшие православие в конце XIX — начале XX веков. В 1921 году создатели Чешской религиозной православной общины признали над собой каноническую власть Сербской Православной Церкви, непосредственно осуществляемую епископом Нишским Досифеем (Васичем), однако уже с конца 1921 года формирующаяся община практически прекратила общение с владыкой Досифеем. Причиной разрыва послужил отказ владыки Досифея рукоположить во иереи председателя общины доктора Милоша Червинку. Отказ был мотивирован сомнительной репутацией этого человека, имевше-

го в прошлом судимости за ряд финансовых преступлений<sup>17</sup>.

30 августа 1922 года архимандрит Савватий был утвержден Министерством образования и народного просвещения ЧСР в должности духовного руководителя Чешской религиозной православной общины в Праге. После этого председатель правления общины доктор Милош Червинка стал обращаться в Президиум Совета Министров, в Министерство образования и в Министерство иностранных дел ЧСР с проектом создания в Чехословакии автокефальной Православной Церкви при содействии Константинопольского Патриархата.

Уже 2 сентября 1922 года (т. е. через три дня после утверждения архимандрита Савватия в должности) доктор Червинка посетил канцелярию президента республики и сообщил, что в Православной Церкви Подкарпатской Руси ныне борются два направления: сербское и великорусское, но Пражская община не поддерживает ни одно, ни другое. «И потому нам хотелось бы знать, согласно ли правительство с тем, чтобы мы подчинились Константинопольскому руководству, которое находится достаточно далеко для того, чтобы оказывать на нас какое-то политическое влияние», — сказал Червинка<sup>18</sup>. Он также сообщал, что в Подкарпатскую Русь стремятся получить назначения два русских епископа — митрополит Антоний (Храповицкий) и епископ Сергей (Королев). Однако такое назначение, по мнению Червинки, лишь усилило бы великорусское влияние в регионе, что для государства крайне невыгодно.

Мы уже видели, что желание владыки Антония приехать в Карпатскую Русь было высказано еще летом 1920 года. С тех пор, насколько нам известно, он больше такого желания не высказывал. Епископ Холмский Сергей (Королев) в апреле 1922 года был выслан из Польши за то, что не поддержал идею создания там автокефальной Церкви без согласования с Московским Патриархатом. После этого владыка переехал в Прагу<sup>19</sup>. Здесь летом 1922 года с ним встретился иеромонах Боголеп из Закарпаття, который предложил ему перебраться в Карпатскую Русь. Владыка Сергей высказал согласие. Тогда отец

Боголеп попросил владыку Досифея содействовать новому назначению епископа Сергия, но вопрос этот так и не был решен<sup>20</sup>.

Сведения о том, что владыка Сергей имел желание перебраться в Закарпатье, подтверждаются и письмом епископа Досифея митрополиту Евлогию (Георгиевскому) от 2 мая 1923 года. Здесь владыка Досифей прямо говорит: «В прошедшем (1922. — *В. В.*) году Преосвященный Сергей собирался туда (в Карпатскую Русь. — *В. В.*), и не было никакого опасения со стороны <Чехословацкого> правительства»<sup>21</sup>.

В течение осени 1922 года доктор Червинка направил в правительство и различные министерства еще несколько писем, в которых он просил разрешить Пражской общине провести организацию православия в Закарпатье. Например, в письме в Президиум Совета Министров он доказывал, что на территорию Чехословакии не распространяется каноническая власть ни одной из Поместных Православных Церквей, и потому местное православное население свободно в выборе кириархальной Церкви. По мнению Червинки, наиболее выгодной являлась номинальная зависимость от Константинополя. Он полагал, что Константинопольский Патриарх не будет преследовать никаких политических интересов и предоставит Чехословацкому православию широкую автономию. Тем самым будет положен конец различным зарубежным влияниям в регионе<sup>22</sup>.

Подкарпатской Руси доктор Червинка отводил в своих планах особое место. Это был единственный регион в Чехословакии, где компактно проживало православное население. Поэтому его подчинение Чешской религиозной православной общине Червинка считал приоритетной задачей. Предполагалось, что в пределах Чехословакии будут созданы три епархии — Чешская, Моравская и Карпаторусская. После этого появятся канонические основания для получения автокефалия. При этом административный центр новой Церкви планировалось разместить в Праге. Этот план вполне удовлетворял чехословацкое правительство. Вообще, для молодого Чехословацкого государства было особо важно поставить под контроль православное

движение в Подкарпатской Руси. И Пражская община была вполне подходящим средством для решения этой задачи. Община находилась под руководством этнических чехов, вполне лояльных республиканскому правительству. Поэтому Министерство образования склонялось к тому, чтобы дать возможность Милошу Червинке провести организацию православия в регионе в тесном взаимодействии с государственными органами.

Этот план начал внедряться в жизнь в ноябре 1922 года. 9 ноября доктор Червинка посетил Закарпатье и провел в Бедевле совещание с представителями православных общин шести населенных пунктов. 30 ноября 1922 года Президиум гражданского правления Подкарпатской Руси сообщил в Министерство образования и народного просвещения (№ 11-7800 pres. ai 22), что 9 ноября в Бедевле «велись тайные переговоры о присоединении православных общин Подкарпатской Руси к православной религиозной общине в Праге»<sup>23</sup>.

12 декабря 1922 года доктор Червинка направил письмо в Гражданское правление Подкарпатской Руси, в котором говорил, что православное движение в регионе принимает стихийный характер, откуда проистекают нарушения правопорядка и столкновения с греко-католиками. Он полагал, что организацию Православной Церкви в Закарпатье необходимо провести при помощи церковных структур, уже признанных государством. Единственная такая структура — Чешская православная община в Праге. Далее Червинка замечает, что в Ужгороде раздаются голоса о создании самостоятельной Карпаторусской Церкви во главе с русским епископом. Он выступал резко против этого предложения: «Немыслимо, чтобы в едином государстве было несколько параллельных Православных Церквей с разными управлениями. Создание такой Православной Церкви могло бы стать в будущем опасным прецедентом с точки зрения целостности государства». Он также сообщает, что в ноябре 1922 года побывал в Подкарпатской Руси и провел переговоры с представителями православных общин. В результате Чешская религиозная православная община «взяла под свою охрану» 29 карпаторусских общин. Сообщается,

что уже идет выработка типового устава для их регистрации<sup>24</sup>.

Следует отметить, что осенью 1922 года и в среде закарпатского духовенства наблюдалось определенное недовольство епископом Досифеем. До нас дошло письмо иеромонаха Боголепа из Бедевли митрополиту Антонию (Храповицкому) от 13 сентября 1922 года<sup>25</sup>. Здесь, между прочим, читаем следующее<sup>26</sup>:

Преосвященный Епископ Досифей... водит за нос уже другой год наш народ, и видать, что он не хоче вывести наш народ на правый путь, а хоче завести в такую беду, чтобы вечно в ней мучился, от которой да сохранит Всемиловитый Господь всех нас... Такую православию, какую нам заводит Преосвященный Досифей, наш народ не желает... он для нашей Церкви ничего хорошего не сделал, а вреда много, уже дальше идти нельзя, уже приготовлен ультиматум Преосвященному епископу Досифею, в скором времени получит, чтобы больше не показывался в Карпатскую Русь со своими обманами... Я не буду описывать все действия, достаточно того, что он истину не защищает, например, мне говорил отец Георгий Плиско, что он сказал, что Православие не в бороде, а для народа уже довольно того.

Заметим, что слова о том, что «православие не в бороде», являются практически единственным фактом, приведенным в письме. К тому же обвинения в попытках завести новую «православию» вполне созвучны с теми претензиями, которые традиционно выдвигали в адрес епископа Досифея сторонники будущего архиепископа Савватия. Вполне возможно, что цитированное письмо составлено с подачи членов Чешской религиозной православной общины. Косвенным подтверждением этого предположения является и тот факт, что копия письма иеромонаха Боголепа сохранилась в архиве Православной Церкви в Оломоуце (Чешская республика) среди документов из канцелярии архиепископа Савватия. К тому же в ноябре 1922 года именно в Бедевле, где служил отец Боголеп, была организована встреча доктора Червинки с представителями православных общин Закарпатья.

Еще одно интересное письмо было направлено митрополиту Антонию доктором Владимиром Гомичковым из Ужгорода 31 октября 1922 года. В нем мы также находим недовольство деятельностью епископа Досифея. В. Гомичков «почтительнейше» ходатайствует «произвести о. Игумена Алексия [(Кабалюка)], искреннего и ревностного борца за духовную свободу своего народа в сан епископа и поставить его во главе нашей Карпаторусской епархии»<sup>27</sup>.

В указанных письмах мы не находим каких-то настоящего серьезных обвинений в адрес владыки Досифея. Из них видно, что главная проблема была в отсутствии в Карпатской Руси постоянных органов церковной власти, а главное — в отсутствии здесь постоянного епископа. Именно эту проблему стремились решить лидеры православного движения. И надо полагать, что Чешская религиозная православная община воспользовалась едва наметившимся недовольством в среде местного православного населения. Доктор Милош Червинка обещал быстро решить вопрос государственной регистрации приходов и учреждения отдельной Карпаторусской епархии.

Действия Пражской общины вызвали беспокойство в Сербии. Осенью 1922 года Чехословацкое посольство в Белграде сообщало, что сербские церковные круги весьма обеспокоены тем, что Чехословацкое правительство с недавнего времени стало препятствовать миссии Сербской Церкви в Закарпатье. Также Посольство отрицательно относилось к возможным контактам правительства с Константинопольским Патриархом Мелетием:

Сегодняшние греческие политические отношения и неясное положение Константинопольского Патриарха Мелетия (сторонника Венизелоса) также не слишком должны побуждать нашу Чешскую Православную Церковь к ведению переговоров о присоединении к Константинопольскому Патриархату. Выборы Патриарха Мелетия часть духовенства считает незаконными, и присоединением к Константинопольскому Патриархату Чешская Православная Церковь была бы втянута в эти внутренние споры Константинопольской Православной Церкви<sup>28</sup>.

В этой сложной ситуации МИД ЧСР запросил мнение Министерства образования по поводу дальнейшего плана действий правительства<sup>29</sup>. Свое мнение Министерство образования выразило в ответном письме от 10 января 1923 года. Здесь говорилось, что планы доктора Червинки вполне соответствуют принципам конфессиональной политики государства. И если Чешская религиозная православная община в Праге «следует этой тенденции, нельзя ей в этом препятствовать, наоборот, она заслуживает поддержки со стороны государства»<sup>30</sup>. При этом признавалось, что дело рукоположения епископа является внутренним делом общины, и потому министерство рекомендует государственным органам не вмешиваться в этот вопрос.

Таким образом, к началу 1923 года вокруг Православной Церкви в Чехословакии свился целый клубок противоречий. Причем Подкарпатская Русь в этом хитросплетении играла одну из ключевых ролей.

#### **Хиротония архиепископа Савватия в Константинополе**

В начале февраля 1923 года Пражская община получила письмо Константинопольского Патриарха Мелетия, в котором он приглашал отца Савватия прибыть в Стамбул для совершения над ним епископской хиротонии<sup>31</sup>.

26 февраля архимандрит Савватий и доктор Милош Червинка отбыли в Константинополь. 4 марта Патриарх Мелетий в сослужении шести митрополитов совершил епископскую хиротонию отца Савватия. В тот же день он был возведен в Архиепископа Пражского и всей Чехословакии<sup>32</sup>. Еще 3 марта Варнский митрополит Никодим совершил хиротонию доктора Милоша Червинки во диакона, а 4 марта за патриаршим богослужением он был рукоположен во иерея и возведен в протопресвитера Апостольского Патриаршего Константинопольского Престола<sup>33</sup>. 2 марта Патриарх Мелетий и Священный Синод Константинопольской Церкви также издали Томос «О создании Православной Архиепископии в Чехословацкой республике» (№ 1132)<sup>34</sup>. В соответствии с ним в Чехос-

ловакии открывалось три епархии — Чешская, Моравская и Карпаторусская. В будущем число епархий могло быть увеличено в случае необходимости.

Рукоположение архиепископа Савватия создало конфликтную ситуацию между Константинопольским и Сербским Патриархатами. Во-первых, в Чешских землях уже был епископ сербского поставления — владыка Горазд (Павлик). С другой стороны, Сербская Церковь уже начала работу по организации православия в Закарпатье. Все это не было принято во внимание в Константинополе.

### **Поиски епископа для Карпатской Руси**

После возвращения в Прагу перед архиепископом Савватием встала сложная задача внедрения в жизнь положений Константинопольского Томоса. Дело в том, что епархии, провозглашенные в нем уже существующими, реально не существовали. Более того, не было проведено никакой подготовительной работы для их открытия.

С другой стороны, Сербская Церковь не считала законными действия Константинополя и не собиралась прекращать свою деятельность в Чехословакии.

В этой ситуации на первый план вышла проблема организации Церкви в Закарпатье. Главным препятствием для нормального развития православия в этом регионе, как мы видели, было отсутствие здесь постоянного епископа.

Учитывая, что уровень духовного просвещения карпатосов был крайне невысок, симпатии могла привлечь та из сторон, которая первой прислала бы сюда постоянного архиерея. Поэтому и епископ Досифей, и архиепископ Савватий предпринимают попытки найти подходящего кандидата на Карпаторусскую кафедру.

2 апреля 1923 года владыка Досифей направил письмо митрополиту Евлогию (Георгиевскому), управляющему русскими православными приходами в Западной Европе. Епископ Досифей сообщал, что не может «регулярно управлять Карпаторусской Православной Церковью». Поэтому он просил владыку Евлогия дать свое согласие на переезд из Праги в Закарпатье епископа Холмского

Сергия (Королева)<sup>35</sup>. Аналогичная просьба была высказана и в телеграмме владыки Досифея от 4 апреля, переправленной митрополиту Евлогию через Парижское посольство Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев. Здесь владыка Досифей говорил, что желает сделать епископа Сергия «администратором Карпатрусской Православной Церкви»<sup>36</sup>.

На момент получения указанных письма и телеграммы епископ Сергей исполнял обязанности настоятеля русского прихода в Праге. Митрополит Евлогий решил не спешить с исполнением просьбы владыки Досифея. Епископ Сергей менее чем за год до описываемых событий был в принудительном порядке выслан из Польши. И теперь, прежде утверждения его нового назначения, митрополит Евлогий хотел быть уверен, что Чехословацкое правительство не имеет возражений против переезда владыки Сергия в Закарпатье<sup>37</sup>. Епископу Досифею было направлено ответное письмо, в котором митрополит Евлогий говорил о своих опасениях по поводу спешного назначения владыки Сергия в Карпатскую Русь.

2 мая епископ Досифей направил еще одно письмо в Париж. «Мое право действия в Чехословацкой республике и в Покарпатской Руси (*а эти области надо всегда различать*), — пишет владыка Досифей, — получено мною от Св. Архиерейского Собора <...> Все изменения в этом праве могут быть только с согласия Св. Архиерейского Собора <...> Повторю, что акт Цареградского Патриарха для моего теперешнего действия не имеет никакой обязательной силы без решения нашего Св. Архиерейского Собора». Он подчеркивал, что вмешательство архиепископа Савватия и протопресвитера Милоша Червинки в дела Карпаторусской Церкви незаконны, поскольку Устав Пражской общины имеет силу только для Чешских земель (Чехии, Моравии и Силезии). А значит, даже с точки зрения государства только епископ Досифей официально уполномочен действовать в Закарпатье. Поэтому он еще раз настоятельно просил позволить владыке Сергию переехать в Изу<sup>38</sup>.

Заметим, что еще в письме от 19 марта 1923 года митрополит Евлогий предписывал епископу Сергию со-

хранять братские отношения с архиепископом Савватием и возносить имя последнего за богослужением во всех русских храмах в Чехословакии. Митрополит признавал законность акта создания автономной Пражской Архиепископии в юрисдикции Константинопольского Патриарха и полагал, что русские храмы в Чехословакии отныне «являются *метохами* (подворьями. — В. Б.) автокефального Московского Патриархата, подобно существующим на тех же основаниях в России подворьям Восточных Патриархатов»<sup>39</sup>. А в письме Епархиального управления, отправленном в Прагу 20 марта, Пражскому приходу предписывалась новая «форма возношения молений и поминовения церковной иерархии». Здесь предписывалось поминать за богослужением трех архиереев: на первом месте Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, на втором — архиепископа Савватия и на третьем — митрополита Евлогия<sup>40</sup>. 23 марта митрополит Евлогий также направил письмо Константинопольскому Патриарху Мелетию, в котором приветствовал создание Пражской Архиепископии и просил предоставить русским приходам на территории Чехословацкой республики статус подворий (метохов) Московской Патриархии<sup>41</sup>.

Таким образом, открытая поддержка епископа Досифея, находившегося в конфликте с архиепископом Савватием, шла вразрез с позицией, занятой митрополитом Евлогием. К тому же, надо полагать, и сам владыка Сергей не хотел отправляться в Закарпатье без официального разрешения со стороны чехословацких властей и без согласования этого шага с архиепископом Савватием. Последний в своем письме Константинопольскому Патриарху Мелетию от 15 мая 1923 года (№ прот. 636) так описывал сложившуюся ситуацию:

Сербы тяжело переживают, что не участвовали в создании нашей Православной Церкви и что не удалось их попытки подчинить нашу Церковь своей власти. Поэтому они действуют против нас в Карпатской Руси и объединились, хотя ранее и враждовали, с русской иерархией (митрополитом Евлогием) и поставили там епископом русского беженца, проживающего в Праге, Польского викарного епископа Сергия, который, опасаясь быть

изгнанным с территории республики, боится ехать туда без нашего ведома<sup>42</sup>.

Договоренность о переезде епископа Сергия в Закарпатье так и не была достигнута. Он остался в Праге. 30 августа 1923 года он был утвержден в должности настоятеля русских православных храмов в Праге, Карловых Варах, Франтишковых Лазнях и Марианских Лазнях<sup>43</sup>. Владыка Сергей трудился в этой должности до 1946 года<sup>44</sup>.

### **Приглашение в Чехословакию епископа Вениамина**

Известные нам документы не позволяют дать однозначный ответ на вопрос, когда и как архиепископ Савватий пригласил епископа Вениамина в Чехословакию. Но есть основания полагать, что здесь имело место определенное стечение обстоятельств.

В начале 1923 года русские профессора, проживавшие в Праге, предложили митрополиту Евлогию создать в Чехословакии высшее богословское учебное заведение. Для обсуждения этого проекта по просьбе митрополита в Прагу прибыли один из руководителей ИМКА (Всемирного союза христианской молодежи) Джон Мотт и будущий директор издательства «ИМКА-Пресс» Пол Андерсон. Они встретились с представителями русской профессуры и, видимо, высказали согласие на участие в предложенном проекте<sup>45</sup>. Как известно, Богословский институт был открыт все же не в Праге, а в Париже<sup>46</sup>. Тем не менее, проект пражских профессоров сыграл определенную роль в судьбе владыки Вениамина.

Как впоследствии (3 июля 1923 года) сообщал епископ Вениамин в Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей, ему было сделано предложение возглавить учебное заведение, которое планировалось открыть в Чехословакии: «Профессора русские, работающие в Праге, сделали мне частное предложение стать во главе богословско-учебного дела там: сначала предполагалось создать там Православную Духовную Академию, а после — стали хлопотать об учреждении Высших Бого-

словских курсов при университете. Я условно согласился и на это дело»<sup>47</sup>. Это предложение, надо полагать, побудило владыку Вениамина обратиться к архиепископу Савватию за содействием в получении чехословацкой визы.

В Архиве Православной Церкви в Оломоуце (Чешская республика) сохранилось письмо епископа Вениамина на имя архиепископа Савватия, отправленное 24 апреля 1923 года и полученное в Праге 5 мая. Приведем его текст полностью:

Ваше Высокопреосвященство! Владыка Савватий!

Покорнейше прошу Вас исходатайствовать мне визу на въезд в Прагу для выяснения некоторых вопросов религиозно-просветительного характера. 1923. 11/24 апреля.

Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник, Вениамин, Епископ Севастопольский.

Адрес: Serbie. Шабац. Петковица<sup>48</sup>.

Возможно, что это письмо и послужило поводом для архиепископа Савватия предложить владыке Вениамину приехать в Чехословакию не только для решения вопросов «религиозно-просветительного характера», но и для епископского служения. Видимо, о своем принципиальном согласии на это епископ Вениамин сообщил владыке Савватию уже к середине мая. Впрочем, такая реконструкция событий является лишь гипотезой. В упоминавшемся письме в Архиерейский Синод от 3 июля 1923 года епископ Вениамин говорит, что предложения от архиепископа Савватия и русских профессоров в Праге он получил одновременно<sup>49</sup>.

Как бы там ни было, но именно в мае 1923 года архиепископ Савватий начинает хлопотать о получении для епископа Вениамина разрешения на въезд в Подкарпатскую Русь.

22 мая в Министерство иностранных дел было подано письмо Чешской религиозной православной общины в Праге (№ 628/23) с просьбой разрешить въезд в республику епископу Вениамину. Интересна мотивация этой просьбы. В письме говорится, что для организации Православной Церкви необходимо направить в Закарпатье

человека в священном сане, «который бы мог своим влиянием удержать в рамках закона движение, которое в последнее время под влиянием безответственных, поддерживаемых из-за границы антигосударственных элементов начинает привлекать к себе внимание подстрекателей, опасных для спокойствия и государственного порядка». Община просила МИД без промедления выдать епископу Вениамину визу через Чехословацкое посольство в Белграде. При этом руководство общины ручалось за его благонадежность<sup>50</sup>.

7 июня архиепископ Савватий также направил письмо Константинопольскому Патриарху Мелетию (№ 736/23), в котором просил позволения пригласить в Карпатскую Русь епископа Вениамина:

Разгорающиеся в Карпаторуси политические страсти и церковные нестроения требуют незамедлительно послать на место епископа для руководства церковной жизнью и организацией. Ввиду сего обращаемся к Вашему Святейшеству с просьбой дать Свое соизволение, чтобы мы могли сейчас же поставить в Карпаторусскую епархию, за неимением своих кандидатов, одного из русских епископов, а именно епископа Севастопольского Вениамина (Федченкова), находящегося в настоящее время в Сербии.

При этом архиепископ Савватий специально отмечал, что служение владыки Вениамина в Подкарпатской Руси будет лишь временным: «Когда организованы будут приходы, то они сами изберут для Карпаторусской епархии кандидата во епископы»<sup>51</sup>.

Готовясь к отъезду в Закарпатье, епископ Вениамин подал рапорт Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви Заграницей, датированный, как уже говорилось, 3 июля 1923 года. Здесь владыка Вениамин сообщал, что получил приглашение на переезд в Чехословакию как от архиепископа Савватия, так и от русских профессоров и просил освободить его от всех иных должностей: «Не зная еще точно, в какой именно форме выльется мое участие в обоих сих предложениях, я, тем не менее, решительно положил отдать свои силы на служение Госпо-

ду в этой стране, пока угодно Ему будет сие». Все же владыка Вениамин был уверен, что будущее его служение в Чехословакии будет весьма ответственным и отнимет у него «все силы и время». Поэтому он просил Синод освободить его от должности Управляющего военным и морским духовенством Русской армии. «В особенности, — писал епископ Вениамин, — прошу отеческого благословения у Высокопреосвященнейшего Владыки Митрополита Антония, бывшего до последнего времени, до грамоты Патриарха Цареградского, экзархом в Карпатороссии; дабы благодать попечения о спасении чад его преемственно передана была и моему недостоинству». К рапорту было также приложено отношение епископа Шабачкого Михаила на имя Архиерейского Синода от 2 июля 1923 года за № 539, в котором сообщалось об освобождении владыки Вениамина от должности настоятеля Сербского монастыря святой Параскевы<sup>52</sup>.

Указанный рапорт был рассмотрен в заседании Синода 3 июля 1923 года. Было определено освободить владыку Вениамина от прежней должности и благословить его «на предстоящие труды». Новым Управляющим военным и морским духовенством назначался протоиерей Георгий Спасский с предоставлением ему титула протопресвитера. При этом военному и морскому духовенству Русской армии предписывалось поминать за богослужением епископа Вениамина до его отъезда «из пределов Королевства СХС». 12 июля 1923 года епископу Вениамину был направлен соответствующий указ из Архиерейского Синода<sup>53</sup>.

Важно отметить, что в эти же месяцы ведущие деятели Карпаторусской Церкви стремились оказать влияние на происходящие процессы. После хиротонии архиепископа Савватия и заявления Патриарха Мелетия о создании Карпаторусской епархии в каноническом подчинении Константинополя закарпатское духовенство, поддерживавшее епископа Досифея, резко высказалось против принятия Константинопольского Томоса.

29 апреля 1923 года в селе Буштина состоялось общее собрание представителей православных общин, на котором были избраны члены Центрального исполнительного комитета, уполномоченные вести работу по организа-

ции православия в крае. Председателем комитета был избран А. Ю. Геровский. На собрании также обсуждался вопрос об отношении к архиепископу Савватию. Было принято решение не признавать его юрисдикцию в Карпатской Руси. Еще через два дня — 1 мая 1923 года — в Буштыне состоялось собрание православного духовенства Карпатской Руси. На нем присутствовало пятнадцать священников. При этом двое из них были письменно уполномочены представлять еще три духовных лица, не имевших возможности прибыть в Буштыну. Таким образом, собрание фактически выражало мнение восемнадцати представителей духовенства. Кроме того, здесь присутствовали члены Исполнительного комитета, созданного 29 апреля. На собрании председательствовал отец Алексей (Кабалюк). Выступивший А. Ю. Геровский пояснил позицию комитета по отношению к архиепископу Савватию: «Мы не отвергаем помощи архиепископа Савватия, не отвергаем покровительства, которое он нам предлагает, и мы будем ему благодарны, если епископ Сергей приедет в Карпатскую Русь при его содействии. Но мы не признаем юрисдикции Пражского архиепископа, т.е. власти Пражского архиепископа и его преемников над Карпаторусской Церковью». Собрание единогласно приняло резолюцию, в которой говорилось, что духовенство присоединяется к постановлениям собрания мирян и признает за созданным Центральным исполнительным комитетом полномочия «действовать от имени Карпаторусской Церкви во всех вопросах»<sup>54</sup>.

Таким образом, архиепископ Савватий не получил однозначной поддержки в Закарпатье. У нас нет данных о том, сколько православных клириков проживало в Карпатской Руси весной 1923 года. Однако, как отмечалось, к середине 1922 года здесь было лишь 12 священников. Во второй половине 1922 года, как сообщает В. Григорич, епископ Досифей рукоположил еще несколько человек<sup>55</sup>. Так что мы имеем основания думать, что юрисдикция архиепископа Савватия была отвергнута большинством закарпатского духовенства.

Активизация православных в Закарпатье вызвала обеспокоенность в местных органах власти. 14 мая 1923

года школьное отделение Гражданского правления Подкарпатской Руси направило в Министерство образования и народного просвещения ЧСР уже упоминавшийся выше отчет о православном движении в регионе. Здесь особо отмечалось, что влияние Чешской религиозной православной общины в Закарпатье остается ограниченным. Значительное влияние сохраняет здесь Сербская Православная Церковь. При этом Гражданское правление Подкарпатской Руси считало целесообразным оказать поддержку не сербскому направлению, а Пражской общине:

Остается желать, чтобы попытки Чешской православной общины получили поддержку, и она смогла здесь укрепиться и установить порядок в соответствии со своим проектом, чтобы для всей республики была создана единая автокефальная Греко-Восточная Церковь, глава которой находился бы в Праге и которая бы могла иметь отдельного епископа в Подкарпатской Руси<sup>56</sup>.

10 апреля вице-губернатор Подкарпатской Руси также направил письмо в Министерство образования (№ 1304/KVG ai 23). Он прямо спрашивал, как относиться к деятельности архиепископа Савватия. Отвечая на запрос, министерство сообщало, что создание Пражской Архиепископии является делом внутрицерковным. В соответствии с Уставом Чешской религиозной православной общины ее духовная власть распространяется лишь на православных, проживающих в Чешских землях. При этом министерству известно, что она пытается распространить свое влияние и на Подкарпатскую Русь с целью создания единой Православной Церкви в ЧСР. Но для правительства акт Константинопольского Патриарха об учреждении Пражской Архиепископии будет иметь силу лишь после официального утверждения государством самостоятельной Православной Церкви в Чехословакии, «что пока еще не состоялось»<sup>57</sup>.

Но, несмотря на официальное непризнание законности вмешательства архиепископа Савватия в церковную жизнь Закарпатья, Министерство образования никак не препятствовало действиям Пражской православной общины, более того — оказывало ей негласную поддержку. Так, 4 июля

1923 года в резолюции на очередной запрос вице-губернатора Подкарпатской Руси об отношении к действиям Пражского архиепископа Государственное управление культов при Министерстве образования отмечало:

Стремления Чешской православной общины в Праге нам известны и, пока они находятся в согласии с интересами государства и действующими правовыми актами, мы идем им навстречу<sup>58</sup>.

Таким образом, к лету 1923 года внутри православного движения в Закарпатье окончательно оформились две партии. Одна из них выступала за вхождение в юрисдикцию архиепископа Савватия, вторая отстаивала сохранение связи с Сербской Церковью. Как местные органы власти, так и пражские чиновники были на стороне первой партии.

После проведения собраний в Буштине А. Ю. Геровский начал предпринимать шаги к тому, чтобы прекратить вмешательство архиепископа Савватия в церковную жизнь Карпатской Руси. Он посетил Белград, где старался найти единомышленников как в Сербской Патриархии, так и в дипломатических кругах. В мае он встретился в Белграде с епископом Вениамином. Вот как позднее сам Геровский описывал эту встречу в одном из своих частных писем:

Епископ Вениамин разыскал меня и в течение 2-х часового разговора он старался убедить меня подчиниться Савватию. Меня тогда поразила его беспринципность, и я вынес впечатление, что он лично заинтересован в том, чтобы мы подчинились Савватию. Преосвященному Досифею я даже высказал мысль, что Савватий постарается прислать к нам Вениамина. Теперь уже совершенно ясно, что Вениамин участвует в интриге, направленной не только против нашей Карпаторусской Церкви, но и против Сербской Церкви, которая приютила его у себя и даже дала в его распоряжение монастырь (в Петковице) для устройства его и еще других русских монахов.

Далее дается еще более уничижительная оценка личности владыки Вениамина:

Епископ Вениамин пользуется у знающих его русских эмигрантов нехорошей славой. Он известен как интриган и как человек бесхарактерный, думающий прежде всего о своей карьере<sup>59</sup>.

Объективность этого утверждения кажется нам весьма сомнительной. Последующая пастырская деятельность владыки Вениамина не позволяет согласиться с доктором Геровским. Но для нас важно другое. Цитированное письмо подтверждает наше предположение о том, что владыка Вениамин в мае 1923 года принял принципиальное решение о переезде в Чехословакию. Его же однозначная поддержка столь противоречивой личности как архиепископ Савватий объясняется, на наш взгляд, незнанием реальной ситуации в Карпатской Руси.

Церковный конфликт, назревавший в Чехословакии, вызвал озабоченность и в Константинопольском Синоде. В июне 1923 года в заседании Синода по предложению митрополита Деркийского Иакова было принято решение не предпринимать дальнейших шагов в деле организации церковной жизни в Чехословакии без предварительного соглашения с Сербской Церковью<sup>60</sup>. А. Ю. Геровский 11 июля 1923 года писал из Белграда в Закарпатье:

Только что получено здесь письмо от Константинопольского Патриарха Мелетия. Он пишет, что к нему обратился Савватий с предложением назначить в К<арпатскую> Русь епископа Вениамина. Мелетий спрашивает, какое мнение об этом Сербской Церкви, спрашивает, подходящий ли Вениамин на эту должность и не желает ли Сербская Церковь назначить другого епископа. Далее он пишет, что назначение Савватия и подчинение ему Карпатской Руси произошло по недоразумению, так как патриарх не знал о существовании Сен-Жерменского договора, гарантирующего К<арпатской> Руси автономию. Константинопольский патриарх не желает нарушать права Карпаторусской Церкви<sup>61</sup>.

Геровский расценивал это заявление Патриарха Мелетия как полную победу сербского направления в Закарпатье. Но реальность была сложнее. Во-первых, Константинополь, даже признавая непродуманность своего

решения о создании Пражской Архиепископии, оставил в силе Томос, изданный в марте 1923 года. Во-вторых, готовность Патриарха Мелетия к уступкам в пользу сербской стороны была обусловлена, на наш взгляд, ситуацией, сложившейся в Константинополе. Деятельность Мелетия как Предстоятеля Константинопольской Церкви вызвала серьезную оппозицию в Синоде, требовавшем его немедленной отставки. В начале июня 1923 года во время работы печально известного Всеправославного конгресса, обсуждавшего вопрос церковных реформ, имел место «факт избиения Патриарха <...> толпою греков, которые требовали сложения сана»<sup>62</sup>.

Положение Патриарха Мелетия осложнялось еще и целым рядом политических факторов. Он взошел на Константинопольский Патриарший престол при поддержке греческих политических кругов в ноябре 1921 года, в самый разгар греко-турецкой войны. Напомним, что еще с марта 1920 года Константинополь был оккупирован войсками стран Антанты, а в соответствии с Севрским мирным договором, подписанным 10 августа 1920 года, ряд европейских территорий Турции (Восточная Фракия, Эдирне (Адрианополь) и Галлипольский полуостров) передавались Греции. Однако к концу 1922 года турки одержали полную победу в войне против Греции. 24 июля 1923 года в Лозанне был подписан мирный договор, в соответствии с которым западные державы признавали независимость Турции в ее современных границах и выводили свои войска из Стамбула. Патриарх Мелетий, которого сторонники Турецкой республики рассматривали как ставленника стран Антанты, опасаясь за свою жизнь, накануне вывода из Стамбула войск союзников, бежал на Афон. В сентябре он заявил о своей отставке. 2 октября 1923 года Константинопольский Патриарший престол официально был объявлен вакантным<sup>63</sup>.

Таким образом, с июля 1923 года Патриарх Мелетий фактически лишился возможности как-то влиять на церковную жизнь в пределах независимого Турецкого государства. Поэтому его инициативы, высказанные в письме к Сербскому Патриарху, не имели продолжения.

А. Ю. Геровский в своем письме от 8 июля также сообщает, что посол Чехословакии в Белграде Ян Шеба

7 июля 1923 года посетил Сербского Патриарха Димитрия «и заявил ему, что чешское правительство не имеет никакого отношения к назначению Савватия, и что чешское правительство не поддерживает Савватия, что оно по-прежнему признает право епископа Досифея и Сербской Церкви вообще руководить делами Карпаторусской Православной Церкви, которая находится под юрисдикцией сербской. Такое же заявление епископу Досифею сделал секретарь Чешской миссии»<sup>64</sup>. Это сообщение Геровского, на наш взгляд, вполне соответствует действительности. Ян Шеба был принципиальным противником вмешательства архиепископа Савватия в дела Карпатской Руси. 19 июля 1923 года он направил в Чехословацкий МИД письмо (№ 1382/1/23), в котором просил не допустить въезда епископа Вениамина в Карпатскую Русь<sup>65</sup>.

Протопресвитер Милош Червинка был лично знаком с Яном Шебой и потому в августе 1923 года написал ему в Белград два письма, в которых, пытаясь привлечь посла на свою сторону, предлагал ему отказаться от поддержки епископа Досифея<sup>66</sup>. Посольство Чехословакии в Белграде 27 августа 1923 года (письмо № 1602/1/23) сообщало протопресвитеру Милошу Червинке, что его письма получены. Однако, поскольку «господин посол сейчас находится в отъезде, нет возможности дать на них ответ»<sup>67</sup>. Таким образом, Червинка не достиг своей цели.

Тем временем, 13 августа 1923 года Министерство иностранных дел Чехословакии разрешило епископу Вениамину въехать в республику (распоряжение № 136055)<sup>68</sup>. Интересно отметить, что Ян Шеба и после этого пытался не допустить переезда владыки Вениамина в Закарпатье. В своем письме в МИД от 20 октября 1923 года (№ 1962/1/23) он сообщал, что всячески стремился предотвратить проведение в жизнь распоряжения от 13 августа «по причине его нежелательных последствий». 1 сентября 1923 года, находясь вместе с министром иностранных дел Чехословакии доктором Эдвардом Бенешем в Италии, Ян Шеба добился его согласия отложить реализацию указанного распоряжения и сразу же сообщил о достигнутой договоренности в Белград. Однако выяснилось, что виза была выдана епископу Вениамину

неделей раньше и он уже покинул Сербию. Ян Шеба не знал об этом, так как был в отпуске<sup>69</sup>.

Перед отъездом из Сербии владыка Вениамин встретился с Патриархом Димитрием. Содержание их беседы в разных источниках передается по-разному. Так архиепископ Савватий в своем письме к Местоблюстителю Константинопольского патриаршего Престола митрополиту Кесарийскому Николаю от 6 октября 1923 года (№ 1398/23) сообщал, что перед отъездом епископ Вениамин «имел... частную беседу со Святейшим Патриархом Сербским Димитрием, который в заключение сказал ему буквально следующее: «Нас запрашивает о Вас Цареградская Патриархия. Ну что ж? Мы напишем, пусть назначают кого хотят <...> Если Вы едете ради Православия, то поезжайте куда и когда хотите»<sup>70</sup>.

Совсем другие сведения содержатся в письме епископа Досифея владыке Горазду от 21 ноября 1923 года:

Я уже писал Вам, дорогой мой брат, что Вениамин уехал от нас против воли нашей Церкви. Наш Патриарх сказал ему в глаза, что он интриган и едет (в Чехословакию. — *В. Б.*), чтобы поддерживать амбиции Константинопольского Патриарха, который настроен против нашей Церкви, а значит, он (епископ Вениамин. — *В. Б.*) совершает поступок недобросовестный. «Идите куда хотите, но то, что Вы делаете, является интриганством», — таковы были последние слова, с которыми отпустил наш Патриарх Вениамина. Все это знал митрополит Антоний, но не захотел ничего сделать для того, чтобы Вениамин остался в монастыре, в котором ему один наш епископ дал братский приют. Когда же он (епископ Вениамин. — *В. Б.*) приехал в Подкарпатскую Русь, то ни он, ни Савватий не боялись говорить неправду, что он прислан из Сербии и что наш Патриарх не имел ничего против его намерений!? Поэтому наш Св. Собор постановил, что Патриарх и наш Синод обязаны публично заявить, что Вениамин и Савватий сказали неправду<sup>71</sup>.

Последующее развитие событий показывает, что Сербская Православная Церковь никогда не признавала законными полномочия епископа Вениамина в Закарпатье.

Поэтому весьма сомнительно, чтобы Патриарх Димитрий, пусть и в частной беседе, дал согласие на его отъезд в Чехословакию. С другой стороны, епископ Досифей представляет ситуацию как прямую ссору владыки Вениамина с Патриархом Димитрием, что тоже, видимо, преувеличение. Так что имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют с полной достоверностью реконструировать содержание беседы владыки Вениамина с Патриархом Димитрием.

### **Пастырская деятельность епископа Вениамина в Закарпатье**

В двадцатых числах августа 1923 года епископ Вениамин получил въездную чехословацкую визу и еще в том же месяце прибыл в Прагу.

В своих воспоминаниях владыка Вениамин говорит, что был знаком с архиепископом Савватием еще в России и характеризует его как человека скромного и чистого<sup>72</sup>.

В первой половине сентября епископ Вениамин вместе с владыкой Савватием отправился в Карпатскую Русь. 14 сентября архиепископ Савватий, епископ Вениамин, протопресвитер Милош Червинка, протодиакон А. Соловьев и иподиакон В. Грузин прибыли в Ужгород. В архиве Министерства образования и народного просвещения ЧСР<sup>73</sup> сохранилось письмо вице-губернатор Подкарпатской Руси, направленное в Прагу 25 сентября (№ 4290/KVG ai 23), в котором содержится описание пастырской поездки делегации Пражской православной общины по Закарпатья. Этот документ представляет для нас несомненный интерес.

Здесь сообщается, что архиепископ Савватий находился в Карпатской Руси с 15 по 24 сентября. За это время вместе с епископом Вениамином они посетили более 20 населенных пунктов Закарпатья, в которых совершали различные богослужения при огромном стечении народа. Так, например, 16 сентября в Вулховицах архиереев встречало более 4 тыс. человек. 21 сентября в Нереснице была отслужена литургия и освящен новый храм в присутствии 7 тыс. человек.

После отъезда архиепископа Савватия в Прагу вице-губернатора посетили протоиерей Евгений Ружичка и игумен Иов, которые попросили направить президенту Чехословацкой республики благодарность от лица 22 населенных пунктов за приезд в Карпатскую Русь архиепископа Савватия. Эти духовные лица в беседе отметили, что за время пастырской поездки архиепископа Савватия по Закарпатью богослужения посетили более 100 тыс. человек. Сам вице-губернатор весьма положительно оценивает результаты деятельности Пражской православной общины и завершает письмо следующими словами:

По этому поводу позволю себе отметить, что только таким способом, то есть путем поддержки Греко-Восточной Церкви на чешской основе, можно достичь консолидации религиозной жизни на Подкарпатской Руси. Настоятельно и решительно предлагаю не разрешать сербскому православному епископу Досифею приезжать на Подкарпатскую Русь, равно как и не поддерживать приезд православных попов, проповедующих русское православие и удаляющих местных обывателей от почтения и лояльности к ЧСР.

Интересны впечатления самого епископа Вениамина от поездки по Закарпатью в сентябре 1923 года. Уже при первой встрече с карпаторосами владыка полюбил этот народ всем сердцем: «Стоило только увидеть первые лица, встретившие нас в храме в селе Л., как тотчас же стало ясно: это — наши родные русские! Будто я не в Европе, а где-либо на Волыни или Полтавщине. Язык их даже ближе к великорусскому, чем теперешний украинский»<sup>74</sup>. Вскоре архиепископ Савватий вернулся в Прагу, а владыка Вениамин остался в Карпатской Руси. Сначала он жил в Ужгороде, затем перебрался в Мукачево<sup>75</sup>.

Паству епископа Вениамина составляли по преимуществу простые крестьяне, не имевшие даже элементарного образования. Впоследствии владыка называл их «детским народом»<sup>76</sup>. Простота карпаторосов нередко делала их легкой добычей для разного рода политических агитаторов. Но в этом простом народе владыка увидел подлинное христианское смирение и именно за это полюбил русинов.

Епископу Вениамину досталась практически нищая паства, привыкшая жить в постоянном унижении и угнетении. «Я видел места, — вспоминал он позже, — где (около Хологова) люди месяцами не ели ржаного хлеба, заменяя его овсяным, даже с соломой. Я видел, какими загнанными они чувствовали себя не только среди мадьяр, но даже среди чехов <...> Решительно почти все места чиновников, вероятно, на 99%, начиная от высших до низших, были заняты чехами. Жандармерия и полиция — чешские. Доктора (фискально-административная часть в селах) — чехи. Железнодорожные служащие — чехи... Чехи... Чехи... Чехи... А “русины” (чехи не хотели называть их “русскими”) несли рабочее и земледельческое тягло как низшее, дикое племя»<sup>77</sup>.

И владыка Вениамин, как истинный пастырь, стал на сторону этого «дикого племени». Как известно, до своего приезда в Закарпатье он занимал различные административные посты и почти не имел возможности заниматься практической пастырской деятельностью, к которой стремился всем сердцем. Теперь ему представилась такая возможность.

Владыка Вениамин постоянно ездил по сельским приходам, где совершал богослужения и, как мог, налаживал церковную жизнь. Президиум политического правления Подкарпатской Руси, пристально следивший за всеми передвижениями русского архиерея, сообщал позже в Совет Министров ЧСР, что епископ Вениамин «в Ужгороде бывает лишь проездом на краткое время»<sup>78</sup>.

Путешествуя по Закарпатья, владыка останавливался на ночлег у простых прихожан в крестьянских хатах, разделяя их скромную трапезу и суровые условия быта. Епископ Вениамин в полной мере приобщился бедности своей паствы, достигая временами почти полной нищеты. Вот что пишет владыка об Иване Гавом, у которого жил в Мукачеве:

Прежде чем предложить свою нищенскую комнатуху для совместной жизни, он решил еще испытать: хватит ли на это сил у меня? Для этого зазвал он меня к себе и сварил один картофель. Хлеба не имел. И этот картофель с солью предложил мне. Я, не подозревая

экзамена, ел вместе с ним. О, в Москве я еще не то видел, я искал бы там картофель в 1918 году. Тогда Иван решил: я выдержу, и пригласил к себе <sup>79</sup>.

Здесь в небольшом домике жил хозяин со своими двумя сыновьями. Все трое были безработными, перебиваясь случайными заработками. Поначалу владыка кормил хозяина за свой счет, но на сыновей денег уже не хватало:

Я скоро дошел до полного нищенства! И деньги, и продукты кончились... Может быть, читателю это покажется сказкой, но это было. И вдруг мне стало вместе и смешно, и отрадно. Смешно потому, что архиерей дожид до такого положения, что и есть нечего, а отрадно от веры в непреложную Божию помощь<sup>80</sup>.

Владыка вспоминал, что не получил от Чехословацких властей за все время своего служения в Закарпатье ни кроны. Жил он на деньги, привезенные еще из Сербии. Кроме того, митрополит Платон прислал ему из Америки «значительную сумму, около двухсот долларов»<sup>81</sup>. При этом доктор А. Ю. Геровский, остававшийся принципиальным противником юрисдикции архиепископа Савватия, распространял слухи, что епископ Вениамин «продался чехам». На самом деле епископ Вениамин порой не имел денег даже на пропитание.

Интересно отметить, что с 1922 года Чешская религиозная православная община в Праге во главе с архиепископом Савватием ежегодно получала денежные дотации от Чехословацкого государства. При этом в отчетах о расходовании средств община всегда указывала, что значительная часть полученных денег выделялась на организацию Церкви в Карпатской Руси и на содержание епископа Вениамина. Так в 1923 году община получила 100 тысяч крон от Чехословацкого правительства и 60 тысяч крон от Гражданского правления Подкарпатской Руси в Ужгороде. Последняя сумма предназначалась исключительно для материальной поддержки закарпатского духовенства<sup>82</sup>. Однако эти средства находились в распоряжении Пражского руководства общины. В жалобе православного духовенства Чехии и Моравии на протопресвитера Милоша Червинку, поданной в Президиум Совета Министров

ЧСР 6 мая 1925 года, говорилось, что ни Синодальный Совет общины, ни собрание ее членов не имели возможности контролировать расход получаемых от государства дотаций. В отношении денег, выданных общине в 1923 году, сообщалось, что самую большую сумму получил сам доктор Милош Червинка (30780 крон). А из 60 тысяч крон, предназначенных для Карпатской Руси, закарпатское духовенство получило лишь одну четвертую часть. Причем, из шестидесяти священников, служивших в то время в Закарпатье, финансовую помощь получило лишь шесть человек. Также указывалось, что некоторая сумма предназначалась и лично владыке Вениамину<sup>83</sup>. Дошли ли эти деньги до епископа Вениамина, нам не известно, но в любом случае речь идет о весьма незначительной сумме.

Знакомство с бытом русинов, привело владыку Вениамина к убеждению о порочности национальной политики Чехословацкого правительства в Закарпатье. Он полагал, что фактическая эксплуатация карпатососсов лишь поддерживает в регионе столь опасные для государства коммунистические настроения:

Среди крестьян и рабочих-карпатососсов я замечал действительно сочувствие коммунизму, как к выходу рабочих из бедственного положения. Об этом я даже написал через губернатора (немца родом) доклад в Совет Министров, указывая, что политика преимущества чехов и загнанное положение русских невольно толкает последних к коммунизму. Губернатор потом прислал мне ответ, что мой доклад был заслушан министрами<sup>84</sup>.

Близкое общение архиерея с простыми крестьянами было столь необычным для Карпатской Руси явлением, что вызывало у государственных органов подозрение. Как это ни забавно звучит, но епископа Вениамина, который, как мы видели, писал в правительство об опасности распространения в регионе коммунистических идей, самого заподозрили в большевистской пропаганде. «Конечно, чешским агентам тайной полиции никак нельзя было понять: как это архиерей живет без средств да еще у нищего? Католические епископы и протестантское духовенство жили сыто и даже роскошно. И у них зародилась

мысль, что я — коммунист, иначе кто же будет иметь общение с бедняками, да еще безработными», — писал владыка Вениамин<sup>85</sup>.

Здесь следует отметить, что подозрения в связях православного движения с коммунистическим подпольем постоянно высказывались в чехословацких правительственных кругах. И именно поэтому местным властям в Закарпатье предписывалось внимательно следить за деятельностью епископа Вениамина. И Политическое правление Подкарпатской Руси регулярно отчитывалось в этом перед Президиумом Совета Министров Чехословакии.

Особо интересен отчет, присланный из Ужгорода в Прагу 13 января 1924 года (№ II-226 pres. ai 24). Здесь сообщалось, что 30 сентября 1923 года епископ Вениамин посетил поселок Новоселица, где намеревался совершить православное богослужение у дверей греко-католического храма. Однако местная жандармерия пригласила владыку в участок и попросила «в интересах сохранения общественного спокойствия и порядка не совершать богослужение у самых дверей греко-католического костела, в котором в то время шла месса». После этого предупреждения епископ Вениамин отошел примерно на 150 шагов от костела и там совершил православное богослужение. При этом он призвал верующих хранить православие и сказал, что «если все они будут православными, [власти] должны будут передать им греко-католический костел». Политическое правление также сообщало, что по сообщению информатора, который, опасаясь «насилия со стороны греко-восточных», просил не называть его имени, среди православных бытует мнение, что «они сами наведут порядок как в России, когда их будет еще больше». Далее говорилось, что по сообщению жандармского участка поселка Ильница, православные граждане, возвратившиеся из русского плена, «распространяют в Подкарпатской Руси коммунизм. Вопрос о том, насколько православное движение в Подкарпатской Руси связано с коммунизмом, исследуется, и об этом будет подан особый отчет». Политическое правление также сообщало, что, несмотря на пристальное наблюдение за епископом Вениамином, не удалось заметить в его поведении чего-либо предосудитель-

ного. В завершение также отмечалось, что большинство православного духовенства в Закарпатье составляют иностранные граждане, прежде всего российские<sup>86</sup>.

### **Полемика о юрисдикции Православной Церкви в Чехословакии**

Несмотря на то, что владыка Вениамин уже приступил к работе по организации церковной жизни в Подкарпатской Руси, посол Чехословакии в Белграде Ян Шеба не перестал отстаивать сербскую юрисдикцию Чехословацкого православия. В сотрудничестве с сербскими церковными кругами он продолжал добиваться от Чехословацкого МИДа пересмотра решения о разрешении въезда в республику епископа Вениамина.

20 октября 1923 года господин Шеба направил в МИД ЧСР письмо (№ 1962/I/23 с пометкой «Секретно»), в котором излагал свое видение путей развития Православной Церкви в Чехословакии. Он напоминал министерству, что фактически с 1920 года Сербская Православная Церковь с согласия Чехословацкого правительства начала работу по организации в республике самостоятельной Православной Церкви. И вмешательство Константинопольского Патриархата внесло в этот процесс лишь смуту. Причем, рукополагая архиепископа Савватия, патриарх Мелетий, по мнению посла, менее всего руководствовался соображениями церковной пользы. Когда отец Савватий подал в Константинополь прошение о рукоположении во епископа, то «Цареградский Патриарх, находясь в конфликте почти со всеми Православными Церквями и с большинством своего Синода, охотно и без надлежащих политических и канонических испытаний удовлетворил эту просьбу, надеясь, что таким образом хоть кого-то вновь привлечет на свою сторону. При этом он не принял во внимание прежние права Карловацкого Патриархата в П<одкарпатской> Р<уси>, которые ныне перешли к Сербской Православной Церкви, не согласовал возможное разделение юрисдикции с Сербской Православной Церковью, ссылаясь при этом на устаревшее 28 правило IV Вселенского Собора о так называемых «варварских терри-

ториях»... С нашей точки зрения, наши [политические] круги не могут допустить, чтобы Константинопольский Патриарх считал П<одкарпатскую> Русь, часть Чехословацкой республики «варварской территорией», и чтобы таким образом эта область была втянута во все низкие<sup>87</sup> внутренние споры Константинопольского Патриархата, и тем самым был развязан спор о компетенции между Церквями Сербской и Константинопольской». Ян Шеба полагал наиболее желательным достичь соединения сторонников архиепископа Савватия и епископа Досифея в одну церковную структуру, но признавал, что сегодня спор зашел слишком далеко, и достичь примирения почти невозможно.

Особо посол говорит о епископе Вениамине. Его приезд в Подкарпатскую Русь существенно усилил в регионе направление архиепископа Савватия и, таким образом, усугубил противостояние. Кроме того, Ян Шеба напоминал, что епископ Вениамин занимал должность Управляющего военным и морским духовенством в армии генерала П. Н. Врангеля. Последнее обстоятельство, по мнению посла, придавало делу особую политическую значимость: «Для министерства не является тайной, что Врангель при помощи студентов, обучающихся в учебных заведениях ЧСР, замышляет более активные акции в нашей республике, и по вполне достоверной информации Федченков, кроме своего церковного задания, должен выполнить миссию и в этом направлении». Поэтому Ян Шеба призывал МИД предотвратить развитие акции Врангеля «в облачении церковного движения». Он предлагал МИДу оказать воздействие на те церковные и государственные учреждения, которые покровительствуют акции епископа Вениамина.

Посол полагал, что до времени дарования полной независимости Православной Церкви в Подкарпатской Руси следует дать возможность действовать здесь исключительно представителям Сербской Церкви, которая «определенно менее опасна своим демократическим духом, нежели Русская Православная Церковь, в особенности ее священники из армии Врангеля, которые тайно проникают к нам под маской церковной акции».

В заключении Ян Шеба указывал и на еще один немаловажный аспект конфликта. «Момент религиозного сближения православия в ЧСР и СХС создавал в 1920-1922 годах мощную опору нашей взаимной политической дружбе <...>, но теперь конфликт нашей церковной политики в П<одкарпатской> Р<уси> с Сербским Патриархатом грозит вызвать здесь в широких народных кругах, равно как и в кругах правительственных, настроение, которое может легко и быстро вылиться в проявления общественного протеста и неприязни, что может оказать весьма неприятное влияние на наши прежние, столь сердечные дружественные контакты»<sup>88</sup>.

Прежде всего следует отметить, что подозрения посла по поводу связи епископа Вениамина с генералом Врангелем оказались безосновательными. В своих воспоминаниях владыка пишет о том, как перед отъездом в Прагу посетил в Сербии митрополита Антония (Храповицкого).

Встретив меня, митрополит Антоний удивился, узнав, что я отказался от дальнейшей работы в Белой Армии и сотрудничества с генералом Врангелем.

— Значит, вы с Врангелем не думали о бонапартизме? — спросил он неожиданно.

— И никогда не думали! — ответил я. Лишь теперь он успокоился от своих подозрений. Простился я особым посланием с духовенством армии. Они равнодушно отнеслись к моему отъезду. Лишь один батюшка написал сочувственное письмо, где, между прочим, спрашивал: «Вы уезжаете от нас. Так неужели Вы, значит, решили, что наше белое движение кончено?»

Разумеется, оно было кончено, и не теперь, а еще в октябре 1920 года, в Крыму...<sup>89</sup>

В июле 1923 года епископ Вениамин также доложил Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви Заграницей, что прежде подачи своего рапорта от 3 июля он встретился с генералом Врангелем, которому сообщил о своем желании отказаться от работы в Белой армии и переехать на пастырское служение в Чехословакию<sup>90</sup>. Таким образом, сам факт приезда владыки Вениамина в Закарпатье означал его окончательный отход от участия в белом движении.

Поэтому для нас более важны не беспочвенные подозрения в связях с Врангелем, а попытка Яна Шебы поместить все дело организации православия в Чехословакии в широкий международный контекст. Действительно, план организации православия в Закарпатье при помощи архиепископа Савватия был поддержан Министерством образования и народного просвещения ЧСР по той причине, что он вполне вписывался во внутривластный курс правительства и соответствовал представлениям Государственного управления культов о конфессиональной политике внутри республики. Министерство стремилось взять православное движение в Карпатской Руси в свои (чешские) руки. При этом не были учтены не только канонические аспекты сложившейся ситуации, что породило юрисдикционный конфликт между Сербским и Константинопольским Патриархатами, но не было уделено должного внимания и контексту внешнеполитическому. Попытка фактического устранения сербского церковного влияния в Подкарпатской Руси внесла осложнения в и без того непростые отношения Чехословацкой республики с Королевством Сербов, Хорватов и Словенцев<sup>91</sup>.

5 ноября МИД ЧСР направил в Белград свой ответ на письмо Яна Шебы<sup>92</sup>. Здесь отмечалось, что въезд епископа Вениамина в республику был разрешен с согласия Министерства образования и народного просвещения ЧСР, «в компетенции которого находится урегулирование культовых отношений в Чехословацкой республике». Мнение сербских церковных кругов, приведенное в письме посла, объяснялось «недружелюбным отношением Сербской Церкви к самостоятельной Чехословацкой Православной Церкви». Далее МИД отмечал, что обвинения в адрес епископа Вениамина не подтверждены никакими конкретными фактами и его деятельность в республике не вызывает опасений. Поэтому МИД «не имеет оснований принимать против него какие-либо меры».

Но посольство и после этого настаивало на своем. 26 ноября из Белграда в МИД ЧСР было направлено еще одно конфиденциальное письмо (№ 2141/I/23)<sup>93</sup>, в котором на двадцати страницах подробно излагалась история спора о церковной юрисдикции в Чехословакии. Посоль-

ство отмечало, что Сербская Церковь посредством своего делегата епископа Досифея предприняла ряд шагов по созданию в Чешских землях и в Карпатской Руси органов церковного самоуправления. При этом владыка Досифей неоднократно заявлял, что его целью является подготовка к созданию в республике полностью независимой (автокефальной) Православной Церкви. Этот процесс постепенно развивался с 1920 года. И вмешательство архиепископа Савватия и доктора Червинки в дело организации Чехословацкой Православной Церкви практически свело на нет все достигнутые на этом пути успехи. «Неразбериха достигла своего пика, когда Савватий направил в Подкарпатскую Русь бывшего главу военного духовенства (*roľnýho superioga*) армии Врангеля Вениамина (Федченкова), который до того времени был беженцем в Сербии, чтобы его (Врангеля. — В. Б.) там представлять. Федченко<в>, который не является епископом, посвященным Константинопольским Патриархатом, представляет на территории, юрисдикционно относящейся к Сербской Православной Церкви, архиепископа, посвященного Константинопольским Патриархом. Даже если не брать во внимание политическое прошлое Федченкова, мы должны иметь в виду, что, по мнению ведущих русских эмигрантов-профессоров церковного права, например профессора Троицкого<sup>94</sup> в Суботице, такой образ действия неканоничен и недопустим».

Посольство полагало, что Чехословацкое правительство должно позволить Сербской Церкви завершить процесс организации православия в республике: «Создание самостоятельной Чехословацкой Церкви и ликвидация влияния Сербской Православной Церкви должны быть достигнуты мирным путем в согласии с Белградом, а не насильственными мерами против Белграда».

Далее в письме подробно излагается внешнеполитический контекст сложившейся конфликтной ситуации. Посольство обращает внимание Чехословацкого МИДа на то, что Сербская Патриархия является в Королевстве СХС одной из наиболее влиятельных общественных сил:

Нельзя забывать, что главным носителем государственного мышления и обладателем власти в Королевстве

СХС является народ сербский, православный. Церковная иерархия в СХС, считаем ли мы это полезным для государства или нет, обладает в государственных делах большой властью. Патриарх имеет в правительстве большое влияние, являясь членом Королевского Совета, он является советником двора, а значит государственным деятелем первого разряда. За Сербской Церковью стоит и ее поддерживает председатель правительства Пашич, который приветствовал и поддержал акцию Досифея... Если же наше правительство займет позицию недружественную по отношению к Сербской Церкви или хотя бы лишь позволит провести некоторые мероприятия, предложенные нашими чиновниками, то это будет означать, что Чехословацкое государство войдет в острый конфликт с этим значительным государственным фактором в Королевстве СХС со всеми отсюда вытекающими последствиями для наших международных отношений.

Но и это еще не все. Назревавший конфликт между Чехословацким правительством и Сербской Православной Церковью существенно усиливал античешские настроения, имевшие место в Королевстве СХС. Последние исходили из опасения экономической гегемонии Чехословакии на хозяйственных рынках Югославии.

Хотя мы в этом и не виноваты, но по причине большого объема нашего импорта в СХС и малого экспорта, нас упрекают в том, что мы экономически эксплуатируем государство СХС, что десятки тысяч наших рабочих, чиновников, мелких предпринимателей, ремесленников, зарабатывающих свой хлеб в Югославии, отнимают его у местных жителей.

Далее посол отмечает, что в Королевстве СХС вызывает беспокойство и отношение Чехословацких властей к тем «югославам», которые пытаются открыть свое дело или получить образование в Чехословакии. Все это дает повод для античешской пропаганды в Югославии. «Учитывает ли кто-нибудь из тех, кто без малейшей дальнорзоркости вносит предложения и выступает против Сербской Православной Церкви, последствия такой борьбы для наших союзнических отношений с Югославией?»

Посольство, хорошо зная ситуацию в Югославии, считало абсолютно недопустимой поддержку Чехословацкими властями каких-либо акций, направленных против Сербской Православной Церкви:

Нет возможности в рамках этого меморандума привести и иные важные факторы, которые ведут к тем же результатам, что и антисербская пропаганда некоторых наших государственных учреждений в Подкарпатской Руси. Посольство со всей серьезностью должно заметить по этому поводу, что предложенная антисербская акция могла бы привести к существенной несогласованности в наших государственных интересах с международной точки зрения, и поэтому вынуждено настаивать на том, чтобы Министерство иностранных дел как решающая инстанция, которая должна оценить весомость международных доводов по сравнению с узкими домашними воззрениями, провело решение о запрещении конфликта с Сербской Православной Церковью и затем научило некоторых представителей противоположного течения необходимой терпеливости для пользы не локальных, а высших государственных интересов.

Совершенно очевидно, что под людьми, лишенными «малейшей дальновзоркости», и «некоторыми государственными учреждениями», которые нуждались в «научении терпеливости», подразумевались чиновники Министерства образования и народного просвещения ЧСР. Важно отметить, что посольство разделяло общую стратегию конфессиональной политики Чехословацкого государства и поддерживало идею скорейшего создания в республике независимой Православной Церкви. Но при этом в Белграде понимали, что на пути к этой цели нужно избежать конфликта с сербской стороной:

Посольство желает трудиться над тем, чтобы прекращение влияния сербского православия было достигнуто, и чтобы зависимость от Сербской Православной Церкви была ликвидирована путем создания автокефальной Чехословацкой Церкви в согласии с Сербской Православной Церковью.

По отношению к деятельности епископа Вениамина в Карпатской Руси говорилось следующее:

Носителями антисербского направления являются епископ Савватий и протопресвитер Червинка, которые были посвящены Константинопольским Патриархом. Учитывая прошлое Червинки и то обстоятельство, что в качестве верховного главы этого направления был приглашен Вениамин Федченков, врангелевский походный епископ, вполне очевидно, что, если и можно говорить о каких-то международных факторах, которые стоят за этим течением, то это были бы лишь Константинопольский Патриарх или старомонархическая Русская Церковь. Ответ на вопрос: что с международной точки зрения в данной ситуации важнее для ближайшего и отдаленного будущего Чехословацкой республики: несуществующая утопическая Россия, как она существует в представлениях Врангеля и его походных кураторов, или стремление к дружбе с уже существующим союзником — Королевством СХС, с которым нас связывает союзнический договор; — вполне ясен и не требует доказательств. Поэтому очевидно, в чью пользу должно принять решение наше государство: в пользу Врангелевского авантюриста Федченкова, за которым никто не стоит, или в пользу мирного решения вопроса в согласии с Сербской Православной Церковью, за которой стоит общественное мнение и правительство Королевства СХС.

Посольство высказывало надежду, что будет принято решение, которое не позволит нестроениям в Закарпатье нанести удар по союзническим отношениям с Югославием.

В конце своего обширного письма посольство предлагало свой вариант преодоления конфликтной ситуации. Во-первых, запретить деятельность епископа Вениамина на территории Чехословакии. И во-вторых, стремиться к тому, «чтобы епископ Савватий заключил соглашение с епископом Гораздом. После их соглашения можно будет посвятить в Белграде третьего епископа, а наличие трех епископов дает возможность создать автокефальную Церковь, против отделения и самостоятельности которой, если они

будут проведены в сотрудничестве с Белградом, здесь не будет никаких возражений».

Мы столь подробно изложили содержание письма Чехословацкого посольства в Белграде по той причине, что изложенные в нем соображения сыграли решающую роль в дальнейшей политике Чехословацкого правительства по отношению к Православной Церкви. Фактически в 1924-1925 годах была предпринята попытка провести в жизнь предложенный посольством план. Но, к сожалению, согласие между архиепископом Савватием и епископом Гораздом так и не было достигнуто.

За исключением обвинений епископа Вениамина в связях с белым движением, информация, содержащаяся в письме Яна Шебы, вполне соответствовала действительности. В сербских церковных кругах поддержка Чехословацким правительством архиепископа Савватия была оценена крайне отрицательно.

20 ноября 1923 года епископ Досифей направил письмо епископу Горазду, в котором описывал отношение Архиерейского Собора к сложившейся в Чехословакии ситуации. Действия Константинопольского Патриарха Мелетия IV были оценены Собором как «небратское, нелояльное и антиславянское деяние. Но если учитывать антиславянское настроение бывшего Патриарха, то нет ничего удивительного в том, что он искал момента, соответствующего его тенденции, но удивительно, что нашлись славяне, которые пошли ему навстречу! <...> Ныне также ясно, что за течением, которое не согласно с нами, стоит правительство Чехословацкой республики. Так что Вы должны принять это во внимание, когда пожелаете бороться за свои права»<sup>95</sup>.

До конца осени 1923 года Чехословацкий МИД, как мы видели, не воспринимал всерьез протесты посольства, расценивая их как инспирированные Сербской Патриархией. МИД не видел оснований вмешиваться в церковную политику Министерства образования, по сути, соглашаясь на негласную поддержку «константинопольского» направления. Однако доводы, приведенные в последнем письме Яна Шебы, заставили более внимательно отнестись к сложившейся ситуации.

На январь 1924 года была намечена поездка министра иностранных дел Чехословакии доктора Эдварда Бенеша в Белград для встречи с министрами иностранных дел стран Малой Антанты. Узнав об этом, епископ Досифей через сербские дипломатические круги попытался добиться того, чтобы проблемы Православной Церкви в Чехословакии были также обсуждены в рамках планируемой встречи. Вот как он сам писал позднее в отчете, направленном в Архиерейский Синод Сербской Православной Церкви:

Когда члены Св. Архиерейского Синода находились в своих епархиях ради празднования Рождественских праздников... должен был приехать в Белград министр иностранных дел Чехословацкой республики г<осподин> доктор Эдвард Бенеш, чтобы обсудить с нашим правительством важные политические вопросы. Зная, что доктор Бенеш играет важную роль в вопросах исповеданий в своем государстве, и помня наши с ним разговоры во время нашего пребывания в Чехословакии, мы сочли необходимым использовать его приезд в Белград... Еще когда доктор Бенеш был в Праге и готовился к поездке в Белград, мы писали нашим представителям в Праге и просили их добиться того, чтобы в программу дискуссий и решений, которые должны были обсуждаться в Белграде, был включен и церковный вопрос. Наше предложение было принято в Праге, и доктор Бенеш отправился в Белград, имея все необходимые сведения для ведения переговоров и о церковных вопросах<sup>96</sup>.

О необходимости обсуждения церковных дел с господином Бенешем епископ Досифей сообщил также Святейшему Патриарху Димитрию и министру исповеданий Королевства СХС Воиславу Яничу.

Готовясь к поездке в Белград Эдвард Бенеш встретился с епископом Гораздом с целью детального ознакомления с положением Православной Церкви в республике. Епископ Досифей сообщал Архиерейскому Синоду, что епископ Горазд имел продолжительную беседу с доктором Бенешем, во время которой изложил министру иностранных дел «действительное состояние Православ-

ной Церкви в Чехословакии и Подкарпатской Руси»<sup>97</sup>. Более того, владыка Горазд предложил министру иностранных дел свой план дальнейшего развития православия в республике. Этот план состоял из трех пунктов:

1. Признать на переходный период, то есть до провозглашения автокефалии, юрисдикцию Сербской Церкви;
2. Удалить епископа Вениамина из Подкарпатской Руси;
3. Создать Чехословацкую Православную Церковь для Чехии, Моравии, Силезии и Словакии и Подкарпатскую Православную Церковь для земель Подкарпатской Руси, но так, чтобы обе Церкви имели общий Синод с целью обеспечения единого управления в интересах государственного единства<sup>98</sup>.

Как мы видим, план, предложенный епископом Гораздом, во многом схож с предложениями посольства Чехословакии в Белграде. На наш взгляд, это объясняется тем, что оба проекта были выработаны в согласии с Сербским Патриархатом.

В январе 1924 года в Белграде состоялась встреча министров иностранных дел стран Малой Антанты (Королевства СХС, Румынии и Чехословакии). После прибытия в Югославию Эдварда Бенеша епископ Досифей получил приглашение приехать в Белград. Владыка прибыл в столицу и здесь встретился с послом Королевства СХС в Праге Любомиром Нешичем, помощником министра иностранных дел Браном Лазаревичем и министром исповеданий Воиславом Яничем. На этих встречах он сообщил названным чиновникам позицию Архиерейского Собора по вопросу миссии Сербской Церкви в Чехословакии.

12 января 1924 года в Белградском отеле «Палас» состоялась встреча доктора Бенеша с Любомиром Нешичем, Воиславом Яничем и епископом Досифеем. С чехословацкой стороны в разговоре принял также участие посол Ян Шеба. Переговоры длились около получаса. Вот как описано содержание достигнутых договоренностей в официальном письме Чехословацкого МИД в адрес Президиума Министерства образования и народного просвещения от 5 апреля 1924 года (№ 30358 ai 1924. Sekce III):

Министр культов Королевства СХС потребовал, чтобы Чехословацкая Православная Церковь не входила в единство с Константинопольским Патриархатом, а заключила договор с Сербским Патриархом. Белградский Патриархат совершит хиротонии остальных чехословацких епископов, сколько их потребуется, чтобы Чехословацкая Православная Церковь стала автокефальной. Министр иностранных дел ЧСР доктор Бенеш выразил согласие и пообещал, что договорится об этом с Министерством внутренних дел и Министерством образования. При этом он подчеркнул, что в ЧСР будет лишь одна единая Православная Церковь<sup>99</sup>.

В рапорте епископа Досифея на имя Архиерейского Синода Сербской Церкви мы находим некоторые дополнительные детали переговоров, проведенных 12 января:

Когда был поднят вопрос об участии нашей Церкви в организации православия в Чехословакии и о претензиях Константинопольского Патриархата, доктор Бенеш сказал, что он лично не изменил своего взгляда на права нашей Церкви, и все, не соответствующее его взглядам, было сделано без его ведома. Теперь он возьмет все в свои руки и будет стремиться к тому, чтобы исправить все сделанные ошибки, насколько это будет в его власти. Он будет стремиться к примирению архиепископа Савватия с епископом Гораздом в духе желания нашего Св. Архиерейского Собора... Доктор Бенеш также добавил, что сам он дружески расположен к епископу Горазду и его очень уважает<sup>100</sup>.

В ходе беседы был также поднят вопрос о епископе Вениамине. Господин Бенеш сказал, что, по его мнению, владыка Вениамин должен покинуть Подкарпатскую Русь<sup>101</sup>.

По сообщениям прессы, в ходе переговоров югославская сторона также дала согласие на создание самостоятельной церковной организации для словацких евангеликов, проживающих в Королевстве СХС<sup>102</sup>.

Указанными договоренностями в значительной мере был предreshен вопрос о дальнейшем пути развития православия в Чехословакии. Одним из прямых следствий состоявшихся переговоров стала резкая перемена в отно-

шении чехословацких властей к деятельности епископа Вениамина.

### **Высылка епископа Вениамина из Чехословакии**

27 марта 1924 года Министерство иностранных дел Чехословакии направило письмо в Гражданское правление Подкарпатской Руси (№ 23.774 ai 1924 sekce II/Am с пометкой «Срочно. Секретно»), в котором, в частности, говорилось:

Принимая во внимание соглашение, состоявшееся на встрече Малой Антанты в Белграде по вопросу организации Чехословацкого православия, Министерство иностранных дел отклоняет просьбу Вениамина Федченко, православного епископа в Ужгороде, о разрешении дальнейшего проживания [в Чехословакии]. Епископ Вениамин будет направлен к архиепископу Савватию в Прагу, с которым он договорится о своем отъезде из ЧСР.

5 апреля 1924 года МИД направил официальное письмо в Министерство образования, в котором также сообщалось о состоявшихся договоренностях и высказывалась следующая просьба:

Министерство иностранных дел просит, чтобы Президиум Министерства образования и народного просвещения обеспечил содействие Государственного управления культов делу организации православия в ЧСР, учитывая указанные результаты Белградских переговоров<sup>103</sup>.

К 1 мая 1924 года Посольство королевства СХС в Белграде подготовило для епископа Вениамина документы для въезда в Югославию (Pas avant Pou. 306/24)<sup>104</sup>. К этому времени также была получена австрийская транзитная виза. 6 мая МИД ЧСР переправил эти документы архиепископу Савватию с просьбой вручить их епископу Вениамину. Министерство также сообщало, что выездную чехословацкую визу владыка Вениамин может получить в полицейском участке в том месте, откуда будет выезжать (в Праге или в Ужгороде). На письме МИД рукой доктора Червинки сделана пометка о том, что полученные

документы переданы епископу Вениамину 7 мая, а на 8 мая назначен его отъезд<sup>105</sup>.

Сам владыка Вениамин так вспоминал об обстоятельствах своего отъезда:

Я получил от чиновника губернатора г. Мукачева приглашение зайти к нему. И он, стесняясь, прочитал мне приказ чешского правительства, который начинался словами: вследствие еднения (соглашения) между сербским и чешским правительствами, мне предлагается оставить пределы Чехословакии<sup>106</sup>...

— Сколько времени я могу пробыть в Мукачеве? — спросил я губернатора.

— 24 часа.

— Я могу выехать и через 2 часа...

Через два часа на вокзале меня провожал друг Иван и еще один милый священник о. К.<sup>107</sup> из русских семинаристов, бывший потом белым офицером. Прекрасная активная личность, большой русский патриот<sup>108</sup>.

В память о своем пребывании в Карпатской Руси владыка подарил храму села Русское (настоятелем здесь служил отец Всеволод Коломацкий) большую древнюю икону Знамения Божией Матери<sup>109</sup>.

Точная дата отъезда епископа Вениамина из Мукачева нам не известна. Надо полагать, что это произошло около 20 апреля 1924 года. Во всяком случае, на Пасху (27 апреля) он уже находился в Праге. В одном из писем к отцу Всеволоду Коломацкому владыка так описывал дальнейшие события: «Пасху я провел возле Праги и в Праге. А через 10 дней после нее меня (полиция) попросила (с подпиской) выехать... Арх. Савватий не ожидал такого поступка со мной со стороны Ч. власти. Но, видя бесполезность борьбы, даже не стал и хлопотать об извинении»<sup>110</sup>. Пасха, как сказано, приходилась на 27 апреля по новому стилю. Стало быть, десятым днем после Пасхи было 7 мая. Действительно, именно в этот день епископу Вениамину были вручены все необходимые для выезда из страны документы. Таким образом, в общей сложности владыка провел в Праге около двух недель. Проживал он в районе Прага-5, в доме № 3 по Майс-

ловой улице. За ним велось пристальное наблюдение. После отъезда владыки из Праги столичное полицейское управление сообщало в Министерство внутренних дел: «За время пребывания в Праге Федченко каких-либо предосудительных связей не имел, никакой деятельностью не занимался и часто встречался лишь с доктором Червинкой, председателем Чешской православной общины в Праге»<sup>111</sup>.

Владыка Вениамин, не зная условий югославско-чехословацкой договоренности, предполагал, что ему будет дана возможность выбрать страну, в которую он хотел бы уехать. Но, как мы видели, вопрос уже был однозначно решен. В день своего отъезда из Праги владыка писал отцу Всеволоду Коломацкому: «Ныне (10 ч. веч.) еду. Просился на Афон. Не получил визы... Просился в Константинополь (а оттуда бы на Афон), тоже не дали. Дали только *в Сербию*, — как предлагали и с самого начала; ибо сербы при соглашении обещали поместить меня куда-нибудь в монастырь. Слава Богу! Хлеб и кров будет!»<sup>112</sup> Владыка также вспоминал, что уже тогда, в 1924 году, высказал желание вернуться в Россию: «Я желал бы попасть теперь на Родину, но чехи тогда были против Советского Союза и не могли хлопотать об этом»<sup>113</sup>.

8 мая в 10 часов 15 минут вечера епископ Вениамин отбыл из Праги поездом по направлению к Вене. Как сообщало Пражское полицейское управление в Министерство внутренних дел, на вокзале его провожали 13 человек, среди которых был и архиепископ Савватий. 9 мая в 3 часа 45 минут утра поезд пересек чехословацко-австрийскую границу<sup>114</sup>. 10 мая Президиум Министерства внутренних дел переправил отчет полицейского управления в МИД и попросил, чтобы представительства ЧСР за границей больше не выдавали епископу Вениамину разрешения на въезд в республику<sup>115</sup>.

«Нерадостное осталось у меня впечатление о чехах. Но добро их русским студентам и профессорам не нужно забывать», — вспоминал позднее митрополит Вениамин<sup>116</sup>.

### **Заключение**

В июне 1924 года епископ Досифей вновь прибыл в Подкарпатскую Русь. Сербская Церковь получила возможность продолжить свою работу по организации церковной жизни в регионе. Владыка Досифей исполнял обязанности делегата Сербской Православной Церкви в Чехословацкии до 1926 года. Его приемниками были сербские епископы Ириней (1927-1928), Серафим (1928-1930) и Иосиф (1931). В 1929 году Министерство образования и народного просвещения ЧСР утвердило Устав Карпаторусской епархии с центром в Мукачеве. Первый постоянный Мукачевский епископ был избран 2 октября 1931 года. Им стал профессор Белградского богословского факультета доктор Дамаскин Грданички. 22 октября выборы были утверждены Министерством образования. Официально епископ Дамаскин вступил в управление епархией 6 декабря 1931 года<sup>117</sup>.

В 1925 году произошли важные перемены в церковной жизни и в Чешских землях. 22 ноября в городе Ческа Тршебова состоялось общее собрание членов Чешской религиозной православной общины, на котором новым духовным руководителем общины был единогласно избран епископ Горазд. Собрание провозгласило, что признает законной каноническую власть Сербской Православной Церкви и отвергает попытки Константинопольского Патриарха подчинить себе чехословацкое православие<sup>118</sup>. 22 декабря 1925 года результаты собрания были утверждены Министерством образования и народного просвещения. После этого 23 февраля 1926 года государственный комиссар изъял делопроизводство, метрики и архив архиепископа Савватия и передал все это в распоряжение новоизбранных органов Чешской религиозной православной общины<sup>119</sup>.

Таким образом, к 1926 году сербская церковная юрисдикция одержала в Чехословакии победу. Но архиепископ Савватий не признал законными указанные решения. Практически не имея поддержки в Чешских землях, он продолжал попытки привлечь на свою сторону православное движение в Закарпатье. Общины, признававшие над

собой каноническую власть архиепископа Савватия, существовали здесь вплоть до начала Второй мировой войны. В государственных архивах в Праге сохранилось множество жалоб, которые направляли в различные министерства сторонники владыки Савватия. Так например, 22 июля 1936 года в МИД ЧСР был подан меморандум, в котором сообщалось, что архиепископу Савватию в Подкарпатской Руси подчиняется 10 общин (7 приходов и 3 монастыря), в которых служит 40 священнослужителей. Общее число верующих, состоящих в этих общинах, оценивалось в 20 тысяч человек. Меморандум подписан 8 священниками и 12 мирянами<sup>120</sup>. Этот документ был переправлен из МИДа в Министерство образования, которое в своем отзыве отмечало, что архиепископ Савватий не имеет никаких юридических оснований носить титул архиепископа Пражского. С точки зрения государства, он является рядовым членом Пражской православной общины. Министерство также отмечало недостоверность содержащейся в меморандуме информации. Реально число последователей владыки Савватия в Подкарпатской Руси, по данным Министерства образования, составляло несколько сотен человек, а не 20 тысяч<sup>121</sup>.

Как мы видели, епископ Вениамин оказался в Закарпатье во время нарастания здесь юрисдикционного конфликта. Однако его деятельность носила сугубо пастырский характер. Он мало вникал в разгоравшиеся споры и, как можно видеть из его воспоминаний, не совсем хорошо понимал всю сложность церковно-политических перипетий, развернувшихся в Чехословакии. Владыка старался добросовестно трудиться на ниве Христовой и в своих письмах к Сербскому Патриарху призывал к примирению и забвению прежних обид<sup>122</sup>. Но реальным плодом его деятельности стало существенное усиление позиций архиепископа Савватия в Закарпатье. Сведения о точном количестве православных общин в Карпатской Руси к моменту высылки владыки Вениамина весьма противоречивы. В отчете отдела образования Гражданского правления Подкарпатской Руси от 15 февраля 1924 года (№ 36-rges. ai 24) сообщалось, что к началу 1924 года в Закарпатье действовало 44 православных комитета, 3 собствен-

но православных храма и 16 костелов, отобранных у греко-католиков. Число верующих оценивалось в 100–120 тыс. человек<sup>123</sup>. Архиепископ Савватий в письме Константинопольскому Патриарху Григорию VII от 24 апреля 1923 года (№ прот. 157/24 – А) сообщал, что в его юрисдикции в Карпатской Руси находится «свыше 56 общин и 50 священников». Каноническую власть Сербской Церкви, по его словам, признавало около 12 общин и 10–11 человек духовенства<sup>124</sup>. Сам владыка Вениамин вспоминал, что за время его непродолжительного служения в Закарпатье число приходов, признающих юрисдикцию Константинополя, увеличилось с 21 до 42, «а сербские 14 так и замерли на этой цифре»<sup>125</sup>. Но в любом случае мы можем говорить о том, что в 1923 — начале 1924 года в Карпатской Руси имело место существенное увеличение количества приходов, подчинявшихся архиепископу Савватию.

Сегодня большинство исследователей отрицательно оценивают вмешательство архиепископа Савватия в церковную жизнь Закарпатья. Его деятельность прямо именуется «савватиевским расколом»<sup>126</sup>. Поэтому и деятельность епископа Вениамина в Чехословакии нельзя оценить однозначно. Ведь силу «савватиевское» направление в Закарпатье получило лишь потому, что у самых его истоков стояла очень плодотворная, хотя и непродолжительная пастырская деятельность епископа Вениамина. И нам остается сожалеть, что искренние христианские стремления столь почитаемого ныне иерарха были фактически сведены на нет неблагоприятными историческими обстоятельствами.

### **Список сокращений**

APCO Archiv pravoslavné církve Olomouc (Архив Православной Церкви в Оломоуце, Чешская республика).

Č. Číslo (чеш. — номер).

MŠANO Ministerstvo školství a národní osvěty (Министерство образования и народного просвещения).

PMR Předsednictvo ministerské rady (Президиум Совета Министров).

SÚA Státní ústřední archiv (Государственный центральный архив, Прага).

АЕУП Архив Епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе, Париж.

Королевство СХС Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев.

ЧСР Чехословацкая республика.

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее даты приводятся по новому стилю.

<sup>2</sup> Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 354.

<sup>3</sup> Подкарпатской, или просто Карпатской Русью, в официальных документах времен первой Чехословацкой республики (1918-1938) именуется территория современной Закарпатской области Украины. Здесь и далее мы употребляем как синонимы термины «Закарпатье», «Подкарпатская Русь» и «Карпатская Русь». Население этой территории традиционно именуется русинами или карпаторосами.

<sup>4</sup> *Gorazd (Pavlik), biskup. Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v Republice Československé. Praha, 1932. S. 5.*

<sup>5</sup> Ашкинази З. Г. Православное движение в Подкарпатской Руси. Ужгород, 1926. С. 23.

<sup>6</sup> Ашкинази З. Г. Указ. соч. С. 31.

<sup>7</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 62615/1923.

<sup>8</sup> Ашкинази З. Г. Указ. соч. С. 28.

<sup>9</sup> *Grigorič V. Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 141.*

<sup>10</sup> Приводится в обратном переводе с чешского по изданию: *Grigorič V. Op. cit. S. 39.*

<sup>11</sup> *Grigorič V. Op. cit. S. 39.*

<sup>12</sup> *Gorazd - Pavlik. Biskup Dositej a církev československá. In: Za pravdou. Roč. III (1923). Č. 41. S. 267–268.*

<sup>13</sup> *Grigorič V. Op. cit. S. 142.*

<sup>14</sup> *Grigorič V. Op. cit. S. 143.*

<sup>15</sup> *Grigorič V. Op. cit. S. 52.*

<sup>16</sup> Бурега В. Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешских Землях в XX веке. В: Церковно-исторический вестник. № 9. М., 2002. С. 159.

<sup>17</sup> Подробнее см.: Бурега В. Указ. соч. С. 158–159.

<sup>18</sup> Письмо из канцелярии президента Чехословакии в Министерство образования ч. Т. 1473/22 от 2 сентября 1922 г. SÚA MŠANO, karton 3909, č. 92978/1922.

<sup>19</sup> Я возлюбил Вас... Архиепископ Пражский Сергей (Королев). Автобиография. Свидетельства современников. Духовное наследие. Сост. А. Окунева. М., 2003. С. 6.

<sup>20</sup> Письмо иеромонаха Боголепа и священника Георгия Кениза митрополиту Антонию (Храповицкому) от 13.09 (31.08) 1922. APCO, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>21</sup> АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>22</sup> SÚA PMR, karton 498, složka «Zpravy o činnosti pravoslavné náboženské obce v Praze (1920–1941)», č. 12290/1133 S – 1922.

<sup>23</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 134854/ 1922.

<sup>24</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 136340/ 1922.

<sup>25</sup> APCO, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>26</sup> Сохранены стилистические особенности оригинала.

<sup>27</sup> APCO, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>28</sup> Письмо Чехословацкого Посольства в Белграде от 8 декабря 1922 г. (č. 1081 pres., с пометкой: «Секретно»). SÚA MŠANO, karton 3907, č. 136340/1922.

<sup>29</sup> Письмо от 14 декабря 1922 г. (č. j. 178814/III – 4 – 22). SÚA MŠANO, karton 3907, č. 136340/ 1922.

<sup>30</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 136340/ 1922.

<sup>31</sup> Письмо от 26 января (8 февраля) 1923 г. (№ протокола 504). Греческий оригинал и чешский пер. см.: APCO, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>32</sup> Декрет о посвящении и назначении Архиепископа Пражского и всей Чехословакии Савватия, данный в Константинополе в марте 1923 г., индикта 6, № 1138. Чешский пер. см. в: *Grigorič V. Pravoslavná církev v Republice československé. Praha, 1926. S. 123–124.* Русский пер.: APCO, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>33</sup> *Grigorič V. Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 66.*

<sup>34</sup> Чешский пер. Томоса см.: *Grigorič V. Pravoslavná církev v Republice československé. Praha, 1926. S. 121–123.*

<sup>35</sup> АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Справка о положении православных церквей в Чехословацкой республике. Без даты. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>38</sup> АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>39</sup> Письмо от 19.03.1923 (№ 286). АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>40</sup> Письмо от 20.03.1923 (№ 288). АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>41</sup> Письмо митр. Евлогия Константинопольскому Патриарху Мелетию от 28 марта 1923 г. (черновик). АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>42</sup> АРСО, složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>43</sup> Указ из Епархиального управления православными русскими церквами в Западной Европе епископу Сергию от 17/30 августа 1923 г. (№ 940). АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>44</sup> См.: *Бурера В.В.* Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии. 1945–1951. В: *Власть и Церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты)*. М., 2003. С. 209–210.

<sup>45</sup> Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Общ. ред. Ю.П.Сенокосова. М., 1995. С. 38–39.

<sup>46</sup> Подробнее см.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 409–410.

<sup>47</sup> Указ из Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей Его Преосвященству, Преосвященнейшему Вениамину, Епископу Севастопольскому, Управляющему военным и морским духовенством Русской Армии. 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>48</sup> АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>49</sup> Указ из Архиерейского Синода... 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>50</sup> АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>51</sup> АРСО. Složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>52</sup> Указ из Архиерейского Синода... 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). АРСО. АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>53</sup> Указ из Архиерейского Синода... 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>54</sup> Протокол и постановление собрания православного духовенства Карпатской Руси, состоявшегося 18 апреля (1 мая) 1923 г. в с. Буштыне. Заверенная копия. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

<sup>55</sup> *Grigorič V.* Op. cit. S. 143.

<sup>56</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 62615/1923.

<sup>57</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 46428/1923.

<sup>58</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 77806/1923.

<sup>59</sup> Письмо А.Ю.Геровского неизвестному лицу в Подкарпатскую Русь от 25 июня (8 июля) 1923 г. АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>60</sup> *Gorazd-Pavlik, episkop v Praze*. Odvodní spis. SÚA, MŠK – osobní spisy, karton 202, Archiepiskop Sawatij – Vrabec, č. 1. 923/1942.

<sup>61</sup> Письмо А.Ю.Геровского неизвестному лицу в Подкарпатскую Русь от 27 июня (11 июля) 1923 г. АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>62</sup> *Ашкинази З. Г.* Указ. соч. С. 28. См. также: *Фотий, еп. Триадицкий*. Роковой шаг по пути к отступлению. О «Всеpravославном конгрессе» в Константинополе (<http://holmogorov.rossia.org/libr/books/Fotij.htm>).

<sup>63</sup> Письмо из Священного Синода Константинопольской Патриархии архиепископу Савватию от 4.10.1923 (№ протокола 4810). АРСО. Složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>64</sup> АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>65</sup> См. письмо посольства ЧСР в Белграде в МИД ЧСР от 20.10.1923 (č. 1962/1/23). SÚA PMR, karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.

<sup>66</sup> Письма протопресвитера Милоша Червинки Яну Шебе от 1 и 19 августа 1923 г. АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>67</sup> АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>68</sup> SÚA PMR, karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.

<sup>69</sup> SÚA PMR, karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.

<sup>70</sup> АРСО. Složka «Patriarchát v Cařihradě».

<sup>71</sup> АРСО. Složka «Česká obec pravoslavná v Praze».

<sup>72</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 352.

<sup>73</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 116591/1923.

<sup>74</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 354.

<sup>75</sup> *Grigorič V.* Op. cit. S. 144.

<sup>76</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 354.

<sup>77</sup> Там же. С. 354–355.

<sup>78</sup> Письмо от 13.01.1924 (č. II-226 pres. ai 24). SÚA PMR, karton 142, svazek 6, č. 284/263 S – 1924.

<sup>79</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 355.

<sup>80</sup> Там же. С. 356.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 76453/1924.

<sup>83</sup> SÚA PMR, karton 498, Složka «Zpravy o činnosti pravoslavné náboženské obce v Praze (1920–1941)», č. 2838/S – 1925.

<sup>84</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 356.

<sup>85</sup> Там же. С. 355–356.

<sup>86</sup> SÚA PMR, karton 142, svazek 6, č. 284/263 S — 1924.

<sup>87</sup> В оригинале: «do všech těch nechutných vnitřních sporů», т.е., букв.: «во все эти пошлые (непристойные, отвратительные) внутренние споры».

<sup>88</sup> SÚA PMR, karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S — 1923.

<sup>89</sup> Вениамин (Федченков), митр. Указ. соч. С. 353.

<sup>90</sup> Указ из Архиерейского Синода... 29 июня (12 июля) 1923 года (№ 184). АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>91</sup> Подробнее о взаимоотношениях двух государств см.: Hradečný P. Politické vztahy Československa a Jugoslávie v letech 1925–1928 v zahraničním i vnitřním kontextu. Praha, 1988.

<sup>92</sup> Письмо из МИД ЧСР в Посольство ЧСР в Белграде от 5.11.1923 (č. 184281/23 pres. II/2). Копия. SÚA PMR, karton 142. Svazek 6. Č. 140/263 S — 1924.

<sup>93</sup> SÚA PMR, karton 142. Svazek 6. Č. 140/263 S — 1924.

<sup>94</sup> Имеется в виду известный канонист профессор С.В.Троицкий.

<sup>95</sup> АРСО. Složka «Česká obec pravoslavná v Praze».

<sup>96</sup> Рапорт еп. Нишского Досифея Святому Архиерейскому Синоду Сербской Православной Церкви от 6 (19) мая 1924 г. (Е. Бр. 20. Секретно). Копия документа предоставлена автору протопресвитером Иосифом Фейсаком (г. Брно, Чешская республика).

<sup>97</sup> Рапорт еп. Нишского Досифея... от 6 (19) мая 1924 г. (Е. Бр. 20. Секретно).

<sup>98</sup> Меморандум православно ориентированных общин Чехословацкой Церкви Министерству образования и народного просвещения ЧСР от 30.06.1924. АРСО. Složka «Česká obec pravoslavná v Praze». Этот документ сохранился также в SÚA MŠANO, karton 3814, složka 47 I a, č. 89212/1924.

<sup>99</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 66685/1925.

<sup>100</sup> Рапорт еп. Нишского Досифея... от 6 (19) мая 1924 г. (Е. Бр. 20. Секретно).

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> Cinek F. K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925. Olomouc, 1926. S. 226–227.

<sup>103</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 66685/1925.

<sup>104</sup> Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 г. (č. 7371 pr.). Копия. SÚA PMR, karton 142, svazek 7, č. 2568/263 S — 1924.

<sup>105</sup> Письмо МИД ЧСР архиепископу Савватию от 6.05.1924

(и. 76.681/III/24 Nmm.). APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>106</sup> Скорее всего, еп. Вениамину было зачитано указанное выше письмо МИД от 27 марта 1924 г. Оно начинается именно такими словами («Vzhledem k ujednání, které se stalo na schůzi Malé Dohody v Bělehradě...»).

<sup>107</sup> Свящ. Всеволод Коломацкий. С 1946 г. — архимандрит Андрей. Был рукоположен в священный сан епископом Вениамином 2 (15) января 1924 г. Известен как строитель храмов в Чехии, Моравии и Закарпатье. См. подробнее: *Scharffová K. Výstavba pravoslavných chrámů v Čechách a na Moravě ve 20. a 30. letech a archimandrita Andrej (Kolomackij). Diplomová práce. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze. Ústav východoevropských studií. 2000. Новак Г., прот., д-р. Неутомимый труженик на ниве Христовой. В: ЖМП. 1979, № 2. С. 49–52; № 3. С. 50–52.*

<sup>108</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 360–361.

<sup>109</sup> Там же. С. 361.

<sup>110</sup> Письмо от 1 июля (17 июня) 1924 г. Личный архив архим. Андрея (Коломацкого) в Румбурке (Чешская республика).

<sup>111</sup> Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 г. (č. 7371 pr.). Копия. SÚA PMR, karton 142, svazek 7, č. 2568/263 S — 1924.

<sup>112</sup> Письмо еп. Вениамина свящ. Всеволоду Коломацкому от 8 мая (26 апреля) 1924 г. Личный архив архим. Андрея (Коломацкого) в Румбурке (Чешская республика).

<sup>113</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 362.

<sup>114</sup> Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 года (č. 7371 pr.). Копия. SÚA PMR, karton 142, svazek 7, č. 2568/263 S — 1924.

<sup>115</sup> Письмо МВД ЧСР в МИД ЧСР от 10 мая 1924 г. (č. 8742). Копия. SÚA PMR, karton 142, svazek 7, č. 2568/263 S — 1924.

<sup>116</sup> *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 362.

<sup>117</sup> *Gorazd (Pavlik), biskup.* Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné... S. 11.

<sup>118</sup> Резолюция, принятая первым общим собранием Чешской религиозной православной общины 22.11.1925. SÚA MŠANO, karton 3908, č. 74538/1927.

<sup>119</sup> *Šuvarský J. Biskup Gorazd. Praha, 1979. S. 174.*

<sup>120</sup> SÚA MŠANO, karton 811, č. 129292/1936.

<sup>121</sup> SÚA MŠANO, karton 811, č. 91885/1936.

<sup>122</sup> См., напр., письмо Сербскому Патриарху Димитрию от 7.11 (25.10) 1923 г. АРСО. Složka «Srbská církev 1922–1925».

<sup>123</sup> SÚA MŠANO, karton 3907, č. 22369/1924.

<sup>124</sup> АРСО. Složka «Patriarchát v Saříhradě».

<sup>125</sup> Вениамин (Федченков), митр. Указ. соч. С. 361.

<sup>126</sup> См.: Фейсак И. Миссионерская деятельность в Чехословакии и Подкарпатской Руси епископа Нишского Досифея: Стипендиатский отчет. Загорск, 1981-1982. Машинопись. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. Т. 2. М., 1994; Гавриил (Кризина), игум. Православная Церковь в Закарпатье (век XX). Киев, 1999.

