
№ 3 (1992)

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

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

Председатель редакционной коллегии —

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

Редактор — Е. А. Карманов

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

Адрес редакции: 113191 Москва, Даниловский вал, 22
ОВЦС, «Церковь и время»

© Журнал «Церковь и время» (кроме статей Г. Федотова и Н. Бердяева)

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Ежеквартальный журнал

№ 3

Отдела внешних церковных сношений

Московского Патриархата

(1992)

Г. П. ФЕДотов

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ

Аскетическое или монашеское призвание является наивысшим стандартом в жизни восточного православия, а также римского католицизма. Никто в древней Руси не сомневался в том, что христианское совершенство достижимо только в ангельской схиме монаха. Типичным святым, канонизованным Церковью, являлся герой-аскет. Тем более удивительно, что в первое столетие после монгольского завоевания Русь не дала почти ни одного святого того типа, который Греческая Церковь называет особым именем *hosiōs* (по-русски — преподобный, «подобный Христу»). Это может удивлять тех, кто считает бесспорным, что политические и социальные катастрофы с необходимостью влекут за собой пробуждение религиозного чувства. Религиозная реакция на катастрофу, конечно, сказалась в русском обществе XV века: церковные проповедники и летописцы видели в ужасах татарского ига наказание Божие за грехи нации. Но так велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что всеобщее огрубение и одичание были естественным следствием. Единственная канонизируемая Церковью в это время форма святости — это святость общественного подвига — княжеская, отчасти святительская. Защита народа христианского от полной гибели отодвинула на второстепенный план другие чисто духовные служения. Было необходимо, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, прежде

К 600-летию со дня кончины преподобного Сергия Радонежского публикуем главу из большого труда Георгия Петровича Федотова (1886—1951) «Русская религиозность» (*George P. Fedotov. The Russian Religious Mind. Vol. II: The Middle Ages, the thirteenth to the fifteenth centuries. Edited, with a foreword, by John Meyendorff. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, MCMLXVI, pp. 195—229*) в переводе ныне покойного Николая Алексеевича Егорова.

чем проснулся духовный голод, уводящий из мира. Эта перемена произошла не ранее начала XIV века.

Новое монашеское подвижничество, которое мы наблюдаем со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от древнерусского¹. Это подвижничество пустынножителей. Все известные нам монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство их пережило Батыев погром или позже было возобновлено подобно Киево-Печерскому, но прекращение идеальной личной святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время, например, в Москве. Но большинство святых этой эпохи уходит из городов в дремучие леса. Каковы были мотивы этого нового направления монашеского пути, мы можем только гадать. Одно из возможных объяснений этого явления заключается в том, что оно отражает трудную и смутную жизнь городов, все еще подверженных разорению от повторяющихся время от времени татарских нашествий. С другой стороны, однако, сам упадок городских монастырей мог толкнуть ревнителей на поиски новых путей, уже указанных в классической традиции пустынножительного монашества Египта и Сирии. В России не было какой-либо «пустыни» в буквальном смысле этого слова, но монахи все же могли уйти от людей и цивилизации: обширные северные леса стали для монахов своеобразной «пустыней». Излюбивши пустыню, эти первопроходцы явили большую отрешенность от мира и его судьбы, чем киевские монахи: в этом, конечно, могло сказаться культурно-общественное потрясение монгольской эпохи. Но, взяв на себя труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они подняли духовную жизнь на новую высоту, еще не достигнутую на Руси. Если и можно говорить о русском мистицизме, то он наиболее проявился именно в эту эпоху.

Главою и учителем нового пустынножительного иночества был, бесспорно, преп. Сергей Радонежский, величайший из святых древней Руси. Большинство святых до и после 1400 года являются его учениками или «собеседниками», то есть испытавшими его духовное влияние. Тем не менее мы должны признать, что новое аскетическое движение пробуждается одновременно в разных местах, а преп. Сергей является как бы его вдохновителем. Предание о четырех северных («заволжских») монастырях возводит их основание к XIII веку или в более далекое прошлое. Из них Спасо-Каменный на Кубенском озере

¹ Неисчерпаемый источник фактической и библиографической информации можно теперь найти в книге *Igor Smolitsch. Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung, und Wesen, 988—1917. Würzburg, 1953*, в основе которой лежит другой труд того же автора: *Das Altrussische Mönchtum 11—16 Jahrhunderts. Würzburg, 1940. (Примечание Иоанна Мейендорфа)*

приобретает в XV веке исключительное значение в качестве школы духовной жизни и митрополии монашеских колоний, наряду с обителями преп. Сергия и преп. Кирилла Белозерского. Но предание, связывающее темное начало монастыря с Белозерским князем Глебом (1260 г.), говорит лишь о том, что выброшенный бурей на остров князь нашел здесь спасавшихся иноков: в нем ничего не сообщается о монастыре или церкви. Дионисий, первый игумен этого монастыря, был поставлен при князе Дмитрии Донском (1359—1389).

Эти северные монастыри оставались для нас неизвестными в течение длительного времени. Но начиная с третьего десятилетия четырнадцатого века мы узнаём имена некоторых святых, изыскавших пустыню одновременно с преп. Сергием или независимо от него. Вероятно около 1316 года преп. Кирилл (один из многих святых, носящих это имя) начал отшельническую жизнь в Каргопольском уезде, где после его смерти на месте его хижин был основан Челмский монастырь. В 1329 году другой преп. Сергей пришел на остров Валаам, что на Ладожском озере, и этот год наиболее вероятно является исторически точной, хотя и спорной, датой основания здесь знаменитого монастыря. Оба эти монастыря возникли на Новгородской земле, не знавшей татарского разорения и разрыва в культурной традиции. Однако образы этих новгородских святых даются чрезвычайно бледно поздним житийным преданием.

Уроженец г. Владимира св. Пахомий († 1384) основал в костромских лесах Нерехтский монастырь. Нижегородский святитель Дионисий основал свой Печерский монастырь в подражание древнему Киевскому, и непосредственное влияние на него преп. Сергия могло сказаться лишь с 1365 года, когда Радонежский игумен приходил в Нижний Новгород с политической миссией от митрополита. Святые Стефан Махрицкий и Дмитрий Прилуцкий были современниками преп. Сергия и его несомненными «собеседниками». Трудно сказать, насколько выбор пустыни в качестве места для основанных ими монастырей обусловлен его прямым влиянием.

Хотя это и было редкостью для четырнадцатого века, тем не менее мы обладаем современным житием преп. Сергия, которое было составлено его учеником Елифанием по прозвищу Премудрый. Епифаний был иноком Троицкой обители при жизни преподобного Сергия и в течение приблизительно 25 лет после его кончины (1392) собирал заметки и материалы для будущего обширного жития. Несмотря на многословие, неумеренное цитирование Священного Писания и «риторическое плетение словес», оно богато фактическим содержанием и вполне надежно. Бесильный в изображении духовной жизни святого, биограф дал точный бытовой портрет, сквозь который проступает внутренний незримый свет. Несмотря на все свои недостатки, Епифаний яв-

ляется искусным писателем, одним из самых лучших в древней Руси. Обширность этого жития была причиной того, что заезжий ученый серб Пахомий мастерски сократил и отредактировал текст Епифания для будущих поколений².

Преп. Сергей родился (прибл. 1314—1320) на земле Ростова, некогда политического центра северо-восточной Руси, который к тому времени утратил свое политическое могущество и всё больше и больше подпадал под влияние Москвы. Сергей (мирское имя Варфоломей) был сыном ростовского боярина Кирилла, который в результате бедствий того времени разорился и утратил свое видное общественное положение. Епифаний подробно описывает эти мрачные события: частые набеги татар; огромную дань, уплачиваемую им; неоднократные поездки в Орду с князем Ростовским; скудные урожаи в результате политических волнений. Но Ростов пострадал более всего, когда начался так называемый период «насилия», то есть когда великое княжество вместе с Ростовом выпало на долю Ивана Даниловича (Калиты) Московского.

«Горе, горе великое князьям (Ростовским), поскольку власть и княжение, состояние и честь отняты у них... Некий правитель, Василий по имени, был послан из Москвы в Ростов, и Мина с ним. И когда они пришли в город Ростов, они подвергли его великому разорению... Немало ростовчан было вынуждено отдать имущество свое москвичам, а взамен получили удары плетью по спинам своим и ушли с пустыми руками».

Видный боярин, бывший посадник Ростовский, был высечен кнутом и повешен за ноги. Незадолго до этих ужасов Кирилл вместе со многими своими согражданами переселился из Ростова в Радонеж, небольшое поселение на земле Московской, которая только что стала удельным княжеством. Новый князь Андрей, младший сын князя Ивана, даровал Радонежу привилегии, чтобы способствовать колонизации; таким образом семья Кирилла, убежав от московского угнетения, нашла убежище на земле Московской. Этот переезд произошел в то время, когда Сергей был еще подростком и, хотя он был ростовчанином по рождению, он стал москвитянином в наиболее восприимчивые

² В центре внимания позднейших критических исследований находилось огромное число различных редакций жития преп. Сергея. См.: В. П. Зубов. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского», в «Трудах Отдела древнерусской литературы», т. IX, М.; Л., 1953, с. 145—158. Некоторые из этих редакций были опубликованы: Н. С. Тихонравовым, — Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892 (1916); архимандритом Леонидом в «Памятниках древней письменности и искусства», № 58, М., 1885; и в «Великих Минеях Четых», т. I, сентябрь, СПб., 1883, 1404—1578. Имеется краткий английский перевод этого жития в: G. P. Fedotov. A Treasury of Russian Spirituality. New York and London, 1950; Harper Torchbook (TB 303), New York, 1965, pp. 54—83. (Иоанн Мейендорф)

годы своей жизни. Это было важно для будущего мировоззрения преп. Сергия, который стал духовным водителем и политическим помощником князя Московского. Его биограф был не столь забывчивым относительно прошлого и проявляет свои сильные антимосковские настроения в обеих своих агиографических работах.

Детство Варфоломея (Сергия) окутано легендами. Некоторые из них являются всего лишь примерами традиционных черт восточной агиографии. Таковой является легенда, повествующая о церковном посте младенца, который не вкушал молоко матери по средам и пятницам или в любое другое время, когда его мать ела мясо (запрещенное для восточных монахов). Но многие подробности Епифаний, очевидно, узнал из семейных преданий, наиболее вероятно — от брата Сергия Стефана и его сына Феодора. Среди этих преданий есть два, наиболее известные из жизни святого, которые имели большое символическое значение.

Одно из них говорит о мистическом посвящении Сергия Пресвятой Троице еще до его рождения. Семейное предание, обогащенное, конечно, евангельскими мотивами (Лк. 1, 41), говорит о том, что когда его мать Мария, беременная им, молилась за Божественной литургией, младенец трижды вскрикивал во время трех наиболее торжественных моментов литургии. Священник, крестивший младенца, предсказывает его будущее, ссылаясь на данное чудо: «И будет он Богоизбранным сосудом, обителью и слугой Пресвятой Троицы». Этот же эпизод доминирует в сознании брата Сергия Стефана, предлагающего освятить их первую лесную церковку во имя Пресвятой Троицы; он же, должно быть, повлиял и на епископа, освятившего ее. Освящение алтаря во имя Пресвятой Троицы было на Руси в тот период редким явлением³; Сергей сделал его почти таким же распространенным, как и посвящение храмов Богородице во всем Московском государстве.

Другим мистическим событием в детстве Варфоломея было чудесное дарование ему способностей к книжному учению. По природе у мальчика не было даже обычных способностей, а также интереса и прилежания к учению. Два его брата, Стефан и Петр, успешно научились книжной премудрости, а «этот юноша... не имел ни прилежания, ни таланта; он отставал от товарищей своих. По этой причине родители часто бранили его, а учитель сурово наказывал». Он испытывал унижение из-за своей неспособности и молился Богу о ниспослании ему дара разума «письмени». Его молитва была услышана чудесным образом, и здесь снова кажется, что в семейное предание вводится библейский мотив. Посланный (как Саул) родителями на по-

³ В XII веке в Пскове уже был собор, посвященный Святой Троице.

иски потерявшихся жеребят, он встречается под дубом странника, пожилого инока, который был «прекрасен святостью и подобен ангелу». На вопрос: «Что ты ищешь, дитя мое?», Варфоломей пожаловался не на пропажу жеребят, а на свою неспособность к учению. После этого старец дал ему кусочек просфоры как «знамение благодати Божией для разумения Священного Писания». В тот день Варфоломей «вдруг усвоил всю книжную премудрость» и «какую бы книгу он ни открыл, он читал ее хорошо».

Чудесная природа этого эпизода является важной, поскольку она подразумевает освящение культуры. Сверхъестественный характер случая с Сергием придает большее значение учености, чем простое восхваление природных дарований св. Феодосия и св. Авраамия Смоленского. В отношении к учености своих святых Древняя Русь удержала оба эти типа позитивного приятия — естественного и сверхъестественного. Она вовсе не знает столь выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры.

Следует учитывать, однако, что ученость преп. Сергия не выходила за рамки простого овладения чтением. Его биограф не говорит о знании им «грамматики» (действительной учености, которую Нестор, справедливо или несправедливо, приписывает св. Феодосию в XII веке). Это различие является характерным не только для личностей, но также и для эпох. В отличие от Феодосия, Сергий не был писателем: не сохранилось ни единой написанной им строчки; вот почему в попытке проанализировать духовный мир преп. Сергия мы целиком зависим от Епифания. В похвале юному Сергию содержится нечто большее, чем простое перечисление христианских добродетелей; в ней дается индивидуальный и последовательный портрет: «кротость, спокойствие, смирение, молчаливость, незлобивость, простота, равная любовь ко всем людям». Спокойствие и молчаливость являются особыми Сергиевыми чертами в данном кенотическом* типе. Очевидно, что Варфоломей был ребенком, любившим одиночество и созерцание. Даже улыбка его была сдержанной и «целомудренной». Он был очень склонным к слезам и любил читать Псалтирь, которую он знал наизусть. При всех пережитых невзгодах его семья была благочестивой.

* Кенотический — от греч. *кёносис* (или *кенозис*): в христианском богословии — уничижение, умаление, самоистощание Христа, согласно сказанному ап. Павлом в Послании к филиппийцам (2, 3—8): «Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других. Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил (экёносен) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». (Ред.)

Стремление к монашеской жизни проснулось у Варфоломея очень рано; в отличие от своих двух братьев он не женился, но тем не менее не желал (в отличие от преп. Феодосия) огорчать своих родителей. Они не возражали против его намерения, но просили отложить осуществление его до их смерти. Вскоре, однако, сами его родители приняли постриг; также поступил и его старший брат Стефан, который к этому времени овдовел. Таким образом, три члена семьи Варфоломея ступили на избранный им путь раньше его. Только после смерти родителей, отдав свою долю наследства третьему брату Петру, Варфоломей смог осуществить желание своего сердца. Но вместо того, чтобы присоединиться к своему брату в его монастыре, Варфоломей убедил его покинуть обитель и идти «на взыскание места пустынного». Влияние «тихого и кроткого» младшего брата на старшего было преобладающим; оба они, по-видимому, мало думали о монашеском уставе. Несколько позднее Варфоломей объяснил свой идеал постригшему его игумену: «Долгое время я стремился жить в пустыне один без кого бы то ни было». Его привлекала не монашеская жизнь как таковая, а полное одиночество.

В традиции древнего монашества (Египет, Сирия) жизнь отшельника или пустытника считалась более совершенной, чем жизнь члена общежительного братства. Но вследствие духовных опасностей уединения оно разрешалось только тем, кто уже приобрел опыт в школе религиозной общины или кто был, по крайней мере, под руководством духовного наставника — старца. В своей юности Варфоломей едва ли обладал знаниями литературы или сведениями об ограничениях, налагаемых на жизнь отшельника. Древняя Русь также не могла предложить ему какой-либо образец для его жизни. Он просто следовал своему внутреннему влечению без какого-либо наставника или авторитетного благословения. Он подверг себя огромному риску, не ведая о нем, и одержал победу.

Братья долго бродили по лесам, прежде чем нашли место по своему вкусу. Это была действительно «пустыня», населенная дикими зверями, хотя и находившаяся всего в 14 верстах от Радонежа, дома их родителей, и в 10 верстах от Хотьковского монастыря, в котором умерли их родители. Братья сразу же приступили к тяжкому труду первопроходцев: они рубили лес и построили не только бревенчатую хижину для своих келий, но также и небольшую часовенку. Русские пустытники не могли представить себе идеального уединения без литургического утешения. Эта часовня была освящена во имя Пресвятой Троицы в воспоминание о чудесном знамении, но поскольку ни один из братьев не был рукоположен, то Божественная литургия совершалась время от времени каким-либо приходящим иереем. Другие службы «пелись» или совершались самими пустытниками.

Можно предположить, что наиболее часто приходил тот самый игумен Митрофан, который постриг Варфоломея и дал ему имя Сергей, под которым он и известен в истории. По подсчетам Епифания, Сергию в то время было всего лишь 23 года.

Несмотря на свою юность, Сергей остался в своей пустыни совершенно один: Стефан не выдержал тягот лесного жития и поступил в один из московских монастырей, где на его долю выпала выдающаяся церковная карьера. В течение нескольких лет Сергей испытал как радости, так и опасности своего возлюбленного уединения. Его биограф весьма красноречив только в отношении опасностей и лишений: «Скудость и нужда во всем; недостает всего... Сонмы бесов... стаи волков, ревущих и воющих, иногда даже медведи». Епифаний не скрывает, что Сергей пугался «как человек», но дикие звери не причиняли ему какого-либо вреда. У Епифания имеется догматическое истолкование власти святого человека над неразумными созданиями: «Не следует удивляться... когда Бог живет в человеке и Святой Дух пребывает в нем, всё послушно ему, как некогда первозданному Адаму до его нарушения божественной заповеди». Это, конечно, *locus classicus* православного учения о мистической жизни, что Епифаний полностью осознаёт. Только восстановление образа первозданного человека в Сергии изображено как уже совершившееся с начала его борьбы.

Более реалистичным и более земным является описание дружбы между пустынником и медведем. Медведь «усвоил привычку всегда приходить к святому и тот, зная о ней, выносил из своей хижины маленькую корочку хлеба и клал ее на пень или колоду... Но когда хлеба не было, то медведь не уходил, а долго ждал, озираясь по сторонам, как безжалостный займодавец, желающий получить свой долг. Если же у святого была только одна корка хлеба, то он был вынужден делить даже ее на две части».

Демоны были хотя и не более опасными, но более устрашающими. Их частые вторжения имели свой целью только запугивание, как и в житиях других русских святых. Пример преп. Антония Египетского⁴ воспроизводится с некоторыми новыми местными деталями. «Когда Сергей вошел однажды ночью в церковь, чтобы петь утреню, стена вдруг разверзлась и вошел сатана с сонмом бесов... Они были в литовских одеждах и колпаках⁵... и угрожали убить его». Они кричали: «Прочь уходи

⁴ *St. Athanasius. Vita S. Antonii*, cap. 9, in Migne, ed., PG, vol. 26, cols. 837—976.

⁵ Литовская одежда в демонических видениях в житиях русских святых появляется с XV века как свидетельство растущего обострения в отношениях между Литвой и Москвой. Перед тем, как стать литовцами, демоны являлись в виде эфиопов, мавров или египтян в греческой агиографии или поляков в агиографии Киевской Руси.

из этого места и не живи здесь более». Эти шумные вторжения и злые угрозы происходили также ночью и в келье Сергия, но они не причиняли ему какого-либо реального вреда. Демонология Епифания является такой же оптимистичной, как и демонология Афанасия в житии св. Антония⁶. «Это привычка диавола и гордыни его: когда он начинает похваляться и угрожать кому-либо, он грозит разрушить землю и иссушить море, но не имеет власти даже над свиньями»⁷.

Как в житии преп. Феодосия, так и других русских святых очевидная цель демонических видений заключалась в том, чтобы отпугнуть аскета с его пути, а не искушать его греховными желаниями. О плотских искушениях мы почти ничего не слышим: мудрая сдержанность или, возможно, сверхпочитание удерживает перо агиографа от описания этих деликатных тем. И тем не менее в случае Сергия — это тоже типично для большинства русских святых — нам сообщается о его физической силе⁸. Несмотря на его созерцательный ум и застенчивость, которые побудили его уйти от человеческого общества, было бы совершенно ложным изображать его в виде истощенного и болезненного юноши, что является западным или романтическим представлением о мистическом характере.

Епифаний не отрицает факта плотских искушений Сергия. Но он упоминает о них осторожно, а пост является, как кажется, единственным аскетическим оружием в борьбе с врагом⁹. Нет указаний на какие-либо искусственные средства добровольного страдания, за исключением поста; не упоминается даже об укусах комаров, которым подвергал себя преп. Феодосий. Подчеркиваются только трудности жизни. У Сергия тяжкий физический труд заменяет собою всю изощренность аскетических приемов. «Труды преп. Сергия» в истинно крестьянском духе глубоко запечатлелись в памяти русского народа и в религиозном искусстве. В сочинении Епифания они представлены главным образом в рамках зарождающегося общежительного жития.

Относительно продолжительности благословенного одиночества Сергия сам Епифаний не может сказать точно («два года, может быть больше или меньше»). Наконец возле пустытника стали собираться монахи. Это, возможно, происходило против его воли: «Он не только не принимал, но и не допускал их». Но безуспешно. Он не смог отпугнуть их трудностями своего образа жизни и в конце концов уступил. «Каждый из них построил для

⁶ Vita S. Antonii, cap. 6, 23—24.

⁷ Намек на Евангелие от Матфея, 8, 31.

⁸ Епифаний говорит: «Он был молод и силен телом... мог делать работу за двоих».

⁹ Вот всё, что Епифаний сообщает об искушениях Сергия: «Диавол возжелал ранить его стрелами похоти, но святой, предусмотрев нападение врага, укрепил и поработил свое тело постом, и посему спасся по благодати Божией».

себя хижину и начали они жить по божественному образу Сергия, стараясь подражать ему по силам своим». Он не был ни их игуменом, ни старшим наставником. Он оказывал на них влияние только своим собственным примером.

Сергий, по-видимому, особенно преуспел в плотническом искусстве или, по крайней мере, любил его. После появления новых братьев он сам построил для них три или четыре кельи, оградил это маленькое поселение изгородью и это кроме его других многочисленных трудов: он должен был рубить дрова, носить воду из источника на холм, вырубать заросли и сажать огород для трапезы, готовить скромную пищу и печь хлеб. И не только это: он даже шил одежду и обувь для братии, хотя еще не существовало общего жития. Каждый монах должен был сам заботиться о себе и своем существовании, что было обычным в большинстве русских монастырей того и более позднего времени. Только Сергий брал на себя больше своей доли физического труда, чтобы облегчить бремя учеников своих.

Очевидно, что в течение дня и даже ночи много времени монахи проводили в храме. В нем братия собирались ежедневно семь раз для совершения утрени, вечерни, часов и других канонических служб. Они не могли совершать лишь Божественную литургию: как и прежде, она совершалась каким-либо приходящим священником или их номинальным игуменом Митрофаном.

После смерти Митрофана братья, число которых к тому времени достигло двенадцати, настояли, чтобы Сергий взял на себя игуменство и принял священство. Их доводы, по крайней мере указанные биографом, являются чисто литургическими: «Мы желаем приходить к тебе на исповедь, видеть тебя совершающим Божественную литургию каждый день и приобщаться из твоих святых рук». Нет вопроса об управлении или дисциплине. Эта община живет и будет жить в полной свободе.

Любая мысль о чинах или различиях была противна Сергию. Он обычно говорил: «Хочу лучше жить по воле других, чем иметь других под своей волей». Относительно игуменства он даже сказал следующее: «Стремление к игуменству есть корень и начало честолюбия». Это было, конечно, более, чем просто жест или проявление хороших церковных манер. Человек, в преклонном возрасте отказавшийся от поста высшего иерарха Руси, не мог обладать каким бы то ни было честолюбием. Он даже осмелился воспротивиться епископу, который пытался принудить его принять сан, вызвав тем самым слова упрека в свой адрес: «Возлюбленный мой, ты достиг всего, но тебе недостает послушания». Еще раз становится очевидным, что кенотическое смирение имеет другие корни по сравнению с монашеской добродетелью послушания.

Наконец Сергий уступил и был рукоположен во пресвитера и поставлен одновременно игуменом, но, за исключением богослужения,

жебных обязанностей, это мало изменило его жизнь. Физические труды Сергия увеличились с ростом его религиозной общины, ибо он хотел исполнить евангельскую заповедь буквально — «быть меньшим из всех и слугой всех»¹⁰. Отношения между игуменом и его монахами, а также экономическое состояние монастыря наилучшим образом характеризуются следующим эпизодом.

Их нищета была такой, что в храме вместо свечей использовались березовые лучины, как в древнерусских крестьянских избах. Скучность провизии усугублялась тем, что игумен запрещал монахам выходить из монастыря и просить милостыню; братья вынуждены были «сидеть и терпеливо ждать милостыни от Бога». Следует помнить, что не было общей трапезной, и каждый монах зависел только от самого себя, включая и игумена.

Однажды Сергей провел без пищи три дня. На четвертый день «он взял топор, пошел к одному из монахов... по имени Даниил и сказал ему: «Слышал я, старче, что ты хочешь пристроить сени к своей келье; позволь мне построить их для тебя, чтобы руки мои не были без дела». «Да,—ответил Даниил,—я весьма озабочен этим, и ожидаю плотника из деревни. А тебе как поручить это дело? Пожалуй запросишь с меня дорого». Сергей: «Я не запрошу слишком много; есть ли у тебя заплесневелый хлеб?». Отец Даниил вынес корзину с заплесневевшими хлебами. Сергей начал работать, выстругивать доски и столбы и трудился до самого вечера. Только когда крыльцо было готово, он начал есть хлеб с водой, ибо не было даже соли. Некоторые из братьев, видя Сергия работающим весь день, восхищались его терпением, но один из них, который сам не ел два дня, подошел к игумену и начал поносить его: «Заплесневелые хлебы! И нам нельзя выходить в мир просить хлеба?... Подчиняясь тебе, мы умираем с голоду. Завтра утром мы уйдем отсюда и никогда не вернемся назад». Сергей усмирил надвигающийся бунт примером христианского терпения. «Уповайте на Бога. Был ли когда-либо уповающий на Бога оставлен?... Вечером слезы — утром радость».

Вера Сергия в Промысл Божий была немедленно подтверждена. Неизвестный благодетель прислал в монастырь целую повозку свежее испеченных хлебов. Неожиданное появление спасителей, анонимность дара и чрезвычайное качество хлеба — «душистого и сладкого как мёд» — делают весь этот эпизод странным и таинственным. Прямо не говорится, что необычные хлебы прибыли непосредственно с небес, но легкий ореол сверхъестественного окружает фактический стержень этой истории.

Вероятно, много раз община спасалась от голода известными и неизвестными благодетелями, но жизнь была трудной и пре-

¹⁰ Парафраз Лк. 22, 26.

исполнена крайней бедностью. Этот период лишений, по подсчетам Епифания, длился примерно пятнадцать лет. После этого в окрестных лесах начали селиться крестьяне, которые выжигали леса, а затем распахивали эту землю под поля и угодья, строили деревни. Это было началом расцвета для Пресвятой Троицы, но и концом для пустынного уединения. «Они без жалости разрушили пустыню» — таково сокрушение аскетически построенного Епифания.

Рост богатства, мирского влияния и даже архитектурная красота новопостроенных храмов не нашли отражения в описаниях Епифания. Его аскетизм был совершенно другого свойства. Вместе с Сергием он возлюбил святую нищету. Она была частью общего кенотического идеала, основанного на смирении Христа. «Во всем и всегда он (Сергий) следовал Учителю своему Господу нашему Иисусу Христу...» — говорится в связи со смирением Сергия. Социальное выражение этого кенотического следования Христу мы видим у Сергия, как и у других типично русских святых, в «худых ризах».

Наш автор посвящает этой увлекательной теме целую главу. От старожилов монастыря он узнаёт, что Сергий никогда не носил рясы из мягкой или цветной ткани (мы узнаём, таким образом, что рясы из цветной материи не были редкостью среди монахов того времени). Ряса его всегда была из домотканой материи, из которой шили себе одежду крестьяне; часто она была ветхой, грязной и пропитанной потом. Однажды в обители нашли кусок материи такого плохого качества, что никто из иноков не захотел взять ее. Сергий взял ее, сшил для себя рясу и носил ее целый год, пока она не распалась от гнилости. Значение этого пристрастия к низшему и худшему, которое столь непривлекательно для современного человека, ясно постигается Епифанием. Сергий делал это «во имя смирения», желая «пробывать в нищенском обличье».

Следующая история иллюстрирует социальный аспект кенотизма Сергия и напоминает аналогичные эпизоды из жизни преп. Феодосия. Это произошло, когда Сергий находился на вершине своей славы, когда монастырь стал центром паломничества и среди его гостей были князья. С другими паломниками в монастырь пришел простодушный крестьянин, чтобы увидеть святого человека. В то время Сергий занимался одной из своих любимых работ: копал землю в огороде. Посетителя попросили подождать, пока игумен не закончит свою работу, но любопытный крестьянин посмотрел сквозь щель в ограде и не мог поверить, что человек в грязных одеждах, работающий в поте лица своего, был знаменитым игуменом. Когда Сергий вышел с огорода, его показали посетителю, но он подумал, что над ним смеются, и разразился негодованием: «Я издалека пришел посмотреть на пророка, а вы показываете мне какого-то нищего

мужика». Братья хотели выдворить дерзкого крестьянина из монастыря, но Сергей, который слышал его слова, остановил их. «Он пал ниц перед ним и приветствовал его с истинной любовью во Христе; благословив крестьянина, он похвалил его за то, что тот правильно рассудил о нем... Если гордые радуются от почестей и восхвалений, то смиренные радуются своему бесчестью и унижению».

Концом этой истории является, конечно, посрамление невежества и торжество истинной иерархии ценностей. Некий князь приходит в монастырь и падает в земном поклоне перед святым, а в это время слуги прогоняют этого крестьянина с его места в трапезной по правую руку от Сергея. Бедняк просит прощения и через несколько лет возвращается к Пресвятой Троице, чтобы принять монашеский постриг.

Высшим актом кенотического смирения Сергея был его отказ от митрополичьей кафедры. К тому времени он был уже в преклонных годах и был известен даже в Греции как один из выдающихся и наиболее достойных личностей в Русской Церкви¹¹. Митрополит Алексей, сам человек весьма преклонных лет, был озабочен назначением своего преемника. Он и князь Димитрий хотели видеть на Московской кафедре русского, а не грека. Алексей пригласил Сергея к себе и в качестве символического предисловия преподал ему золотой наперсный крест с драгоценными камнями. Сергей отверг необычный подарок: «Прости меня, владыко святой, от юности я не был златоносцем, а в старости тем паче желаю жить в нищете». Когда же митрополит поведал преподобному намерение сделать его своим преемником, Сергей «очень опечалился, как бы считая это великим для себя тщеславием». Он решительно отказался. «Прости мне, владыко святой, ты хочешь возложить на меня бремя свыше меры моей, ибо кто я, грешный и худейший паче всех человеков? Нет, ты не найдешь во мне, чего ищешь!». Несмотря на всё свое смирение, он говорит с достоинством и решительностью, защищая свой идеал святого кенозиса: «Владыка святой! Если не хочешь ты отгонять моей нищеты от твоей святыни, то не говори больше об этом моей худости, не позволяй и другим побуждать меня к тому; поверь, что невозможно найти во мне того, чего желаешь ты». Убеждения князя также не привели ни к чему. Сергей оставался «твердым и непреклонным».

Это негативное отношение к чинам и власти даже в церковном мире Сергей проявлял и среди своих учеников. Один из них, его собственный племянник Феодор, сделал в Церкви бле-

¹¹ Ср. адресованные ему письма патриарха и митрополита Киприана, опубликованные А. С. Павловым в Памятниках древнерусского канонического права. «Русская историческая библиотека», т. VI, Петербург, 1880, №№ 20, 21, с. 174—190.

стящую карьеру. Избранный князем игуменом нового монастыря в Москве (Симоновского), он получил от патриарха титул первого на Руси архимандрита и закончил свою жизнь архиепископом Ростовским. Следя за его карьерой, Сергей «много сокрушался о почестях его и славе и непрестанно молился Богу, дабы он смог закончить путь свой, не оступившись».

То, что кенотический идеал, доведенный до его высшей степени, едва ли совместим с качествами правителя, уже испытал на своем опыте преп. Феодосий, игумен первого настоящего Киевского монастыря. Сергей вел себя по отношению к своей пастве как равный или даже как нижестоящий, как слуга всех. Мы уже видели, как свободны были братья даже в выражении своих мятежных чувств. Эта свобода однажды привела к открытому бунту и расколу в монастыре, о чем, с некоторой сдержанностью и смягчением деталей, рассказывается в связи с введением киновийного устава.

В житии мы читаем, что Сергей получил грамоту от Константинопольского патриарха, который, воздав ему похвалу и благословив его, предложил устроить в монастыре «общее житие». Сергей посоветовался с митрополитом Алексием (который, весьма вероятно, был инициатором этой реформы) и только после этого ввел общежительный устав для своей братии. Единственным известным на Руси греческим уставом, применяемым редко и с затруднениями, был Студийский Константинопольский устав. Он и был введен в монастыре Пресвятой Троицы.

На практике это означало прежде всего отмену личной собственности: «Не иметь ничего для себя и не называть ничего своим собственным, но иметь всё сообща». Общее хозяйство требовало умелого управления и было назначено много должностных лиц из монахов. Именно в эти годы после реформы у Сергея появляется привычка обходить по вечерам кельи и слушать, что происходит внутри. Этот обход, а также кроткое увещание по утрам также присутствуют в житии преп. Феодосия. Такое поведение согласовывалось со Студийским уставом.

То, что для проведения реформы потребовалась грамота патриарха, само по себе указывает, что к тому времени киновийное житие и Студийский устав вышли на Руси из употребления. Стремясь выяснить причину затруднений при соблюдении этого устава на Руси, мы осмелимся сделать вывод, что эта причина заключалась не столько в любви к имуществу, сколько в привычке к независимости и в неприятии дисциплины. Летопись, в которой лучше всего сохранился оригинальный текст Епифания, хотя и в сокращенной форме, повествует о том, что после введения этого устава «несогласные с ним тайно покинули монастырь»¹².

¹² Никоновская летопись, ПСРЛ, IV, 225.

Редактор Епифания Пахомий, не объясняя причины недовольства, указывает, что суть его заключалась в «неприязни к старшинству Сѣргия». По его словам, зачинщиком волнений был родной брат Сѣргия Стефан, который возвратился в Пресвятую Троицу из московского монастыря. Мы узнаём, что он даже привел с собой в качестве послушника своего младшего сына. По незначительному поводу относительно богослужебного или уставного недоразумения он начал громко проявлять недовольство в храме: «Кто здесь игумен? Не я ли сидел на его месте прежде?». «Говорил он еще и другое, о чем говорить не подобает».

Реакция Сѣргия была удивительной и характерной для него. Он ничего не сказал, но на следующее утро тайно покинул монастырь и ушел за несколько верст к своему другу игумену Махрищскому. Найдя уединенное место на реке Киржач, Сѣргий поселился там. Некоторое время спустя иноки из Троицкого монастыря, верные Сѣргию, собрались вокруг него, и был воздвигнут новый монастырь с благословения митрополита Алексия. Когда оппозиция начала ослабевать, члены ее при посредничестве того же Алексия добились возвращения игумена. Примирение описано чрезвычайно красочно. Его духовные сыновья целовали его руки и ноги. «А что же отец? Он также возрадовался духом, видя вокруг себя собравшихся чад своих».

Этот и другие эпизоды могут создать не слишком благоприятное впечатление о религиозной и нравственной жизни в монастыре Пресвятой Троицы. Но, с другой стороны, мы знаем об истинных учениках Сѣргия, жития которых были примерами святости. Не менее одиннадцати из них были канонизованы. Как и в случае Киевского монастыря, вместо общего уровня мы видим скорее крайности. Лучшие из братьев обрели в Сѣргии великого духовного руководителя и развили свои личности и свои способности. Наиболее слабые, а их, возможно, было большинство, не сдерживали себя уставом хорошо организованной общины. Эта картина является типичной для большинства русских социальных институтов.

Еще при жизни преп. Сѣргия некоторые из его учеников были назначены игуменами новых монастырей в Москве и в близлежащих городах. Свято-Троицкая обитель становится центром монашеского влияния, простирающегося на обширную территорию. Как можно догадаться, это исходило не от кенотического игумена. Инициаторами были митрополит Алексий, друг и покровитель Сѣргия, и князья московской династии, которые использовали Свято-Троицкий монастырь в качестве источника для своих новых монастырских общин. Сѣргий давал свое благословение, иногда не без тревожных раздумий, как было в случае с Феодором. Своих лучших учеников и наиболее верных его духу он удерживал возле себя.

Кенотизм Сергия, как и кенотизм Феодосия, был неотделим от благотворительности. В случае Сергия она, однако, не была сама собой разумеющейся: созерцательный любитель уединения мог легко отделить себя и свой монастырь от мира. Примечательно, что Сергий не сделал этого. Признав однажды свою неудачу в сохранении священного уединения, он открыл свое сердце страдающему человечеству. По Епифанию, Сергий выбрал в качестве своих духовных наставников великих восточных аскетов, «иже во плоти жиша ангельской жизнью»: Антония Великого и великого Евфимия, Савву Освященного, Пахомия ангеловидного и Феодосия Общежителя. Перечисляя их добродетели, автор заканчивает следующими характеристиками: «обильные предстатели недостаточествующим, кормители нищих, неистощаемое сокровище вдовам и сиротам». Если этот коллективный портрет кажется несоответствующим великим монахам Востока, то он тем более важен для русского аскетического идеала и для самого Сергия. После принятия Студийского устава он заповедал, чтобы бедным и странникам давали приют и пищу, а нуждающимся давали милостыню, хотя это вовсе не соответствовало Студийскому уставу и могло повлечь за собой приток в монастырь толп людей. Но даже на смертном одре Сергий напоминал своим ученикам об их обязанностях словами апостола Павла: «Страннолюбия не забывайте». С осуществлением этой обязанности он пророчески связал будущее процветание своей обители.

Те же самые тенденции различимы и в описаниях чудес святого. Они немногочисленны и не устрашающие. Сергий не был профессиональным исцелителем. Обладая огромными духовными дарами, например даром ясновидения, и выдающейся силой молитвы, он из смирения уклонялся от проявления своей силы. История о «воскрешении» ребенка является весьма показательной в этом отношении. Отец с больным мальчиком отправился в монастырь, чтобы Сергий помолился за него. В конце их пути ребенок умер или, по крайней мере, так показалось отцу. Опечаленный отец пошел делать гроб, а Сергий, пожалевший отца, взял ребенка к себе в келью и молился за него. Когда отец вернулся, то нашел своего ребенка живым, а Сергий обратился к нему в тоне доброго упрека: «Зачем беспокоишься попусту, человек? Смотри, отрок твой не умер, он живой». Отец уверовал в чудо, но Сергий пытался разубедить его: «Прельстился еси, человеке, и не ведаешь, что глаголешь: отрок твой изнемог в пути от стужи, а теперь в тепле кельи отошел, а тебе мнится, что воскрес. Прежде общего воскресения не можно ожити никомуже».

Одно из чудес Сергия имеет, как кажется, наказующий характер, но при более внимательном рассмотрении оно проявляет себя скорее как действие любви, а не осуждения, или, по край-

ней мере, осуждение ставится на службу милосердию. Это обычный случай защиты прав бедных. Один богач обидел своего соседа, бедного крестьянина, «как обычно сильные обижают бедных». Он отнял у крестьянина его борова, не заплатив ему, и заколол его. Бедняк пришел к Сергию с жалобой, и игумен вызвал обидчика на свой духовный суд. «Сын мой, — сказал он, — поскольку ты веришь, что Бог существует... Он Отец бедных, сирот и вдов, готовый к отмщению за них; и страшно впасть в руки Бога живого...». Объятый ужасом богач пообещал возместить бедняку убыток, но, вернувшись домой, пожалел о своей щедрости и не сдержал своего слова. Тогда пришло наказание, но весьма мягкое. Мясо борова вдруг протухло и всё наполнилось червями. Даже собаки не стали есть его.

Подобно большинству русских кенотических святых, Сергей изменял свою обычную кротость только по отношению к сильным мира сего. Можно различить скрытую демократическую тенденцию в изображении его учениками исцеления «одержимого» вельможи. Его привели в монастырь в цепях, он дико свирепствовал, а при виде креста Сергия «громко закричал и упал в грязь». Эта унижительная деталь сцены экзорцизма не содержит ничего примечательного, кроме высокого положения одержимого.

До сих пор мы наблюдали в Сергии большей частью традиционные черты русского кенотизма. В нем ярко отразился пример Феодосия, только в более утонченном и одухотворенном виде. Но в этом древнем образе русского святого можно различить некоторые новые черты. Для духовной жизни Феодосия характерны простота и открытость. «Простота без пестроты» Сергия подводит к грани таинственной глубины, поведать о которой бессилён его биограф, но которая говорит о себе еще неслышанными на Руси видениями. Древние русские святые чаще имели видения темных сил, которые не щадили и преп. Сергия. Но только с Сергием говорили горные силы — на языке огня и света. К этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого — те, которые составляли мистическую группу вокруг него: Симон, Исаакий и Михей. Однажды, когда Сергей совершал литургию в сослужении двух священников, Исаакий и другой ученик увидели сослужащего ему четвертого светоносного мужа в блистающих ризах. На настойчивые вопросы учеников Сергей открывает свою тайну: «О, чада любимые, если Господь Бог вам открыл, то могу ли я сие утаить? Кого видели — ангел Господень есть, и не только ныне, но и всегда по благодати Божией аз недостойный сослужу с ним; вы же никому не ведайте о сем, дондеже аз есмь в жизни сей». Тот же Исаакий просил благословения Сергия на вечное молчание. И когда учитель благословлял его, он увидел «великий пламень, исходивший от руки его, и окруживший всего Исаакия». Другой ученик,

Симон, рассказывал: «Когда святой служил, то видел я огонь, ходящий по жертвеннику, окружающий алтарь и святую трапезу; и когда святой хотел причаститься, тогда божественный огонь свился как некая плащаница и вошел в святой потир, и так святой причастился».

Два видения относятся к самому Сергию, хотя и в них участвуют его мистически настроенные ученики. Однажды ночью, помолившись за братию монастыря, игумен услышал голос, называющий его по имени: «Сергий!». Открыв окно, он увидел необычайный свет в небе и множество «зело красных птиц», слетевшихся над его монастырем. Небесный голос дал ему обетование: «Как видел птицы сия, так и стадо учеников твоих умножится . . . если восхотят идти по стопам твоим».

С той же самой заботой святого об учениках его связано и другое видение Сергия, исключительное по значению. Преп. Сергий первым из русских святых имел видение Богородицы. Вот как оно описано у Епифания.

Однажды блаженный отец молился по обычному своему правилу перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, он присел немного отдохнуть и сказал ученику своему Михею: «Чадо, трезвись и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам». И тотчас послышался голос: «Се, Пречистая грядет». Святой же, услышав это, заторопился из кельи в сени. И вот великий свет, ярче солнечного, осиял святого, и видит он Пречистую с двумя апостолами — Петром и Иоанном, блистающих неизреченной светлостью. И как только увидел их святой, пал ниц, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: «Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках, о которых ты молишься, и об обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем изобилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоём к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабдевая и покрывая ее». И сказав сие, стала невидима . . . Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу придя в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, словно мертвого, и поднял его. Михей бросился в ноги старцу, говоря: «Поведай мне, отче, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился с плотью из-за блистающего видения». Святой радовался душою и лицо его цвело от этой радости, но ничего не мог ответить, кроме одного: «Потерпи, чадо, ибо и во мне дух мой трепещет от чудного видения». Потом он сказал ученику своему: «Чадо, позови мне Исаака и Симона». И когда они пришли, он рассказал им всё по порядку.

Конечно, эти видения преп. Сергия и его учеников не могут быть доказаны как исторические факты в их деталях. С другой

стороны, их невозможно отвергнуть, как просто легенды. Для двух из них, связанных с литургическими таинствами, имеются аналогии в житии Евфимия Великого. Но и тут не представляется возможным говорить о простом литературном заимствовании. Слишком тесно они связаны с другими видениями этой группы. Почти несомненно, что предание о них сохранено мистической троицей учеников преподобного — Исаакием, Михеем и Симоном. Если Исаакий и Михей своей кончиной упредили преп. Сергия и были связаны обещанием молчания до его смерти, то от Симона Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неизвестными для остальных монахов. Существенный факт заключается в том, что до преп. Сергия видения такого рода были неизвестны в русской агиографии.

Допустимо, следовательно, рассматривать эти видения в свете влечения преп. Сергия к пустыне, которое, при отсутствии аскетической суровости, объяснимо лишь созерцательным складом ума, и в свете посвящения всей его жизни Пресвятой Троице, Которая в бедной в богословском отношении Руси ни до Сергия, ни после него не была предметом умозрения. И мы с необходимостью приходим к выводу о том, что в лице преп. Сергия мы имеем первого русского святого, которого можем назвать мистиком в православном смысле этого слова, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающейся подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас. Видения суть лишь знаки, отмечающие неизвестное.

Что же касается свидетельства этих видений, то вполне позволительно указать на родственность духовной жизни преп. Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке. Это известное движение исихастов, практиков «умного делания» или «умной молитвы», возрожденное св. Григорием Синаитом в середине XIV века и широко распространившееся по всему греческому и славянскому миру. Св. Григорий Палама, архиепископ Солунский, Тырновский патриарх Евфимий, ряд патриархов Константинопольских были его приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась с учением о Фаворском свете и божественных энергиях.

С середины и особенно с конца четырнадцатого века возобновляется сильное греческое и южно-славянское влияние на северную Русь. При жизни преп. Сергия в одном из ростовских монастырей преп. Стефан Пермский изучал греческие рукописи. В том же веке русские книжники сделали новые переводы Евангелия¹³. Сам преп. Сергей принимал у себя в обители греческого епископа и получал грамоты от Константинопольского

¹³ Ср.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси 14—17 веков. Петербург, 1903, с. 4, 26—31.

патриарха. Одним из учеников преп. Сергия был тезоименный ему Сергей Нуромский, который, по преданию, пришел с Афонской горы; и есть все основания отождествлять ученика преп. Сергия Радонежского Афанасия, Серпуховского игумена, с тем Афанасием Русином, который списал на Афоне в 1431 году «под крылием св. Григория Паламы» сборник житий для русского монастыря Пресвятой Троицы. В библиотеке Троицкой лавры хранились древнейшие славянские списки Григория Синаита XIV и XV веков¹⁴. В XV веке там же были списаны и сочинения греческого мистика Симеона Нового Богослова. Всё это еще не устанавливает прямых влияний Греции на религиозность преп. Сергия, но пути духовных влияний таинственны и не исчерпываются прямым учительством или подражанием. Поразительны не раз встречающиеся в истории соответствия: одновременно и, по-видимому, независимо возникающие в разных частях земного шара духовные и культурные течения, созвучные друг другу. В свете мистической традиции, которая утверждает среди учеников преп. Сергия, его собственный мистический опыт, озаряемый для нас только видениями (можно сопоставлять светносные видения Сергия с Фаворским светом исихастов), приобретает для нас большую определенность.

От мистики до политики огромный шаг, особенно в Восточном мире. Но преп. Сергей в России сделал его, как сделал Бернард Клервоский и многие средневековые святые Запада. Справедливо полагать, что этот шаг был нелегким для любителя пустыни, для которого даже кинувийное житие в стенах монастыря было обременительным. Как и в случае с игуменством, благотворительность в форме патриотизма должно быть была тем нравственным соблазном, который увлек пустынника в сферу национальной политики. Вмешательство преп. Сергия в судьбу молодого государства Московского было, конечно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтит в преп. Сергии своего небесного покровителя. В сознании московских людей XVI века он занял место рядом с Борисом и Глебом — национальными заступниками Руси. Истолкование политической деятельности преп. Сергия ставит большую проблему относительно ее мотивов и ее религиозной ценности. На эту проблему большинство православных в России не обращало внимания вследствие их неискоренимой неспособности разделить религиозные и национальные интересы. Предельно придерживаясь этой тенденции, современные советские ученые включают преп. Сергия в свой список национальных героев, превращая его в политического наставника князя Московского. Заслужил ли Сергей такую порочащую его реабилитацию?

¹⁴ Там же, с. 15—16.

Пытаясь сделать оценку, мы исходили из убеждения, что целостность нравственного характера Сергия подтверждается всеми историческими источниками. С другой стороны, однако, следует принимать во внимание современный мир Сергия, столь отличавшийся от позднего Московского государства и обладавший совершенно другими политическими стандартами. Эти стандарты древнего феодального закона были попорчены Московскими князьями в их борьбе за власть. Безнравственность их политики осуждалась по всей Руси, за исключением, возможно, внутри самого Московского княжества. Летописец, повествуя о московской крепости Кремле, перестроенном в 1367 году, делает следующее замечание: «Уверенные в силе, они (Московские князья) начали подчинять воле своей русских князей и злобно мстить не подчинившимся им»¹⁵. Князь Московский был настолько непопулярным и изолированным на Руси, что в момент величайшей национальной опасности он один со своими вассальными князьями стоял на Куликовском поле брани.

В этом национальном конфликте Сергей, несомненно, находился на стороне Москвы. Князья из рода Калиты посещали его в Троице. Сам он часто оставлял монастырь и совершал поездки в Москву. Он был крестным отцом сыновей князя Дмитрия Донского и выполнял некоторые политические поручения. О его политической деятельности сообщается только в летописях; его биографы хранят по этому вопросу полное молчание.

Одно из этих поручений полностью оправдано в нравственном отношении, поскольку оно было актом миротворчества. Сергей был послан к Рязанскому князю Олегу, старому и могущественному врагу Москвы, и «своими мягкими словами и незатейливыми речами» склонил его заключить «вечный мир» с Дмитрием¹⁶.

Другой случай политического вмешательства Сергия не так-то легко оценить. Это была миссия Сергия в Нижний Новгород в 1365 году. Нижегородское княжество на короткое время стало опасным соперником Москвы в борьбе за титул и власть великого князя. Его древней столицей был Суздаль, один из самых древних городов России. Но Нижний Новгород был новым, растущим и процветающим центром. Два брата — старший Дмитрий и младший Борис соответственно владели Суздалем и Нижним. Дмитрию (не следует путать с его соперником в Москве) удалось получить от хана Золотой Орды ярлык на великое княжение. Но когда он вернулся из Орды с этим титулом, то столкнулся с новой ситуацией. Дмитрий Московский, который был сильнее войском, пренебрег решением хана и угрозой

¹⁵ Рогожский летописец, ок. 1367 г.

¹⁶ Симоновская летопись и Рогожск. летописец, ок. 1385 г.

принудил князя Суздальского к отречению. Более того, Димитрий Московский отнял у своего соперника Суздаль и в качестве компенсации дал ему Нижний Новгород, удел его брата, а тот должен был довольствоваться еще меньшим городом. В то же самое время митрополит Алексей поспешил дополнить этот политический акт грабежа соответствующей церковной акцией: он «отделил» от Суздальского епископа Нижний Новгород и Городец, присоединив их к своей собственной епархии. Оставалось только убедить князя Бориса Нижегородского уступить свой город своему старшему брату. Но он отказался сделать это. Игумен Сергей был послан в качестве «посланника» к князю Борису, «призывая его в Москву». В Москве уже стало обычаем заточать в темницу князей, ранее совершенно независимых от московской власти, которые были наивными и попадались в эту ловушку. Не было ничего удивительного в том, что Борис «не подчинился и не отправился в Москву». Тогда Сергей «по приказу Алексея и великого князя Димитрия затворил все церкви в Нижнем Новгороде». Закрывание церквей соответствовало интердикту, весьма распространенному на Западе, но оно не имело основания в восточном каноническом праве. Эта мера применялась, однако, в четырнадцатом веке митрополитами Московскими в их борьбе с архиепископом Великого Новгорода, но без успеха и без народной поддержки. Даже имя Сергея не оказало большого влияния. Князь Московский вынужден был послать войска в помощь Димитрию Суздальскому, и только тогда, под угрозой военного поражения, Борис уступил свой город.

Такова история, повествуемая летописцами, даже московского происхождения и промосковских настроений¹⁷. Вряд ли она является поучительной. Дело заключалось если и не в прямом акте агрессии и несправедливости, то по крайней мере в сомнительном в нравственном и юридическом смысле намерении. Церковная поддержка этой агрессии стала скандалом для нации. Интердикт был канонически незаконным. И, наконец, он просто не имел никакого успеха. Таким образом, миссия Сергея была очевидной ошибкой и потерпела неудачу. Неудивительно, что Епифаний в своем житии не упоминает об этом эпизоде и о миссии Сергея к князю Олегу.

Ключ к объяснению данной ситуации содержится в упоминании в Никоновской летописи об Алексии. Сергей действовал в качестве посланника своего епископа, который, следовательно, несет ответственность за эту акцию. Конечно, послушание святого игумена своему священноначальнику не было безграничным, как мы можем видеть в случае его отказа от сана митро-

¹⁷ Софийская, Воскресенская, Никоновская и Рогожская летописи (ок. 1363) дают имена двух посланников Алексея, но не упоминают имени Сергея.

полита. Но Сергей мог также полагать, что в этой миссии он действует как миротворец, стараясь примирить Бориса с его братом¹⁸. Мы предпочитаем отнести эту неудачную акцию Сергия на счет его политической наивности, а не делать его сознательным пособником политического макиавеллизма.

С другой стороны, как летописи, так и жития повествуют о роли Сергия в Куликовской битве, этой первой успешной попытке русских оказать сопротивление татарам (1380). Их повествования согласуются во всех основных деталях. Перед битвой, когда Мамай, татарский военачальник, со своим войском двигался к Москве, князь Димитрий отправился в монастырь Пресвятой Троицы, дабы испросить благословения у игумена Сергия. Сергей благословил его и ободрил, предсказав ему победу. Вот слова Сергия в редакции Епифания: «Подобает тебе, господин мой, взять на себя попечение о стаде христианском, вверенном тебе Богом: иди против безбожных и с помощью Божией ты победишь и вернешься в землю родную с великой победой». Епифаний добавляет, что во время похода, когда русских воинов объял внезапный страх перед встречей с врагом, к князю прибыл гонец от Сергия с ободряющими словами: «Без всякого сомнения, господин, с дерзновением пойдешь против свирепства их, не ужасайтесь, всяко поможет тебе Бог».

В этом эпизоде Епифаний всячески подчеркивает пророческий дар Сергия. В течение всей кровавой Куликовской битвы, Сергей, молясь за победу, рассказывает братии все перипетии боя, называя даже имена павших героев.

Повествование, включенное в Никоновскую летопись, отличается от Епифаниева некоторыми интересными деталями. Перед благословением князя Сергей старается предотвратить военное столкновение и открытое восстание против хана актами смирения и послушания: «Умиrotвори нечестивого Мамайа подарками и почестями, дабы Бог, видя твое смирение, мог возвысить тебя и усмирить его необузданную ярость и гордыню». Он (князь) сказал: «Так я и поступил с ним, отец мой, но он еще более разжигается великой гордыней!». И святой сказал: «Если уж суждено так, то ожидает его окончательная гибель, а ты возымеешь помощь, благодать и славу от Господа Бога нашего, Его Пречистой Матери и святых Его»¹⁹.

По словам той же летописи такой же осторожный совет с указанием на христианское смирение дал князю Димитрию новый митрополит Киприан. Следует помнить, что татарский хан был законным монархом Руси, назывался царем во всех источниках тех времен и Церковь молилась за него во время всех богослужений. В случае с Мамаем, однако, нарушение верности

¹⁸ Этот мотив приводится в Воскресенской и Софийской летописях.

¹⁹ Никоновская летопись, 1380.

могло быть оправдано незаконным характером его власти: Мамай был не ханом, а «темником» (полководцем).

Второе дополнение к житию, содержащееся в данной летописи, касается двух иноков Троицкой обители, которые принимали непосредственное участие в битве. Нам сообщается о том, что по просьбе Дмитрия Сергий позволил двум монахам Пересвету и Ослябе идти вместе с ним; один из них (а может быть и оба) погиб на поле брани. Непонятно, участвовали ли они в битве в качестве воинов. С другой стороны, по словам Никоновской летописи, Сергий «вручил им вместо тленного оружия нетленное» — крест Христов, вышитый на их схимах, и повелел возложить его на главы их вместо шлемов и «сражаться храбро вместе с Христом против врагов Его». Это подразумевает, что их сражение было духовным и они исполняли в походе роль полковых священников. Однако в той же самой летописи в другом отрывке объясняется выбор Пересвета и Осляби: «Ибо знали они воинское ремесло, кроме того они обладали огромной силой, отвагой и смелостью». В этой же летописи повествуется о единоборстве между Пересветом и татарским богатырем, в котором оба погибли. Это означает, конечно, что в руках у монахов были настоящие мечи. Последняя версия воспреобладала в позднейшие времена и остается очень популярной в России и в наше время. Она использовалась как мощная поддержка тенденции к освящению войны и стиранию разграничительной черты между церковными канонами и государственными законами. По канонам Восточной Церкви, участие в войне монахов и белого духовенства является недопустимым, а русские и греческие полемисты упрекали латынян за их терпимое отношение к воинской деятельности духовенства²⁰. Некоторые русские исповедники древности даже налагали епитимию на мирян, убивавших на войне своих врагов²¹. Пересвет и Ослябя нарушили эту традицию и предзнаменовали новую эру, когда великие монастыри Московского государства стали государственными крепостями и вписали многие славные страницы в русские военные хроники.

Религиозная потеря очевидна. Неясно, какая роль в нарушении этой традиции отводится Сергию, как и в случае его дипломатических миссий. Его политическая деятельность резко контрастирует с его кенотической личностью. Он, возможно, действовал вопреки своим религиозным идеалам, продиктованным его призванием, и отдал предпочтение жизненным интересам своего народа. Его поступки указывают на то, что он был способен делать уступки могущественной и почитаемой власти

²⁰ «Слово на латынян и о извержении Исидора», опубликованное А. А. Поповым в Историко-литературном обзоре древнерусских полемических сочинений против латынян. М., 1875, с. 104, 111.

²¹ С. И. Смирнов. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. Сергиев Посад, 1899; М., 1914, с. 244.

Церкви и государства, но он не мог подчиниться тому, что воспринималось им как предательство своего религиозного призвания. Следует сделать вывод, что русский или московский патриотизм обладал для него огромным значением, что этот патриотизм был облечен религиозной святостью, когда он вызывал борьбу против врагов христианства; следует также сделать вывод о том, что Сергий рассматривал князя Московского как providенциального лидера этого национального движения.

Все религиозные противоречия, присущие этой позиции, проявились в следующем веке, когда кенотические и националистические элементы наследия Сергия столкнулись в борьбе среди его учеников и последователей.

Проф. Николай БЕРДЯЕВ

О ДОСТОИНСТВЕ ХРИСТИАНСТВА И НЕДОСТОИНСТВЕ ХРИСТИАН

I

У Боккачио есть рассказ о еврее, которого друг его христианин хотел обратить в христианство. Еврей склонялся к принятию христианства, но для окончательного решения хотел съездить в Рим и там посмотреть на поведение папы и кардиналов, увидеть жизнь людей, стоящих во главе Церкви. Христианин, обращавший еврея в христианство, испугался и решил, что все его старания пропали даром, так как еврей, конечно, не пожелает креститься после того, как увидит все безобразия, которые совершаются в Риме. Еврей поехал и увидел лицемерие, растление, обжорство, корыстолюбие, которые в те времена господствовали при папском дворе среди римского духовенства. И вот результат этого испытания получился неожиданный. Еврей вернулся, и друг его христианин со страхом спрашивает о впечатлении от Рима. Ответ получился самый неожиданный и очень глубокий по своему смыслу. Если христианская вера могла выдерживать все безобразия и мерзости, которые он видел в Риме, если несмотря на всё это она укрепилась и распространилась, то значит это истинная вера. Еврей окончательно стал христианином.

Что бы ни имел в виду сам Боккачио, но в рассказе этом указывается настоящий путь к защите христианства. Самое большее возражение против христианства — сами христиане. Христиане соблазняют тех, которые хотят вернуться к христианской вере. Этим аргументом против христианства особенно злоупотребляют в наше время. О христианстве судят по христианам в наш маловерный век, век широко распространенного неверия. В прежние века, в века веры, о христианстве судили прежде всего по его вечной истине, по его учению, по его заветам. Но наш век слишком поглощен человеком и человеческим. Плохие христиане заслонили собой христианство. Дурные дела христиан, их искажение христианства, их насилия более интересуют, чем само христианство, более бросаются в глаза, чем

великая истина христианства. И о самом христианстве многие люди нашего века начинают судить по христианам и христианам ненастоящим, внешним, выродившимся. Христианство есть религия любви, но судят о ней по злобе и ненависти христиан. Христианство есть религия свободы, но судят о ней по насилиям, которые совершали христиане в истории. Христиане компрометируют христианство, соблазняют малых сих.

Нередко указывают на то, что представители других религий — буддисты, магометане, евреи — лучше христиан, лучше исполняют заветы своей религии. Указывают и на совсем неверующих, даже атеистов и материалистов, которые часто бывают лучше христиан, большими идеалистами в жизни, более способными на жертвы. Но ведь все недостоинство, вся низость многих христиан в том и заключается, что они не исполняют заветов христианства, изменяют им и извращают их. О низости христиан судят по высоте христианства, по несоответствию этой высоте. Как же можно осуждать христианство из-за недостоинства христиан, когда самих христиан осуждают за несоответствие достоинству христианства! Это есть явное противоречие в такого рода суждениях. Если последователи других религий нередко бывают лучше христиан, лучше исполняют заветы своей религии, то именно потому, что заветы других религий легче исполнить, вследствие исключительной высоты христианства. Легче быть магометанином, чем христианином. И если христианин будет таким, как магометанин, которого ставят в пример христианину, то он будет очень плохим христианином, не исполняющим заветов Христа. Труднее всего осуществить в жизни религию любви, но от этого сама религия любви не менее высока и истинна.

Христианство не виновато в том, что правду его не исполняют и не осуществляют в жизни. Христос не виноват в том, что заветы Его попирают. Верующие евреи, преданные своей вере, любят указывать на то, что огромное преимущество еврейской религии — в исполнимости ее заветов. Еврейская религия более приспособлена к человеческой природе, более осуществима, более соответствует целям земной жизни и требует меньших жертв. Христианская религия — самая трудная, самая неосуществимая, наиболее противодействующая человеческой природе и требующая жертв непосильных. Представители еврейской религии считают христианство религией мечтательной, для жизни непригодной и потому вредной. Мы часто измеряем нравственные достоинства людей по их вере и по их идеалу. Если материалист по своему мирозерцанию оказывается хорошим человеком, преданным своей идее, способным для нее приносить жертвы, то он уже поражает своей высотой и его ставят в пример. Но христианину безмерно трудно стоять на высоте своей веры, своего идеала, ибо он должен любить вра-

гов своих, нести крест свой, должен героически сопротивляться соблазнам мира, чего не должен делать ни верующий еврей, ни магометанин, ни материалист. Христианство направляет жизнь нашу по линии наибольшего сопротивления, жизнь христианина есть самораспятие.

II

Часто говорят, что христианство не удалось, не осуществилось в исторической жизни. И это считают аргументом против христианства. Не только христиане компрометируют христианство, его компрометирует история христианства, история Церкви. И нужно правду сказать, что чтение книг по истории Церкви может быть очень соблазнительным для маловерных, книги эти говорят о борьбе человеческих страстей и интересов в христианском мире, об извращении и искажении христианской правды в сознании грешного человечества, они нередко изображают историю церковной жизни очень похожей на историю государств, дипломатических отношений, войн и т. п. Внешняя история церковной жизни бросается нам в глаза и легко поддается изложению, о ней можно рассказывать в доступной для всех форме. Внутренняя же духовная жизнь Церкви, обращение людей к Богу, достижение святости, не так бросается в глаза, и о ней труднее рассказать, она остается как бы скрытой за внешней историей, задавленной ею. Люди легче замечают дурное, чем хорошее, более восприимчивы к внешней стороне жизни, чем к жизни внутренней. Мы легко узнаём о людях с внешней стороны, — как они занимаются торговлей или политикой, как ведут себя в жизни семейной или общественной. Но много ли мы думаем о том, как люди молятся Богу, как протекает их внутренняя духовная жизнь, их духовная борьба со своей греховной природой, как обращены они к миру божественному? Часто мы об этом ничего не знаем и даже не подозреваем о существовании духовной жизни у людей, с которыми встречаемся, или знаем только о людях близких нам, которых мы любим и к которым особенно внимательны. Во внешней жизни, раскрытой для всех, мы легко обнаруживаем действие греховных страстей. А какие за этой внешней жизнью скрыты борения духа, взлеты к Богу, мучительные усилия осуществить Христову правду, мы не знаем или не хотим знать. Нам заповедано не осуждать ближних, но мы постоянно осуждаем их по их внешним делам, по выражению лиц, не вникая в их внутреннюю жизнь.

И об истории христианского человечества нельзя судить по внешним делам, по человеческим грехам и страстям, искажающим образ христианства. Мы всегда должны помнить, что пришлось преодолевать христианским народам в их истории, с каким мучительным трудом нужно было им побеждать свою

ветхую греховную природу, свое исконное язычество, свое древнее варварство, свои полужвериные инстинкты. Христианству приходилось перерабатывать материю, которая оказывала страшное сопротивление христианскому духу. Нужно было воспитывать в религии любви тех, которые полны были инстинктов насилия и жестокости. Христос пришел спасать больных, а не здоровых, грешников, а не праведников. И род человеческий, принявший христианство, есть больной и грешный род. Церковь Христова совсем не призвана к внешней организации жизни и к внешней, насильственной победе над злом. Она ждет всего от внутреннего, духовного перерождения, от взаимодействия человеческой свободы и божественной благодати. Христианство по природе своей не может насильственно уничтожить радикальное зло человеческой природы, оно признаёт свободу человека.

Социалисты-материалисты особенно любят говорить о том, что христианство не удалось, не осуществило Царства Божьего на земле. Вот уже скоро две тысячи лет, как в мир пришел Искупитель и Спаситель мира, а зло продолжает существовать в мире и даже еще увеличилось, мир корчится в муках, страдания жизни нисколько не уменьшились от того, что спасение совершилось. Социалисты-материалисты обещают без Бога и без Христа осуществить то, что не удалось осуществить христианству, — братство людей, правду в социальной жизни, мир, Царство Божие на земле (и люди в Бога не верующие иногда любят употреблять выражение «Царство Божье на земле!»). Единственный опыт реализации материалистического социализма, который мы знаем, — опыт русский, не подтверждает этой претензии. Но не этим фактом решается этот вопрос принципиально. Обещание материалистического социализма осуществить правду на земле, устранить зло и страдание, основано на том, что осуществление это совершится не через человеческую свободу, а через насилие над человеческой свободой, осуществится путем внешней, принудительной социальной организации, которая должна сделать зло внешне невозможным, путем социального принуждения людей к добродетели, к добру и правде. В этом огромная разница с христианством.

Так называемая «неудача христианства в истории» есть неудача, связанная с человеческой свободой, с сопротивлением человеческой свободы Христовой правде, сопротивлением злой воли, которую внешне обуздать и принудить к добру христианская религия не считает возможным, не хочет в силу того, что сама христианская правда предполагает свободу и ждет внутренней, духовной победы над злом. Государство может внешне и насильственно полагать предел проявлению злой воли и оно призвано к этому, но этим путем не побеждается внутреннее зло и грех. Подобного вопроса не существует для материалистического социализма, для него не существует самого вопроса о зле

и грехе, о внутренней духовной жизни, для него существует лишь вопрос о страдании и социальной несправедливости, о внешней социальной организации жизни.

Бог не хочет насилловать, не хочет внешнего торжества правды, хочет свободы человека. Поэтому можно было бы сказать, что Бог терпит зло, не уничтожает его насильственно, а лишь пользуется злом для целей добра. Именно Христова правда не может быть насильственно осуществлена. Коммунизм хочет осуществить свою правду путем насилия, отрицает свободу духа, потому что отрицает дух, и потому ему легче осуществить эту правду. Вот почему несостоятелен аргумент против христианства, основанный на неудаче христианства в истории. К Царству Божьему нельзя принудить, нельзя осуществить его без духовного перерождения, которое всегда предполагает свободу духа. Христианство есть религия Креста, оно признаёт смысл страдания. Христос призывает нас взять свой крест и нести его, нести тяготу и бремя грешного мира. Осуществление Царства Божьего на земле, земного счастья и земной справедливости без креста и страдания есть великая ложь для христианского сознания, есть один из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне, когда Ему показано было Царство мира сего и предложено поклониться ему. Христианство совсем и не обещает необходимого своего осуществления и торжества на земле. Христос даже сомневается, найдет ли веру на земле, когда придет в конце времен, предсказывает оскудение любви. Л. Толстой думал, что легко осуществить заповеди Христа, что достаточно для этого лишь осознать их истинность. Но это была ошибка его слишком рассудочного сознания, для которого была закрыта и тайна свободы, и тайна благодати, это был оптимизм, противоречащий глубиной серьезности и трагичности жизни. Апостол Павел говорит: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Послание к римлянам, гл. 7, 19—20). Вот свидетельство величайшего из христиан, который открывает нам глубину человеческого сердца. Отсюда понимаем мы, что «неудача христианства» есть человеческая неудача, а не Божья неудача.

III

Христианское человечество в своей истории совершило тройную измену христианству. Сначала оно извращало христианство и плохо его осуществляло, потом оно совсем отпало от христианства и, наконец, что было самой большой низостью, оно начало проклинать христианство за то дурное, что оно само делало в христианской истории. Когда критикуют христианство, то критикуют грехи и пороки христианского человечества, критикуют

извращение и неисполнение Христовой истины человеком. Вот из-за этих-то человеческих грехов, пороков и извращений и отпали от христианства. Тот же человек извращает христианство, а потом восстает против этого извращения, как против самого христианства. В словах Христа, в Христовых заветах, в Священном Писании и Священном Предании, в учении Церкви, в жизни святых, вы не найдете всего того, против чего возражают критики христианства. Нужно сопоставлять идеальный принцип с идеальным принципом, реальный факт с реальным фактом. Можно защищать и коммунизм, указывая на то, что на практике он плохо осуществлен и извращен, подобно тому, как и христианство на практике очень плохо осуществлялось и искажалось. Коммунисты проливают кровь, насилуют, лгут для осуществления своих целей. Но и христиане много проливали крови, насиловали и лгали для осуществления своих целей. Уравнивать на этом основании коммунизм и христианство было бы очевидной ошибкой.

В Евангелии, в заветах Христа, в учении Церкви, в образах святых, в совершенных осуществлениях христианства вы найдете благую весть о пришествии Царства Божьего, призыв к любви, к кротости, к самопожертвованию, к служению ближнему, к чистоте сердца, и не найдете призывов к насилию, к злобе, к мести, к ненависти, к корысти. У Маркса, вдохновившего коммунизм, в самой его теории, в его идеологии вы найдете призывы к насилию, к злобной ненависти одного класса к другому, к мести, к корыстной борьбе за свои интересы, и ничего не найдете о любви, самопожертвовании, кротости, духовной чистоте. Христиане в истории и насиловали, и злобствовали, и мстили, и проявляли корысть. Они нередко прикрывались именем Христа, но никогда в этом случае не исполняли заветов Христа. Противники христианства любят указывать на то, что христиане так часто прибегали к кровавым насилиям для защиты и распространения христианской веры. Факт сам по себе бесспорен, но доказывает он лишь то, что христиане были полны страстей, что природа их не была просветлена, что своей греховностью они искажали самое правое и святое дело и не понимали, какого они духа. Когда Петр, желая защитить Иисуса, извлек меч свой, и ударив раба первосвященника, отсек ему ухо, то Иисус сказал «Возврати меч свой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (От Матф., гл. 26, 51—52).

Божественная истина христианства воспринимается людьми, она преломляется в греховной природе человека, в ограниченном его сознании. Христианское откровение и христианская религиозная жизнь, как впрочем и всякое откровение и всякая религиозная жизнь, предполагают не только бытие Бога, но и бытие человека. И вот человек, хотя и просветляется светом благодати, исходящей от Бога, но самый свет Божий принимает со-

образно устройству своего духовного глаза, налагает на Божественное откровение границы своей природы, своего сознания.

Бог открывал себя еврейскому народу и об этом рассказано в Библии. Но гнев, ярость, ревность, месть, которые проявляет Бог-Ягве в Библии, не являются свойствами Бога, взятыми в Его внутренней природе, а являются лишь образом Бога, преломленным в сознании еврейского народа, способом восприятия Бога народом, которому так свойствен был гнев, ярость, ревность, месть. Христианская истина не только ограниченно воспринималась людьми, но и извращалась. Извращалось людьми и учение о Боге, Которого нередко представляли себе восточным деспотом, самодержавным монархом, и учение об искуплении, которое представляли себе решением судебного процесса, возбужденного обиженным и разгневанным Богом против человека за нарушение Его воли. И это извращенное, человечески ограниченное понимание христианских догматов вело к отпадению от христианства. Извращали и самое понятие Церкви. Церковь понимали внешне, отождествляли ее с иерархией, с обрядом, с грехами христиан-прихожан, видели в ней прежде всего учреждение. Более глубокое и внутреннее понимание Церкви, как духовного организма, как мистического тела Христова (определение апостола Павла) отодвигалось на второй план, было доступно немногим. Литургию, таинство воспринимали как внешний обряд и относились к нему как к обряду. Глубокий, таинственный смысл литургии оставался скрытым для внешних христиан. И потому легко уходили из Церкви, соблазняясь пороками духовенства, недостатками церковных учреждений, слишком похожих на учреждения государственные, внешним отношением к вере прихожан, лицемерием показного благочестия.

Всегда нужно помнить, что в Церкви есть божественная и есть человеческая сторона, что жизнь Церкви есть богочеловеческая жизнь, взаимодействие Божества и человечества. Божественная основа Церкви — вечна и непогрешима, свята и чиста, она не может быть искажена, и врата адовы не одолеют ее. Божественная сторона Церкви — сам Христос, Глава Церкви, евангельское нравственное учение, основные начала нашей веры и догматы Церкви, таинства, действие благодати Духа Святого в Церкви. Но человеческая сторона Церкви погрешима и изменчива, в ней, в самом церковном человечестве могут быть извращения, болезни, упадок, охлаждение, как может быть и творческое движение, развитие, обогащение, возрождение. Грехи церковного человечества, церковной иерархии не являются грехами Церкви, взятой в ее божественной сущности, и нисколько не умаляют святости самой Церкви. Христианство сопротивляется человеческой природе, требует ее просветления и преображения, и человеческая природа сопротивляется христианству, пытается исказить его. Происходит постоянная борьба между божествен-

ным и человеческим, в которой то божественное просветляет человеческое, то человеческое искажает божественное. Христианство возвышает человека, ставит его в центре мира. Сын Божий стал человеком, вочеловечился и этим освятил человеческую природу. Христианство указывает человеку высшую цель жизни, говорит о высшем происхождении человека и высшем его назначении. Но христианство в отличие от многих других учений не льстит человеческой природе в ее греховном, падшем состоянии, оно требует от человека героического самопреодоления.

Человеческая природа, пораженная первородным грехом, очень маловместительна. Она с трудом вмещает божественную истину христианства, с трудом понимает богочеловеческую правду, возведенную явлением Христа-Богочеловека. Христос учит любить Бога и любить ближнего, человека. Любовь к Богу и любовь к человеку, к живому человеческому существу, связана между собой неразрывно, — через Бога, через Единого Отца любим мы ближних, братьев наших, и через любовь к братьям, к ближним открывается нам и любовь к Богу. «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Ин. 4, 12). Христос был Сын Божий и сын человеческий, и Он открыл нам совершенное соединение Бога и человека, открыл человечность Бога и божественность человека. Но природный человек с трудом воспринимает эту полноту бого-человеческой любви. Он воспринимает Истину по частям, поворотами. То он поворачивается к Богу и отворачивается от человека, он готов любить Бога, но к человеку относится с нелюбовью, с равнодушием, с жестокостью. Так было в средние века. То он поворачивается к человеку, готов любить человека и служить ему, но отворачивается от Бога и враждует против самой идеи Бога, как вредной и противной благу людей. Так было в новое время, в гуманизме, в гуманистическом социализме. И разорвав богочеловеческую истину, оторвав любовь к человеку от любви к Богу, люди нападают на христианство, обвиняют христианство в том, в чем сами виноваты.

IV

Нетерпимость, фанатизм и жестокость, которые нередко проявляли христиане в истории, и были следствием неспособности человеческой природы вместить полноту христианской истины о любви и свободе. Человек усвоил себе часть христианской истины и помешался на ней, полнота же истины, полнота света оказалась доступной лишь немногим. Человек обладает способностью всё исказить, самую высокую истину, и делать ее орудием своих страстей. Даже апостолы, находившиеся около самого Божественного Учителя, в лучах света, исходившего от

Его Личности, и те искажали христианство, истину Христову понимали слишком страстно, слишком по-человечески, вносили повсюду ограниченность своего еврейского мирозерцания.

Когда нападают на христианство средних веков, укоряют христианскую веру кострами инквизиций, насилиями над совестью, фанатизмом и нетерпимостью, жестоким отношением к человеку, то вопрос ставят неверно и обыкновенно не понимают с достаточной отчетливостью, что говорят. Нападение на средневековое христианство, основанное на констатировании несомненных фактов, хотя иногда и преувеличенном, совсем не есть нападение на христианство, а есть нападение на средневековых людей, на христиан, а не на христианство. Люди в конце концов на самих же себя и нападают. Средневековому католицизму свойствен был ложный теократический принцип, согласно с которым Церковь мыслилась слишком схожей с государством, и папам приписывалась власть над миром. Но не католическая Церковь повинна в средневековой жестокости и нетерпимости, а варварская природа человека. Мир средневековый был варварский мир, полный жестокими и кровавыми инстинктами. Церковь пыталась организовать этот варварский мир, склонный к анархии, смягчить его жестокие инстинкты, христианизировать его. Но это всегда удавалось Церкви лишь отчасти, так как сопротивление непросветленной человеческой природы было слишком велико.

Средневековый мир формально считался христианским, но по существу был полухристианским, полуязыческим. В этом было повинно не христианство, которое не могло ведь насильно сделать мир христианским. Сама церковная иерархия в массе своей была греховной, вносила в жизнь Церкви человеческие страсти, была властолюбива и нередко извращала Христову Истину. Но в этом опять-таки не сама Христова Истина была повинна, — и это была вина христиан, а не христианства. Божественная основа Церкви оставалась нетронутой, неискаженной людьми и просветляющей людей. Евангельский голос Христа звучал с прежней чистотой. Без Церкви, без христианства, варварский и жестокий средневековый мир захлебнулся бы в крови, духовная культура погибла бы окончательно. Ведь античная, греко-римская культура в высших своих достижениях была сохранена Церковью и передана новому времени. Единственные ученые, философы, культурные люди средневековья были монахи. Благодаря христианству мог образоваться и тип рыцаря, в котором были смягчены и облагорожены варварство и грубость. Да и само природное варварство средневекового человека иногда было лучше механичности современного цивилизованного человека.

Такова правда и о католической Церкви, несмотря на то, что в самой организации Церкви и в богословском учении с право-

славной точки зрения были допущены ошибки и извращения. Православная же Церковь не знала инквизиции, не знала такого рода насилий в делах веры и совести, не свойствен был ей фанатизм. Насилия у нас исходили главным образом от государственной власти. И исторический грех православной Церкви (с ее человеческой стороны) был в ее слишком большой подчиненности государственной власти. Человеческие грехи и извращения были и в католической, и в православной Церкви. Но недостатки христианства в мире были всегда недостатками христиан, недостатки человеческими, а не Божьими, неудача христианства была неудачей человеческой, а не Божией. Если вы не осуществляете правды и искажаете правду, то виноваты вы, а не правда.

Люди требуют себе свободы, не хотят, чтобы их принуждали к добру. А за последствия безмерной свободы, данной им Богом, они обвиняют Бога. Кто же виноват в том, что жизнь человеческая наполнена злом? Христианство ли виновато, Христос ли виноват? Христос никогда не учил тому, за что христианство критикуют, не любят и отвергают. Если бы люди следовали за тем, чему учит Христос, то не было бы в христианском мире того, за что против христианства восстают.

У Уэльса есть где-то диалог между людьми и Богом. Люди жалуются Богу, что жизнь полна зла и страданий, войн, насилий и пр., что она становится невыносимой. Бог отвечает людям: вам это не нравится, так не делайте этого. Этот удивительный по простоте разговор очень поучителен. Христианство существует в мире при страшном сопротивлении сил зла, оно действует в темной стихии. Не только зло человеческое, но и зло сверхчеловеческое сопротивляется христианству. Против Христа и Его Церкви восстают силы ада. И эти силы ада действуют не только вне Церкви и христианства, но и внутри Церкви и христианства, чтобы Церковь разлагать и христианство извращать. Мерзость запустения есть на месте святом, но от этого оно не менее свято, оно еще более светится. Если бы люди имели духовную зрячесть, то они наверное увидели бы, что, извращая христианство, изменяя христианству и проклиная христианство за то дурное, в чем не христианство повинно, они распинают Христа. Христос вечно проливает свою кровь за грехи мира, за грехи тех, которые Его отвергают и распинают. Об истине нельзя судить по людям, да еще по худшим из людей. Нужно посмотреть прямо в лицо Истине и увидеть исходящий от нее свет. В людских же отражениях об Истине нужно судить по лучшим, а не худшим, о христианстве нужно судить по апостолам и мученикам, подвижникам и святым, а не по огромной массе полухристиан, полужычников, которые всё делают, чтобы исказить образ христианства в мире.

Два великих испытания были посланы христинскому челове-

честву в мире — испытание гонением и испытание торжеством. Первое испытание, испытание гонением, христиане выдержали и дали образы мучеников и героев. Христиане выдержали его в самом начале существования христианства, когда они подверглись гонению со стороны римской империи, они выдерживают его и в наши дни, когда в России подвергается гонению христиан коммунистическая власть. Но много труднее выдержать испытание торжеством. Когда император Константин склонился перед Крестом и христианство стало религией господствующей, государственной, тогда начался длинный период испытания торжеством. И это испытание христиане выдержали не так хорошо, как испытание гонением. Христиане нередко сами превращались из гонимых в гонителей, соблазнялись царством мира сего, господством над миром. Тут и внесли христиане те искажения христианства, которые стали предметом обвинения против него. И христианство опять-таки не виновато в том, что люди не сумели вынести радости его торжества в мире и торжество это превратили в искажение самого образа христианства. И еще раз был распинаем Христос теми, которые почитали себя Его слугами на земле, и не понимали, какого они духа.

V

Люди нашего времени, далеко ушедшие от христианства, часто думают, что христианская Церковь должна состоять из людей совершенных, из святых, и осуждают Церковь за то, что в ней столько людей грешных, несовершенных, столько плохих христиан. Но это есть непонимание природы Церкви, забвение ее сущности. Церковь и существует прежде всего для грешников, для несовершенных, для погибающих. Церковь всегда нисходит в грешный мир и действует среди стихий мира, погруженных в грех. Церковь — небесная по своему происхождению и вечная по своей основе, но она действует на земле и во времени, она не остается на высотах, вдали от грешного мира, корчащегося в муках, она прежде всего должна помочь этому миру, спасти его для вечной жизни, подышать его до неба. Сущность христианства в соединении вечности и времени, неба и земли, божественного и человеческого, а не в отделении от времени, от земли, от человеческого. Временное, человеческое должно быть не отрицаемо и отвергнуто, а просветлено и преображено.

В первые века христианства было сектантское движение в Церкви — так называемый монтанизм, который утверждал, что Церковь состоит исключительно из совершенных и святых, и требовал извержения из Церкви грешников и несовершенных. Церковь для монтанистов была общиной людей, получивших особые дары Духа Святого. Таким образом большая часть грешного христианского человечества оказывалась вне Церкви. Под-

линное церковное сознание осудило монтанизм и утвердило понимание Церкви, как Церкви спасающих грешников. Святые являются оплотом и опорой Церкви, но не из них только состоит Церковь, к ней принадлежит человечество во всех ступенях совершенства, человечество, спасающееся от грехов. Церковь на земле есть Церковь воинствующая, борющаяся со злом и грехом, но не прославленная еще. Христос сам был с мытарями и грешниками и Его осуждали за это фарисеи. И Церковь Христова должна быть подобна Христу, она не может быть только с чистыми и совершенными, она прежде всего должна быть с погибающими. Христианство, признающее одних чистых и совершенных, было бы христианством фарисейским. Сострадание, снисхождение, милосердие к ближним со всеми их грехами и несовершенствами, есть дело христианской любви, есть требование христианского совершенства. Осуждение христианства за ту земную грязь, которая прилипла к Церкви в ее историческом пути, есть фарисейство. Да и вряд ли сами осуждающие так уж чисты и совершенны.

Монтанизм есть пример ложного максимализма в христианстве. Но такого рода максимализм обнаруживает свою нехристианскую природу, он всегда есть недостаток любви и духовная гордость, есть ложный морализм. Ложь максимализма заключается в том, что вы ставите максимальные требования не себе, а другим людям. Вы осуждаете других людей за то, что они не осуществили максимальной чистоты, совершенства, святости, сами же этой максимальной чистоты, совершенства, святости и не думаете осуществлять. Те же, которые действительно достигали максимального совершенства и святости, обыкновенно не осуждали других. Святые, старцы очень снисходительны к людям. Максимальные требования нужно ставить прежде всего себе, а не другим. Максимальные требования к другим есть обыкновенно лицемерие и фарисейство. Христианство есть религия любви и оно соединяет в себе суровость, строгость, максимальную требовательность прежде всего к себе, со снисходительностью, милосердием и мягкостью в отношении к ближним. Те же, которые осуждают христианство на основании грехов христиан, совсем не хотели бы сами осуществлять высшие требования христианства, даже и не пробуют это делать. Для современных людей эти осуждения являются лишь предлогом для выражения их вражды к христианству и для оправдания их измены христианству. Они прикрываются фальшивым морализмом.

Христианство в этом отношении очень отличается от толстовства, которое есть отвлеченный морализм. Л. Толстой радикально и жестко критикует так называемое историческое христианство, и часто критика его бывает фактически справедлива. Л. Толстой говорит, что христианство исповедывали как отвлеченное учение, и не осуществляли его в жизни, не исполняли

заветов Христа. Для него самого христианство исчерпывалось нравственным учением Христа, заповедями Христа, вся же таинственная, мистическая сторона христианства была ему непонятна и противна. Он думал, что всё зависит от истинного сознания и что легко осуществить то, что создано. Если сознать истинный закон жизни, закон Хозяина жизни, т. е. Бога, то в силу этого уже легко будет его осуществить. Л. Толстой не признавал свободы человека и не чувствовал зла, заложенного в глубине человеческой природы. Зло для него всегда было последствием ложного сознания, ошибочного понимания жизни. Он видел источник зла в сознании, а не в воле, не в свободе. Поэтому для победы над злом он не нуждался в помощи Божией, в благодати, ему нужно было только изменение сознания.

Для Л. Толстого Иисус Христос не был Искупителем и Спасителем, Он был великим учителем жизни, глашатаем жизненных правил, нравственных заповедей. И Л. Толстому казалось, что осуществить христианство в жизни легко, что легче жить по закону любви, чем по закону ненависти, как живет мир, что это просто, выгодно и умно. Он говорит, что Христос учил не делать глупостей. Христианство не осуществлялось в жизни, заповеди Христа не исполнялись, потому что мешало ложное богословское учение, направлявшее всё внимание на самого Христа, возлагавшее всё на совершенное Им искупление, на Божию благодать. И Л. Толстой грубо обрушивается на церковное христианство. Он прав, когда требует серьезного отношения к христианству, когда призывает к осуществлению заповедей Христовых в жизни, но он страшно заблуждается, когда думает, что это сделать легко, что для этого нужно лишь верное сознание и что это можно сделать без Христа Спасителя, без благодати Духа Святого. Л. Толстой легко требует от людей максимализма в осуществлении заповедей Божиих и впадает в ложный моральный максимализм. Самому ему не так легко было осуществить в жизни учение, которое он исповедывал, он не мог этого сделать до самой смерти, и потому лишь перед самой смертью он ушел из своей семьи, стал странником всего на несколько дней.

Учение Л. Толстого и его жизненный путь очень поучительны для нашей темы. Л. Толстой осуждал всё христианство, которое было до него, и считал истинным только свое собственное христианство. Он осуждал большую часть людей за безнравственность, за то, что они не отказываются от своей собственности, не занимаются физическим трудом, едят мясо, курят и пр. Но он не в силах был осуществить нравственный максимализм в своей жизни. Любовь для него превратилась в безблагодатный закон и в источник осуждения. У Л. Толстого была большая критическая правда, и он много верного сказал о грехах христианского мира, грехах христиан. Он справедливо изобличал нехристианский характер общества и культуры. Но самого христианства он

не увидел за христианами, проглядел его из-за грехов, несовершенств, извращений христиан. Гордость разума помешала ему стать внутренне христианином, он не принял внутрь себя Христа, Христос остался для него внешним учителем жизни. Л. Толстой был гениальным человеком, и велико в нем было искание Божией Правды. Но огромное количество людей, не обладающих ни его гениальностью, ни его жаждой Божией Правды, осуждают с христианами и само христианство, не пытаясь в жизни осуществить никакого совершенства, не болея вопросом о смысле и оправдании жизни.

VI

Ложь думать, что легко осуществить заветы Христа, и что христианство не истинная религия, потому что христиане плохо осуществляли заветы своей религии. Но не меньшая, еще большая ложь думать, что не нужно и пытаться осуществлять христианство во всей полноте жизни, что не нужно и стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, так как все равно первородный грех не допустит осуществления совершенства. В каждое мгновение своей жизни христианин должен стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, к Царству Божьему. Вся жизнь христианина должна стоять под этим знаком. Ищите прежде всего Царства Божиего, и всё остальное приложится вам. Нельзя парализовать волю к совершенству, к правде Божией, к Царству Божьему на том основании, что человеческая природа греховна, и что все равно совершенство на земле недостижимо. Человек должен осуществлять Божию правду, независимо от того, осуществится ли она в полноте жизни. Пусть очень немногие осуществляют правду Христову, пусть человек осуществляет ее лишь в один час своей жизни, от этого не менее она должна осуществляться. Если постоянные укоры людей за то, что они не осуществляют христианства в жизни, переходящие в отрицание самого христианства, есть лицемерие, то не меньшее лицемерие есть и отказ от осуществления правды Христовой на том основании, что все равно она неосуществима. Истинный путь и есть усилие осуществить правду Христову и искание Царства Божия при неосуждении других людей, близких своих.

Христианство вступило в совершенно новую эпоху, когда нельзя уже будет относиться внешне к своей вере и ограничиться обрядовым благочестием, когда христиане должны будут более серьезно отнестись к осуществлению своего христианства во всей полноте жизни, должны будут защищать свою веру своей личностью, своей жизнью, своей верностью Христу и Его заветам, любовью, противостоящей злобе мира. В нашей православной Церкви сейчас происходит подбор лучших, наиболее искренних, наиболее горячих, наиболее жертвостпособ-

ных, наиболее верных Христу, и отпадение тех, которые были лишь внешними православными, бытовыми православными, не понимая смысла своей веры и того, к чему она обязывает. Можно сказать, что кончается время смешения христианства с язычеством и наступает время более чистого христианства.

Христианство было очень искажено тем, что оно было господствующей, государственной религией, и Церковь соблазнялась мечом кесаря, к которому прибегала для насилий над теми, которых вера была иной, не согласной с верой господствующей. Поэтому в сознании многих людей христианство перестало быть религией Креста, с христианством связывался образ гонителя, а не гонимого. Христианство слишком многими принималось, как освящение языческого быта без подлинного просветления и преображения. Но теперь наступают времена, когда христианство вновь становится гонимым и потому требуется от христиан больше героизма и жертвенной любви, больше цельности и сознательности в исповедании своей веры. Наступают времена, когда христиане перестанут быть соблазном на пути к христианству.

VII

Христианская вера призывает нас искать превыше всего Царства Божия и божественного совершенства. Но христианской вере чужды мечтательность и утопизм, чужд ложный максимализм. Христианство реалистично и святые отцы всегда призывали к духовной трезвости. Христианское сознание видит все трудности, стоящие на пути совершенной жизни, оно знает, что Царство Божие нудится. Христианство прежде всего призывает нас всегда идти от внутреннего к внешнему, а не от внешнего к внутреннему. Никакими внешними, насильственными путями нельзя достигнуть совершенной жизни личной и общественной. Необходимо внутреннее духовное перерождение. Внутреннее же духовное перерождение есть дело свободы и благодати, никогда не необходимости и принуждения. Совершенных христиан и совершенного христианского общества нельзя создать никаким принудительным способом. Необходимо действительное, реальное изменение душ людей и душ народов. Из того, что люди носят имя христиан, из того даже, что они исповедуют христианскую веру, не следует еще, что они достигли совершенной жизни. Осуществление христианского совершенства в жизни есть бесконечная и трудная задача. Лишь немногие подвижники поднимаются на вершину совершенной христианской жизни.

Отвержение христианства, основанное на несовершенстве и дурных свойствах христиан, есть в сущности незнание и непонимание первородного греха. Для тех, которые сознают первородный грех, делается понятным, что недостойнство хри-

стиан может лишь подтвердить, а не опровергнуть достоинство христианства. Христианство есть религия искупления и спасения от греха, христианство возвещает истину о том, что мир во зле лежит и человек греховен. Разные другие учения думают, что можно достигнуть совершенной жизни без действительной, реальной победы над злом. Но христианство этого не думает, христианство требует реальной, духовной победы над злом, духовного перерождения, оно радикальнее других учений и требует большего.

Самой отрицательной стороной христианства в истории было то, что слишком многое и многие носили внешние христианские вывески и знаки, но не были реально христианскими. Нет ничего отвратительнее лжи, притворства и лицемерия. Это-то и вызвало против себя протест и восстание. Государство называлось христианским и носило символы и знаки христианства, но реально христианским не было. То же можно было бы сказать о христианском быте, о христианской науке и искусстве, о христианском хозяйстве и праве, о всей христианской культуре. Всё именовало себя христианским, но этому наименованию не соответствовало реальное преобразование и просветление. Христианством оправдывали даже эксплуатацию человека человеком в жизни социальной, защищали богатых и сильных мира сего. Ветхий языческий человек, в котором клокотали греховные страсти, жил в христианском мире и призван был к христианскому строительству жизни. Церковь внутренне воздействовала на него, но не могла насильственно победить его ветхой греховной природы. Это есть процесс внутренних, сокровенный и не бросающийся в глаза. Царство Божие приходит неприметно. В христианском мире накопилось много лицемерия и лжи, много условностей и риторики. Это не могло не вызвать против себя восстания. Восстание против христианства и отпадение от христианства нередко бывало лишь правдивым желанием, чтобы всё внешнее походило на внутреннее. Если внутри нет христианства, то и во вне его не должно быть. Если государство, общество, культура внутренне не христианские, то не нужно их и называть христианскими, не нужно притворяться и лгать.

В этом протесте была и своя хорошая сторона — нелюбовь к лжи, любовь к правде. Но наряду с правдивостью и искренностью, с протестом против лжи и лицемерия обнаруживается и новая ложь, новое лицемерие. На том основании, что люди и общество были не реально, не действительно, притворно, лицемерно и внешне христианскими, начали утверждать, что само христианство есть неправда и ложь, и зло людей начали считать злом самого христианства. И при этом, конечно, себя стали считать стоящими на большей высоте, более совершенными и исповедующими более истинное мирозерцание.

Вместо лицемерия христианского образуется лицемерие антихристианское. Противники христианства думают, что они лучше христиан, что они более просвещенны и лучше знают истину. В действительности же они соблазненные миром люди, которые отrekliсь от Истины, потому что были более поражены людскими искажениями Истины, чем самой Истиной. Они хуже христиан, потому что утратили чувство греха. Ницше страстно враждовал против христианства, потому что видел лишь выродившихся внешних христиан, христианства же самого не видел и не понимал.

Христианский мир переживает кризис, который потрясает его до самых первооснов. Христианство внешнее, притворное, лживо-риторическое не может более существовать, оно кончает свой век. Соединение обрядоверия с языческой неправдой жизни уже невозможно. Наступает век подлинного реализма, когда раскрываются первичные реальности жизни и спадают все внешние покровы, когда душа человеческая непосредственно ставится лицом к лицу с тайнами жизни и смерти. Условности внешнего быта, политические и государственные формы, условная внешняя мораль, отвлеченные идеологические теории теряют уже свое прежнее значение. Человеческая душа хочет проникнуть в глубину самой жизни, хочет знать самое существенное и нужное, хочет жить истиной и правдой.

В наше время под влиянием всех пережитых потрясений нарождаются души, которые прежде всего хотят ничем не прикрытой и не искаженной правды. Человек устал от лжи, от условностей, от внешних знаков и форм, подменивших настоящие реальности жизни. И душа человеческая хотела бы увидеть Истину христианства без посредства той лжи, которую привнесли в нее христиане, хотела бы приобщиться к самому Христу. Из-за христиан забыли о Христе, перестали Его видеть. Христианское возрождение и будет прежде всего обращением к Христу, к самой Христовой Истине, освобожденной от человеческих искажений и приспособлений. Сознание непреодолимости первородного греха не должно ослабить в человеке сознание своей ответственности за дело Христово в мире и парализовать энергию в служении этому делу. Реальное осуществление христианства, Христовой Правды и Христовых заветов представляется иногда людям непосильной, безнадежной задачей. Но ведь само христианство учит нас тому, что одними человеческими силами оно не может быть осуществлено в жизни. Невозможное для человека возможно для Бога. Верующий в Христа знает, что он не один, что Сам Христос с ним и что Правду Христову он призван осуществлять в жизни вместе с самим Христом, своим Спасителем.

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

**ОТ ПАТРИАРХА ТИХОНА
К МИТРОПОЛИТУ (ПАТРИАРХУ) СЕРГИЮ:
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИЛИ ПРЕДАТЕЛЬСТВО?**

До сего дня я содрогаюсь от мысли о том, что было бы с моей паствой, действуй я прямолинейно. Верующие лишились бы таинств, возможности молиться в храмах... Я совершил бы смертельный грех, если бы, заботясь лишь о своем нравственном облике, отказался от своего архипастырского долга, отдавая мою паству на растерзание боготорцам.

Патриарх Алексей II

Можно, конечно, отнестись к этим словам скептически, как к неубедительной попытке самооправдания, попытке сохранить красивое лицо при плохой игре, как говорят французы. Но дилемма выбора между личной чистотой и бескомпромиссностью с одной стороны, и компромиссом с личной совестью в надежде этим принести больше пользы своему народу — с другой, стоит перед каждым человеком, живущим в государстве, стоит с тех пор, как государства существуют. Особенно остро стоит эта альтернатива перед исторической Церковью и каждым ее пастырем, а тем более архипастырем. Родилась она не сегодня и не вчера. К каким-то компромиссам с государством, причем языческим, призывал еще апостол Павел, хотя сам принял мученический венец, приговоренный к казни этой самой государственной властью. С особой остротой эта проблема возникает с провозглашением христианства одной из государственных религий императором Константином Великим, а тем более с превращением его в единственную государственную ре-

Доклад, прочитанный на конференции «Церковь и советская власть в 20-х — 30-х гг.». Конференция, организованная обществом «Мемориал», проходила в Санкт-Петербурге в мае 1992 г.

лигию императором Феодосием в 391—392 гг. и, наконец, с появлением при Юстиниане в VI веке доктрины о симфонии между Церковью и государством.

На какие только компромиссы историческая Церковь не шла! Чего стоит хотя бы дружное осуждение своего собрата, архиепископа Арсения Мацеевича, Синодом по приказу Екатерины II, замученного ею в каменном мешке в ревельском каземате лишь за то, что он посмел подать меморандум императрице, в котором осуждал конфискацию ею монастырских имений и предлагал восстановить патриаршество! А распутинщина¹? И всё это при «благочестивых государях». Подобные примеры не относятся, конечно, к категории тех оправданий в отношении компромиссов под советской властью, о которых говорит Патриарх Алексий в вышеприведенной цитате. При царях, становясь на бескомпромиссную позицию, архипастырь рисковал исключительно собственным благополучием, а не судьбой целой Церкви или епархии; ибо уничтожение Церкви как таковой не входило в программу монархии, а лишь ее подчинение своей воле и политике, использование ее в качестве некоего идеологического приводного ремня своей политики. Приводились эти примеры лишь для того, чтобы напомнить, на какие несовместимые с идеальной Церковью компромиссы шла Церковь историческая в куда более благополучных для нее условиях, чем под властью большевиков.

Из-за злополучной декларации 1927 года теперь принято изображать митрополита Сергия каким-то злым духом или злым гением, обрекшим Церковь на внутреннее моральное разложение. А в качестве контраста ему выставляются нереальные идеализированные образы Патриарха Тихона, митрополита Петра, катакомбников и даже епископов, бежавших в безопасное зарубежье, и оттуда поведших борьбу как против коммунизма, так и против компромиссов, на которые вынуждено было все эти десятилетия идти духовенство в России. При этом никто не вменяет в вину епископату, бежавшему за рубеж, нарушение канонов, запрещающих пастырям, а тем более архипастырям, своевольно покидать свою паству на произвол судьбы. Наоборот, бегство ставится им в заслугу: ведь они не пошли на поклон к большевикам, сохранили чистоту риз! А вот что Патриарх Алексий I, будучи еще молодым епископом, семья которого была близка к царской фамилии, отказался бежать в соседнюю Финляндию и на слова своего отца, что Симанским нет места в Совдепии, ответил: «Пастырь не смеет бежать от паствы. Он обязан оставаться со своей паствой и

¹ Тоболяне, отождествляя царя со своим земляком Распутиным и епископом Варнавой, относились крайне враждебно к царской семье во время пребывания ее в тобольской ссылке. См. В. С. Панкратов. С царем в Тобольске. М.: Слово, 1990.

разделить с ней все испытания, сколь бы тяжелыми они ни были»² — об этом забывают. Помнят его зато как компромиссчика, продолжавшего линию Патриарха Сергия, и никогда не забудут припомнить ему, что в 1922 г. он временно балансировал между патриаршей Церковью и живоцерковниками, хотя в конце концов верность Патриарху Тихону обошлась епископу Алексию несколькими годами ссылки в Средней Азии. Об этом тоже не любят вспоминать, так же как и о том, что митрополит Сергей четыре раза побывал в советских тюрьмах до того, как согласился подписать злополучную Декларацию; а так резко судивший о митрополите Сергии автор книги «Трагедия Русской Церкви» раскололся за несколько месяцев предварительного заключения. Та же печальная судьба постигла и о. Дмитрия Дудко, тоже до своего повторного ареста резко осуждавшего компромиссы так наз. сергианства. Но вернемся к хронологии и попробуем проследить развитие церковной политики от Патриарха Тихона до митрополита Сергия.

Нас прежде всего интересуют 20-е годы — последовательность от Патриарха Тихона до митрополита Сергия. Но сначала коснемся этих двух иерархов как личностей, того, в чем они были схожи между собой и в чем отличались друг от друга. Схожесть их, во-первых, в стремлении восстановить в Церкви соборность. Оба были в глубине души тем, что теперь принято называть демократами³.

Будущий Патриарх Тихон проявил эти свои качества, во-первых, во время своего управления Американской миссионерской епархией, где им был созван первый поместный собор духовенства и мирян за 10 лет до Московского Поместного Собора, и где был выработан примерный устав самоуправляющегося прихода как общины мирян и духовенства и как основы всей Церкви. Во-вторых, из отзыва архиепископа Тихона на синодальный опрос епископата в 1905 году относительно реформ в Церкви видно, как мила его сердцу демократичность устройства Православной Церкви в Америке. Он очень положительно пишет о ведущей роли народных избранников-мирян в приходе и о деятельности приходских братств, и говорит о желательности в конечном итоге возвращения Церкви к принципу выборности приходского духовенства прихожанами и считает необходимым участие духовенства в демократических об-

² Проф. Константин Криптон. Защита канонов православия, 1922—1925. «Вестник РХД», № 128 (1979), с. 237.

³ Формально архиепископ Тихон, как и большинство духовенства, был членом Союза русского народа, а в своей покаянной декларации советской власти говорил о своем монархизме. Но первое было чистой формальностью, а второе могло быть неким идеализированным народническим монархизмом в стиле славянофилов, которые по природе своей гораздо ближе к подлинному демократизму, чем к реальной российской монархии, особенно в ее послепетровской редакции.

пественно-государственных учреждениях, где голос духовника отражал бы нравственную позицию Церкви в вопросах общественной жизни, положительно бы влиял на мирскую жизнь страны и общества⁴. Иными словами, епископ Тихон был сторонником не отхода от мира, а воцерковления мира.

Этому же учил епископ Сергей (Страгородский), будущий митрополит и патриарх. Председательствуя на знаменитых петербургских религиозно-философских собраниях 1901—1903 гг., юный викарий Петербургского митрополита, епископ Ямбургский Сергей был правее Тихона в том смысле, что у него была и теория оправдания монархии (вопрос, которого Тихон не касался). По Сергию, «царь является... носителем полномочий мирян в церкви и выразителем их голоса». Примером этого он видел роль великого князя Московского Василия II после Флорентийской унии, когда русский епископат смирился было с присоединением к унии своего митрополита-грека Исидора. Отказался признать унию, арестовал и изгнал Исидора из страны мирянин князь Василий и тем спас православие на Руси, а отчасти и в Греции, где, быть может, если бы Россия подчинилась унии, то и сопротивление греческого духовенства принятию унии своим патриархом и царем было бы сломлено. Идеал государства, по Сергию, оправдан лишь как служение Христу. Этот идеал был нарушен Петром Великим, который поставил «идеал государства как цель саму по себе». Поэтому в послепетровскую эпоху бороться надо было за освобождение Церкви от государственных уз, за то, «чтобы идеалы Церкви были... неприкосновенными, чтобы с Церкви была снята всякая националистическая и подобная миссия, так как все эти вопросы исключительно государственные». К этой борьбе за Церковь он призывает мирян, которые теперь как бы призваны заменить в этой роли секуляризованных монархов. Он это прямо не говорит, но это вытекает из логики его рассуждений. Широта Сергия, его готовность идти навстречу ищущим мирянам и отказ от узкого клерикализма отражены в его обращении к участникам собрания: «Мы хотим правды и искренности, и потому всякий... хотя бы он подходил с совершенно противоположной стороны, хотя бы крайне заблуждался, уже за одно это искание правды и желание помочь делу нашего единения заслуживает с нашей стороны (т. е. со стороны духовенства) всякого уважения и всякой благожелательности». Относительно социальной миссии христианства он говорит, что устремленное к Небу христианство «не может во главу своего служения поставить земное благополучие, но, изрекая

⁴ /Отзыв/ преосвященного Тихона, архиепископа Алеутского и Североамериканского, от 24 ноября 1905 г. «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе». С.-Петербург, Синодальная типография, 1906, т. I, с. 530—537.

свое исповедание небесного идеала, оно... произносит суд о земном»⁵.

В своем ответе на запрос Синода о реформах Сергей выдвигает целую программу соборного преобразования Церкви, которая затем лишь дорабатывается Предсоборным советом 1917 года, проходившим под его председательством, и, в основном, утверждается последующим Поместным Собором. Относительно структуры предстоящего Собора Сергей соглашается, было, с консерваторами (такими, как архиепископ Антоний Храповицкий, например), требовавшими, чтобы это был исключительно собор архиереев или, во всяком случае, чтобы только архиереи обладали правом решающего голоса. Но тут же делает поправку, что полнота церковная примет решения только собора епископов, пользующихся всенародными доверием и любовью; иначе такой собор не укрепит и не объединит Церковь, а наоборот усилит разлад и разброд. Епископат же русский не обладает таким авторитетом любви и доверия, и не будет им обладать, пока избрание епископов и их назначение на кафедры идет бюрократическим путем, без участия народа в этом процессе. Поэтому на данном этапе необходим собор епископата, духовенства и выборных от мирян. Все должны обладать правом решающего голоса; но тут же предлагается сделать собор двухпалатным, оставляя за палатой епископов последнее слово в одобрении или неодобрении решений собора с точки зрения церковных догматов. Он требует немедленного упразднения Синода в качестве «высшего церковного правительства», каковая функция должна перейти к поместным соборам. Соборы должны собираться как можно чаще, не реже раза в два года, особенно в первое время. Он, как и Тихон, видит самоуправляющийся приход с братствами в основе оздоровления и оживления Церкви. От прихода путь самоуправления и участия мирян в жизни Церкви протягивается в епархиальное управление через ежегодные общепархиальные съезды с участием всего епархиального духовенства и выборных представителей от мирян каждого прихода. Собрания епархиального съезда должны быть открытыми, с правом любого православного присутствовать с совещательным голосом. На епархиальных съездах должны отчитываться все учебные и прочие учреждения епархии, что ставит их все под «свободный контроль самого церковного общества». Сергей требует гласности церковных судов и значительного увеличения количества епархий и, соответственно, сокращения их размеров, чтобы приблизить епископа непосредственно к приход-

⁵ Патриарх Сергей и его духовное наследство. М.: Московская Патриархия, 1947, с. 26; Записки религиозно-философских собраний. «Новый путь», Петербург, №№ 1 и 4, 1903 г.

ской жизни, сделать более доступным духовенству и мирянам. Он за избирательное начало в выборе как пресвитеров, так и архиереев, с тем, конечно, чтобы «архиерею принадлежал последний решающий голос... при избрании кандидатов священства». И далее, как и Тихон, он предлагает разделить Россию на митрополичьи округа, что было бы «полезно для... децентрализации нашего церковного управления». Каждый округ выбирает по представителю в Синод при Патриархе, причем выбор должен производиться съездом всех епископов округа, но в присутствии клира и мирян. Интересно предложение Сергея относительно избрания епископа: митрополитанский собор собирается в кафедральном городе вдовствующей епархии; собор должен быть открыт всем желающим, которым дается право изложить любые недоумения, связанные с церковной жизнью, пожаловаться, выразить свое отношение к тому или иному кандидату. Митрополита избирает из своей среды собор епископов митрополитанского округа, и он является лишь старшим среди равных, председателем на митрополитанских соборах и третейским судьей в спорах между архиереями, пока дело не дошло до суда. Сергей предлагает вернуться к практике древней Церкви избрания архиерея не только из монахов, но и из достойных мирян, отвечающих своим моральным и семейным состоянием и уровнем богословских знаний принятым требованиям. Для этого достаточно пострижения популярного и достойного кандидата в рясофор. Так во всем епископ (теперь уже архиепископ Финляндский) Сергей находил подлинно православное соборное решение преобразований, совмещавшее демократизм с иерархичностью Церкви. И будущего патриарха он тоже видел «ни папою, ни даже патриархом в византийском смысле, а лишь председателем синода», построенного, как мы видим в замысле Сергея, на выборном начале от митрополий и косвенно от приходов, а не так, как в сегодняшней странной структуре, где синод выбирает сам себя⁶.

Именно на этих условиях и было восстановлено патриаршество в России в 1917 году, но вскоре начавшиеся гонения и беспокойство Патриарха за участь коллег-епископов и прочих сначала соборян, а позднее членов соборных органов при патриархе, часто заставляла Патриарха Тихона действовать единолично, если такое действие могло повести к преследованиям, чтобы всю ответственность брать только на себя и не подвергать опасности других. Первым таким единоличным актом было патриаршее анафематствование «безумцев» за их «кровавые расправы», поругание храмов, пролитие крови невинных. И хотя в нем ни разу не упомянуты советская власть

⁶ /Отзыв/ преосвященного Сергея, архиепископа Финляндского, от 12 января 1906 г. «Отзывы...», т. III, с. 259—290.

и коммунисты, а в гражданскую войну немало крови было пролито и не большевиками, Патриарх совершенно верно полагал, что именно большевики примут это послание на свой счет и поэтому выпустил его во время рождественских каникул, 19 января 1918 года, в перерыве между сессиями Собора. Так оно и было понято. Это же послание призывало верующих образовывать христианские союзы-братства, «которые силе внешней противопоставят силу своего святого воодушевления», а духовенство — призывать народ к «прекращению братоубийственных распрей» и покаянию. Так же в 1922 году Патриарх примет всю ответственность лично на себя за указ не отдавать в комиссии Помгола церковные предметы, употребляемые при совершении таинства Евхаристии.

Свое бескомпромиссно-отрицательное отношение к братоубийственной войне и пролитию братской крови, от кого бы оно ни исходило, Патриарх доказал категорическим отказом передать через посланца белых генералов князя Григория Трубецкого даже сугубо тайное и личное благословение этим генералам. Но, как вспоминает князь Трубецкой, ничто так не смутило стан белых, как, так сказать, первая патриаршая декларация лояльности по отношению к советской власти — его послание от 8 октября 1919 г., которое запрещало духовенству демонстративно становиться на ту или иную сторону в гражданской войне, встречать белых колокольным звоном. Это же послание освобождает Церковь от ответственности за лояльность ее членов к новой власти, ибо Церковь теперь отделена от государства, а следовательно не несет перед ним политической ответственности за своих чад⁷. Поскольку в момент выпуска этого обращения белые были в апогее своего наступления на Москву и их там ожидали буквально со дня на день, невозможно обвинить здесь Патриарха Тихона в оппортунизме. Очевидно он духовно, пророчески прозрел, вернее, узрел неизбежность большевизма как итог исторических грехов России и ее Церкви, и видел спасение от него только во всеобщем возвращении к Богу, в покаянии, а не в кровавой бойне. И вот, когда все ожидали победы белых, Патриарху было мистически дано прозреть, что этой победе не бывать, и надо было приготовить Церковь и церковный народ к бытию в новых условиях, к необходимому гражданскому примирению с неизбежной новой властью.

Такой установки аполитичной лояльности новой власти при внутренней независимости Церкви Патриарх Тихон и его синод придерживались последовательно до ареста Патриарха в мае

⁷ Г. Трубецкой. Красная Россия и святая Русь. Париж, 1931; D. Pospelovsky. The Russian Church under the Soviet Regime: 1917—1982. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, Vol. I, p. 41.

1922 года, вернее, до выхода его на свободу в июне 1923. Но властей такая внутренне независимая установка Церкви не устраивала. В печати продолжалась травля, а на практике производились административные аресты и ссылки духовенства, как и бессудные расстрелы произволом ЧК. Но вступление в силу НЭПа и замена ЧК ГПУ, которое лишалось права расстрела без суда, требовало изменения тактики борьбы с религией. Тут применяется политика «разделяй и властвуй»: советская власть проявляет терпимость и даже поддержку всевозможным сектам, мусульманству, иудейству, сосредоточивая гонения только на православии под предлогом того, что это остаток царского режима, Церковь, которая-де мечтает о контрреволюции и поддерживает связь с контрреволюционной эмиграцией; поэтому-де гонения на православие ведутся не как на Церковь, а как на политического врага. Но для того, чтобы, во-первых, сделать этот аргумент более убедительным, а во-вторых, облегчить борьбу, уменьшив объем и ослабив этого «врага», создается вторая, советская «Православная» Церковь — обновленцы всех расцветок, как образец лояльной, а потому не гонимой православной церкви⁸. Что же касается контрреволюционности, да еще и «шкурности, бессердечия» патриаршей Церкви, то тут, с одной стороны, очень помогли большевикам зарубежные карловчане, а с другой — повальный голод, особенно на Волге, в 1921—1922 гг., пришитая к этому кампания по конфискации церковных ценностей якобы для спасения голодающих и сопротивление Церкви изъятию богослужебных предметов в ходе этой кампании.

Все эти темы мы уже освещали в нашей упомянутой книге и статьях. А что касается истинных мотивов изъятия церковных ценностей, то этот вопрос исчерпан опубликованием в четвертом номере «Известий ЦК КПСС» за 1991 г. и в четвертом же номере, тоже за апрель 1991 г., журнала «Наш современник» секретного письма Ленина Молотову от 19 марта 1922 г., в котором цинично признаётся, что цель конфискации церковных предметов, с одной стороны, ввиду сопротивления Церкви изъятию некоторых из них, а именно богослужебных предметов, — представить в глазах народа Церковь как институт шкурный и безжалостный, которому, мол, наплевать на голод и страдания народа, и под сурдинку расстрелять такое количество церковников и запугать их так, чтобы с ними мож-

⁸ Не только связь, но и геопеушное происхождение обновленческого переворота 12 мая 1922 г. уже не требует доказательств. См. подробности у А. Краснова—Левитина и В. Шаврова в их «Очерках по истории русской церковной смуты», 3 тт., в 1-й книге. Kuesnacht, Schweiz: Glaube in der 2 Welt, 1978; а также у Поспеловского, «The Russian Church...», v. I, p. 43—77.

но было делать, что угодно для власти; а с другой — приобрести достаточно золота, чтобы участвовать как равноправный партнер в предстоящей Генуэзской конференции.

Что касается роли эмигрантов, которая тоже мною освещалась, то упомяну о ней только кратко. Речь здесь идет о так наз. Карловацком синоде, названном так по городу в Югославии, где в конце 1921 г. состоялся учредительный съезд белоэмигрантского духовенства и церковных мирских представителей во главе с бывшим киевским митрополитом Антонием (Храповицким), который, кстати, на выборах кандидатов в патриархи на Московском Соборе получил большинство голосов, и только при жеребьевке не прошел в патриархи. Этот карловацкий съезд, переименовавший себя в «Первый всезарубежный собор», фактически устроенный крайне правым Высшим монархическим советом, члены которого были кооптированы на «собор» митрополитом Антонием и которые на нем доминировали политически, сформировал «Высшее церковное управление за границей» (ВЦУЗ) под председательством митрополита Антония. Под влиянием тех же элементов было принято две политические резолюции: первая гласила, что задачей новой церковной организации является восстановление на престоле династии Романовых в качестве самодержцев; вторая резолюция, принятая уже новой карловацкой бюрократией от имени только что закрывшегося собора (т. е. фактически сфальсифицированная) призывала Генуэзскую конференцию к организации военного международного крестового похода против большевиков. Учитывая то, что карловацкое ВЦУЗ подчеркивало свое подчинение Патриарху Тихону и начинало каждое свое определение словами «С благословения Святейшего Патриарха...», а также тот факт, что по своему положению верховным руководителем русских зарубежных приходов в Европе с XVIII века является митрополит Петербургский, можно себе представить, какой замечательный предлог для гонений на Патриарха и на митрополита Петербургского Вениамина предоставляли этими своими акциями карловчане большевикам! Отнесись Патриарх к этим мероприятиям нейтрально, это нанесло бы сокрушительный удар по всей его линии аполитичности Церкви. Первоначальное молчание Патриарха, отсутствие немедленной реакции на появление нового церковного управления беспокоит его председателя. Митрополит Антоний просит митрополита Евлогия, тогда еще архиепископа, назначенного Патриархом Тихоном управлять русскими приходами в Западной Европе, помочь положить конец разговорам о том, «будто наше ВЦУ и Карловацкий собор не признаны Патриархом... Ныне очень желательно получить указ Патриаршего Синода о признании ВЦУ... Акт об учреждении... ВЦУ в Константинополе и о воссоздании его в Сер-

бии... ВЦУ... переслало Святейшему Тихону через архиепископа Рижского Иоанна. Ответа не получено»⁹.

Но вот ответ получен... в виде распоряжения Патриарха Тихона и его Синода Карловацкому ВЦУ прекратить свое существование и передать всю власть над русскими приходами в Западной Европе митрополиту Евлогию. Телеграмма датирована 5 мая, а днем позднее Патриарха арестовывают. Это как будто дает основание карловчанам позднее утверждать, что распоряжение Патриарха недействительно, так как Патриарх уже был несвободен и его рукой водило ГПУ. Но сам Патриарх позднее заявит:

«...мы в апреле 1922 г. на соединенном заседании Священного Синода и Высшего Церковного Совета уже осудили заграничный собор Карловацкий за попытку восстановить в России монархию из дома Романовых. Мы могли бы ограничиться этим осуждением владык, бывших на соборе..., если бы они раскаялись... и прекратили дальнейшую деятельность в этом направлении...»¹⁰

Трагические судьбы митрополитов Вениамина Петроградского и Петра Крутицкого, обвинявшихся, в частности, в связях с эмигрантским церковным монархическим заговором, достаточно известны, чтобы стала понятна доля нравственной ответственности карловчан в гибели этих иерархов; так что перед тем, как требовать покаяния от духовенства РПЦ за «сержианство», карловчанам есть в чем покаяться перед Русской Церковью¹¹.

Но вернемся к политике Патриарха Тихона. Как известно, 6 мая 1922 г. он взят под стражу, а 12 мая совершается обновленческий переворот. Епископы, оставшиеся верными Патриарху, изгоняются с кафедр, ссылаются, отправляются в тюрьмы. Поскольку Патриарх обвиняется в том, что своим указом не сдавать комиссиям Помгола богослужебные предметы (но ука-

⁹ ЦГАОР, Пражский Архив, Собрание Архиерейского синода: Ф. 6343, оп. 1, д. 269, л. 117. Письмо без даты, но явно после Карловацкого собора и до распоряжения Патриарха Тихона о роспуске ВРЦУЗ, т. е. между январем и апрелем 1922 года. Это, однако, не помешало дряхлеющему митрополиту Антонию или карловацкой бюрократии от его имени заявить в Послании от 2/15 марта 1931 г., что Патриарх Тихон находился в 1921—1922 гг. в переписке с Карловцами «и никакого гнева против действий ВРЦУ не проявлял и закрывать его не думал». См. там же, д. 253, л. 37.

¹⁰ Новое воззвание Тихона. «Известия», 4 июня 1923 г. После этого Патриарх Тихон консультировался с наиболее авторитетными архиереями на местах, после чего послал телеграмму в Карловцы.

¹¹ См. напр.: С. Ингулев. Черносотенно-церковнический заговор. «Правда», 4 апреля 1922, и «Клубок распутывается». Там же, 7 мая 1922 г. А распоряжение Патриарха Тихона о закрытии карловацкого ВЦУ было напечатано в «Новом времени» рядом с карловацким постановлением о возвращении дома Романовых на престол, с комментарием, что-де распоряжение Патриарха Тихона вынужденное, в душе же он с карловчанами.

зывается быть щедрыми и сдавать всё остальное, да и богослужебные предметы заменять жертвованием сумм, равноценных их стоимости) он ответствен за вызванные столкновения и кровопролития, каждому ясно, что Патриарх будет расстрелян. Ведь по этому делу идут массовые расстрелы направо и налево подчиненных Патриарха!

В этих условиях единственной реальной возможностью спасти церковный корабль от радикальных сил в обновленчестве кажется какой-то вид формального сговора с ними, чтобы при формальном признании их администрации сохранить вверенную данному архиерею епархию до лучших времен. Именно тогда, надеясь спасти жизнь арестованному митрополиту Вениамину, его викарий епископ Алексей снимает прещение с петроградских зачинщиков обновленчества, а затем объявляет Петроградскую епархию временной автокефалией на основании указа митрополита Агафангела, патриаршего местоблюстителя. Тогда же, а именно 16 июня 1922 г., митрополит Сергей публикует заявление о признании обновленческого ВЦУ и призывает всех истинных пастырей и мирян последовать его примеру. По-видимому, будучи самым авторитетным богословом среди старшего епископата (среди митрополитов) и наиболее выдающимся церковным деятелем, митрополит Сергей рассчитывал возглавить ВЦУ и повернуть руль церковного корабля в правильное церковное направление, прекратить раскол в самом его начале. Очень скоро он понял, что это сделать не удастся, понял, по-видимому, что направляется этот корабль извне силами, которым чужды интересы Церкви. И вот уже 25 августа он письменно выражает свое несогласие с линией ВЦУ, требует полной независимости для своей епархиальной деятельности, т. е. фактически берет то же направление, что епископы Алексей (Симанский) и Николай (Ярушевич) в Петрограде. По-видимому за это митрополит Сергей во второй раз попадает в тюрьму, где и находится в момент обновленческого собора 1923 года, так как его имени нет среди участников этого собрания, а тем более нет его среди подписей «соборного» постановления лишить Патриарха Тихона сана и даже монашеского звания. Итак, митрополит Сергей остается чистым в отношении любых обновленческих злодеяний — клеветнической кампании в печати против «староцерковников», позорного заочного судилища над заключенным Патриархом и т. д., но в то же время своей формальной принадлежностью к обновленцам обеспечивает своей Владимирской епархии больше стабильности и ограждает ее от захвата со стороны всяких обновленческих радикалов-революционеров, т. е. своей личной внешней покорностью спасает видимую Церковь и паству ее.

Не так ли поступает и Патриарх Тихон, особенно после своего выхода на свободу в июне 1923 года? В надежде вос-

становить управление обезглавленной Церкви и добиться ее легализации у советской власти, Патриарх Тихон, так сказать, «покупает» себе освобождение ценой унижительно-покаянного заявления в Верховный суд РСФСР, в котором буквально возводит на себя поклёп, называя свою прежнюю политику активно-антисоветской на основании таких посланий, как осуждение Брестского мира в 1918 году, «анафематствование... власти» и «возражение против декрета об изъятии церковных ценностей». Это напраслина, ибо, как мы уже говорили, в анафематствовании от 19 января 1918 года советская власть не упоминается ни разу; что касается Брестского мира, то его первоначально осудило большинство ленинского ЦК, особенно Бухарин, а возражение против изъятия ценностей было актом защиты Церкви от святотатства и касалось методов, а не принципа изъятия. Заявление оканчивается словами о раскаянии «в этих поступках против государственного строя» и заверением: «я отныне Советской власти не враг... и решительно отмежевываюсь как от зарубежной, так и от внутренней монархическо-белогвардейской контрреволюции». Характерно, что в заявлении замалчиваются такие акты Патриарха, свидетельствующие о том, что он занимал лояльные позиции по отношению к советской власти, как его послание от 8 октября 1919 года¹² и осуждение Карловацкого ВЦУ. Это явно ему не разрешили «органы», так как такое напоминание делало бы бессмысленным это запоздалое раскаяние и подчеркивало бы незаконность содержания Патриарха под арестом. Но для пользы Церкви Патриарх был готов и обогатить себя.

О занятой им лояльной позиции по отношению к совласти Патриарх упоминает в своем первом после освобождения Обращении к «архипастырям, пастырям и пасомым» от 28 июня 1923 г. Он далее указывает на последовательность этой линии от своего «Воззвания» от 8 октября 1919 г. до реакции на Карловацкие решения о восстановлении монархии и говорит, что тогда же он и патриарший Синод склонились к тому меньшинству на Карловацком соборе, которое назвало эти решения неуместными; а когда в марте 1922 г. стало известно об обращении Карловацкого ВЦУ к Генуэзской конференции, «мы упразднили само это Управление, учрежденное с благословения Константинопольского патриарха». О последнем он упоминает явно, чтобы подчеркнуть, что заграничное ВЦУ благословения Московской Патриархии никогда не имело. Далее, и в этом «Обращении», и в «Послании» к мирянам от 1 июля,

¹² Тексты соотв.: «Известия», 1 июля 1923 г.; *Анатолий Левитин, Вадим Шавров. Очерки по истории русской церковной смуты*, ч. 2, с. 148—149; *Лев Регельсон. Трагедия Русской Церкви*. Париж: YMCA Press, 1977, с. 262—264.

Патриарх повторяет заверения в своей лояльности советской власти, осуждает зарубежных и внутренних монархистов, пытающихся использовать Церковь для политической борьбы против соввласти. Снова кается в своем антисоветском поведении до 1919 года и, как на радикальное изменение в отношениях, указывает на то, что теперь Русская Церковь обращается к соввласти за защитой Православной Церкви в Польше от католических гонений, насильственного закрытия сотен православных церквей на Холмщине и Гродненщине. Поскольку главный упор в первом Обращении делается на осуждение обновленчества и доказательство незаконности низложения Патриарха Тихона обновленческим собором в мае 1923 года (причем, кстати, он принимает из обновленческих новшеств лишь возможность перехода на новый календарь), ясно, что на жертву самооболгания и несоответствующего действительности оправдания советской власти с полным замалчиванием гонений Патриарх идет во имя спасения Церкви от обновленчества и чтобы развязать Церкви руки для борьбы с ним. А ведь одна только кампания по изъятию ценностей, которую власти умышленно разворачивали в конфронтационном порядке, обошлась верующим в более чем 8 тысяч погибших и расстрелянных. Более того: 13 июля 1923 года Патриарх Тихон публично заявляет британскому общественному деятелю В. П. Коутсу, что гонений на Церковь и верующих со стороны советской власти нет и никогда не было. Иными словами, Заявление лояльности митрополита Сергия 1927 года и его две пресс-конференции, данные западным журналистам в 1930 году, в которых решительно отрицалось гонение за веру в СССР, ничем не отличались от заявлений Патриарха Тихона. Как сообщает бывший при Патриархе Тихоне председателем Московского епархиального совета профессор-протопресвитер Василий Виноградов, поминовение властей за богослужением тоже не было инициативой митрополита Сергия: «это /поминовение/... установил именно Патриарх Тихон тотчас после освобождения его из тюрьмы. А указы об этом по приходам рассылал именно я... Сергей только подтвердил распоряжение Патриарха Тихона, сделанное им при давлении епископа Илариона»¹³. Так что обвинителям митрополита Сергия и его преемников в предательстве Церкви, в обмане и даже в предательстве новомучеников следовало бы быть последовательными и обратить свой шквал негодования в такой же степени и против Святейшего и святого новомученика Тихона! Приводятся эти данные здесь не для очернительства Патриарха

¹³ Крестный путь русской иерархии. Из писем протопресвитера В. Виноградова владыке Иоанну Шаховскому (1947 г.). «Вестник РХД», № 150 (1987), с. 251—255.

Тихона, а для очищения исторической истины от мифов. Имеющиеся свидетельства о личности святого Патриарха не оставляют сомнения, что делал это Патриарх не из трусости, а для пользы церковной, как он это понимал. И тут позиции Патриарха Тихона и митрополитов Петра и Сергия были едины в том, что обновленчество они считали врагом внутренним, подрывающим Церковь изнутри и потому более опасным, чем советская власть, которую они считали врагом внешним, менее опасным для духовного бытия Церкви. Поэтому они готовы были идти на крайние компромиссы с властью в вопросах внешнего бытия Церкви, лишь бы получить хоть какую-то легализацию и развязать этим самым себе руки для противостояния обновленчеству.

Из всего вышесказанного совсем не следует, что между позицией, на которой Церковь стояла при Патриархе Тихоне, с одной стороны, и Декларацией 1927 года и ее последствиями с другой, так-таки и нет никакой разницы. Но разница здесь в прогрессии той политики, которую Патриарх проводил частично с 1919 года и определенно с 1923-го, а не в каком-то перевороте митрополита Сергия.

Власти отлично понимали, чего Церковь добивается, и шантажировали ее, требуя всё больших уступок как условие легализации Патриаршей Церкви или, как ее тогда называли большевики, «староцерковников». И руководство Церкви вынуждено было принимать эти условия игры. Не добившись легализации Посланием 8 октября 1919 г., в котором речь шла лишь о признании советской власти, лояльности ее постановлениям и закону, поскольку они не противоречат христианской совести, политическом нейтралитете Церкви и освобождении Церкви от каких-либо положительных обязательств и ответственности перед советской властью за политическое лицо своей паствы, раз Церковь отделена от государства, с 1923 года Патриарх и его Синод идут на гораздо большие уступки, о которых уже шла речь. Но этого оказывается недостаточно. И вот, если в 1919 году Церковь устами Патриарха говорила о лояльном нейтралитете, в своих заявлениях советскому правительству и посланиях к пастырям и пастве летом 1923 года Патриарх Тихон заявляет: «Я не враг советской власти»; в своем ответе на снятие с него судимости в 1924 году Патриарх, унижаясь, выражает «советскому правительству... глубокую благодарность... за такое милосердное отношение к моей прошлой деятельности. Правительство... найдет во мне *лояльнейшего гражданина Советского Союза, добросовестно выполняющего все декреты и постановления гражданской власти*». Надеюсь, что за этим последует легализация, Патриарх добавляет о своем намерении теперь заняться «организационной стороной Церкви,

считая, что рамки советского законодательства дают для этого широкий простор». Тут же он грозит отозвать из Америки митрополита Платона за его «контрреволюционную деятельность», отрицает какую-либо возможность примирения с Ватиканом и говорит, что всё еще ждет покаяния от Карловацкого синода¹⁴.

Между тем путем «тихой дипломатии» церковное руководство пыталось убедить власти в необходимости легализации Православной Российской Церкви. Упомянутый уже профессор-протопресвитер Виноградов в письме Смидовичу указывает на ненормальность того положения, что «церковная организация, /которая/ объединяет собою подавляющее большинство русского православного населения... вследствие состояния под судом ее главы оказывается не имеющей никакой определенной легализации». Он настаивает на необходимости снятия судимости, указывает: «В течение последних 4-х месяцев органы Церковного управления при п. Тихоне делали все возможные с их стороны попытки войти и действовать в возможно более полном контакте с отдельными представителями ГПУ (выделено нами. — Д. П.) и НКЮ», и он просит правительство создать при себе «особую комиссию, коей было бы поручено *входить в сношения с органами Церковного Управления при п. Тихоне*» с тем, чтобы определить точное правовое положение РПЦ и органов ее управления¹⁵. 12 апреля 1924 года, после всех внешних благодарностей в печати, Патриарх пишет на 10-ти страницах жалобу Калинину на свое и своей Церкви бесправное положение. Несмотря на снятие с него судимости, советская печать продолжает называть его *бывшим* патриархом, хотя подавляющее большинство верующих и духовенства признают именно Патриарха Тихона своим главой; епископы, назначаемые им на кафедры, арестовываются по прибытии на место и без суда ссылаются или отправляются обратно в Москву; духовенство преследуется за возношение молитв на литургии за Патриарха Тихона. Патриарх ходатайствует об освобождении всех священников и архиереев, высланных в административном порядке, и указывает особенно на абсурдность того, что хотя с проходивших по его делу митрополита Новгородского Арсения, бывшего архиепископа Крутицкого Никандра и управляющего синодальной канцелярией Гурьева су

¹⁴ Среди церковников. «Известия», 23 марта 1924 г. Выделено автором доклада. О митрополите Платоне см. мою «The Russian Church...», р. 265—290.

¹⁵ «В Центр. Исполком ССР, тов. Смидовичу: Докладная записка», 23 ноября 1923 г. Ркп.: ЦГАОР, ф. 5263, оп. 1, д. 57, л. 19 об. Выделено в оригинале.

димось снята одновременно со снятием ее с Патриарха, эти лица до сих пор не освобождены¹⁶.

Такая же двойственность характерна и для сергиевской эпохи. С одной стороны — Декларация 1927 года, отрицающая гонения, благодарящая советскую власть за заботу о Православной Церкви, и пресс-конференции 1930 года¹⁷. С другой стороны, в том же феврале 1930 г. митрополит Сергей подает Смидовичу подробнейшую записку с перечнем всех главных видов ущемления духовенства и Церкви, требуя отмены статуса лишенцев с членов семей духовенства, отмены бесконечных поборов, разрешения возобновить богословские учебные заведения и пр.¹⁸

Но вернемся ко времени Патриарха Тихона. Власти по-прежнему продолжают отказывать в легализации. И вот «Завещательное послание» Патриарха Тихона от 7 апреля 1925 г., которое по мнению протопресвитера Виноградова было очередной версией патриаршей декларации лояльности, чтобы получить признание, уже только в деталях и акцентах отличается от Декларации лояльности 1927 года. Послание называет советскую власть не только данной Богом, но и «искренне приветствуемой» Патриархом. Говорит о возношении молитв «о ниспослании благословения Божьего» на советскую власть. Призывает верующих не питать никаких надежд на возвращение монархии и требует отстранить от активной церковной деятельности мирян, священников и епископов, которые продолжают враждебно относиться к советскому строю. Церковь остается и останется внутренне свободной, «не допуская никаких уступок или компромиссов в области веры», но внешне

¹⁶ ЦГАОР, ф. 5263, оп. 1, д. 57, лл. 40—44 и об. Письмо, между прочим, упоминает о предшествовавшей этому письму личной встрече между Патриархом и Калининным 9 апреля. Интересно, что Патриарх неточно называет возглавляемую им Церковь «Русской», а не «Российской», как тогда она официально называлась. Это дает повод усомниться в убедительности аргумента, что так наз. «Завещание» Патриарха не могло быть им составлено, поскольку титул его указан неточно «Патриарх Московский и всея Церкви Российской» вместо «и всея России».

¹⁷ Вот как описал «пресс-конференцию» Экзарх Прибалтики митрополит Сергей (Воскресенский), бывший управляющим делами Патриархии в 1930 г.: «Телефонный звонок из соответствующего учреждения: «Сегодня у вас будут заграничные корреспонденты, дайте им сведения о положении Церкви». ... Приходит чиновник и передает письмо Владыке. ... В этот момент появляются корреспонденты. Владыка выходит в подраяснике... и спрашивает: «Чем могу служить?». Ответ: «Мы хотим знать о положении Церкви в СССР»... Владыка разгибает сложенный лист бумаги... и читает... По прочтении врученного ему чиновником... текста Владыка поклонился корреспондентам в знак прощания и вернулся в свою спальню». — *Прот. Н. Веглайс*. По поводу декларации митрополита Сергея. «Вестник РХД», № 153 (1988), с. 258.

¹⁸ Памятная записка о нуждах Православной патриаршей Церкви. «Вестник РХД», № 161 (1991), с. 251—254.

полностью сообразуя свою жизнь и деятельность с интересами советской власти. Послание осуждает решительно карловчан, особенно за то, что они, ведя «вредную контрреволюционную деятельность», пользуются именем Церкви и «нашим авторитетом церковным». Патриарх подчеркивает, что вопреки утверждениям врагов, у Патриархии нет и никогда не было связи с карловчанами: «они вольны в своих убеждениях», — пишет Патриарх, протестуя против того, что они действуют от его имени. Патриарх подтверждает осуждение Карловацкого синода и грозит предать его членов суду, вызвав их для этого в Москву, а если не придут, осудить их заочно. Патриарх заверяет, что совесть его пастырская свободна, и призывает всех российских верующих «подчиниться советской власти не за страх, а за совесть»¹⁹.

Мы не будем здесь останавливаться на спорах о подлинности документа. На сегодняшний день надо считать его подлинность доказанной. Кстати, будущий глава Карловацкой юрисдикции архиепископ Анастасий писал еще в 1925 году, что это «несомненно подлинник /потому что/... всё послание проникнуто искренним желанием блага Церкви, и потому, конечно, оно не могло выйти от большевиков». Подлинность документа заверил и протопресвитер Виноградов, хотя в своей посмертно изданной карловчанами книге он высказывает мысль, что в нем были вкрапления Тучкова, чекистского надзирателя над Церковью. Дело в том, что там есть слова: «Ныне мы... оправившись от болезни, вступая снова на служение Церкви...», из которых следует заключить, что документ должен был быть декларацией окончательного примирения Церкви с властью, на основании которого советское правительство наконец легализовало бы Церковь. Таковым его считает и Виноградов, полагая, что он был в стадии окончательной утряски между Церковью и ГПУ, гуляя между Тучковым, митрополитом Петром и Патриархом, когда Патриарх неожиданно умер, и этот «полуиспеченный» документ превратился в «Завещательное послание»²⁰.

Что же нового прибавила Декларация митрополита Сергия к «Завещательному посланию», к заявлению Патриарха Тихона, что гонений за веру со стороны советской власти нет и не

¹⁹ Предсмертное завещание Тихона. — «Известия», 15 апреля 1925 г.

²⁰ Д. Поспеловский. Митрополит Сергей и расколы справа. «Вестник РХД», № 158 (1990), с. 63—64; В. П. Виноградов. О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности св. Патриарха Тихона. Мюнхен, 1959, с. 40—57. В отличие от утверждения Виноградова в 1947 г., что документ был подписан Патриархом, в посмертной книге говорится, что Патриарх его подписать отказался после тучковских вкраплений; но это спор о деталях, которые не влияют на признание подлинности основного документа, его характера и назначения.

было, к его же распоряжению поминать советское правительство за богослужением, к повторным благодарностям Патриарха Тихона советскому правительству за милосердие, к его же заявлениям, что эта власть всемерно заботится о благополучии народа, к его призванию Божьего благословения на эту власть? Да только слова о том, что мы, как верующие православные, считаем Советский Союз своей родиной, радости *которой* — наши радости, и печали *которой* — наши печали. Изменены акценты, сделан больший упор на положительную лояльность и прибавлено нелепое требование к эмигрантскому духовенству дать подписку о лояльности советской власти. Именно вопрос с подписками и их интерпретации вызовет окончательный церковный раскол в эмиграции, а не Декларация как таковая. Да и в России расколы справа были вызваны не непосредственно Декларацией, и разгар их относится к 1929—1930-м годам, а не к 1927-му. Но это уже другая тема.

Можно, конечно, упрекнуть митрополита Сергия в том, что он такой ценой добивался легализации, которая, мол, этого не стоила, ибо никак не уберегла Церковь от разгрома 30-х годов. Но и тут он последовательно продолжал дело Патриарха Тихона и митрополита Петра. Никто из них не предвидел погромного законодательства 1929 года и ужасов, начавшихся в том году и продолжавшихся до 1939 года.

Протоиерей Александр КОЖА
ОВЦС

МОЖЕТ ЛИ КРАСОТА БОГОСЛУЖЕНИЯ БЫТЬ КРИТЕРИЕМ ИСТИННОСТИ РЕЛИГИИ?

Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему
должны поклоняться в духе и истине.
(Ин. 4, 24)

Бог вездесущ, но невидим. Поэтому человек, желающий поклониться Ему, с первого же момента сталкивается с трудной задачей — Бога нужно ощутить, Его нужно встретить.

Некоторым Он является Сам, как не помышлявшему об этом апостолу Павлу на его пути в Дамаск (Деян. 9, 3—7). Даже когда Савл ослеп, он не перестал ощущать присутствие Христа. Более того, в Деяниях апостольских читаем: И видел... («И видел в видении мужа, именем Ананию, пришедшего к нему и возложившего на него руку, чтобы он прозрел». 9, 12). Когда Господь воскрес, Его также могли воспринимать не все, но лишь «свидетели, предъизбранные от Бога» (Деян. 10, 41). Что отличает и Савла, и учеников — то, что они были «настроены» на восприятие: Савл отрицательно — неприятие, ученики же положительно — принятие.

Можно было бы возразить, что Господь и не являлся другим, а лишь ученикам, которые поэтому и видели Его. Но вот Он присоединился к двум из учеников — эммаусским спутникам, и они не узнали Его, потому что «глаза их были удержаны» (Лк. 24, 16). Немного позже, во время вечерней трапезы, «открылись у них глаза, и они узнали Его; но Он стал невидим для них» (Лк. 24, 31).

То же случалось и ранее, до Воскресения из мертвых: «Тогда взяли камень, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них» (Ин. 8, 59).

Как видим, трудности с восприятием Христа были даже тогда, когда Он телесно обитал среди людей. И когда Он свободно являл Себя, находились некоторые, воспринимавшие Его глубже остальных. Например, женщина, страдавшая кровотечением (Мк. 5, 24—34).

Другие в то же самое время воспринимали по-иному. И причина этого также указана — изначальная настройка на заданность восприятия: «Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?» (Ин. 6, 42).

Бог есть дух, человеческая же душа обитает в телесной оболочке. Помыслы и движущие мотивы поведения человека начинаются с удовлетворения земных потребностей — отсюда и основные формы его жизнедеятельности. На этом плане разворачивается его жизненная энергия. С детства возрастая и воспитываясь в среде себе подобных, он прежде всего усваивает эти формы, зависящие от времени, места и среды обитания, непрерывно получает от более старших указания, корректирующие его восприятие, т. е. его определенным образом «настраивают».

У разных народов, в разных культурно-исторических традициях существуют особые методики, развивающие угаснувшее с возрастом восприятие потустороннего мира. В Православии развитие способности восприятия духовного мира — задача храма.

Формы православного культа складывались не спонтанно. Они определяются прежде всего самой возможностью установления взаимоотношений между Богом и человеком. Другими словами, они являются антропоморфными. Библия, например, воспринимается человеком по меньшей мере с помощью зрения, слуха и рассудка. Божественное Откровение дано в такой форме, чтобы человек смог прежде воспринять его.

Анализируя христианский культ, священник Павел Флоренский замечает: «Культ человечесен, а исследование культа необходимо антропологично; строение культа есть истинное строение твари»¹.

Выделим в этой цитате слово «истинное». Отсюда следует, что в православном культе не всё и не всеми может быть понято сразу, с первого знакомства. И дело здесь не в эзотеризме, который Господь решительно отверг: «Приидите ко Мне, все...» (Мф. 11, 28). Дело в «истинном строении» самого человека: храм дает отзвук в душе человека и результат зависит от того, насколько жизнь человека духовна или плотска, насколько он развит, раскрыт как существо духовное или телесное.

Итак, культ, составной частью которого является «богослужение», антропоморфен, его элементы воспринимаемы и, следовательно, к ним приложимы эстетические критерии «прекрасного», «возвышенного», «трагического» и т. д. Это несомненно. Вопрос в том, могут ли эти критерии быть в то же время и критериями истинности.

В среде церковных историков и религиоведов стало уже традиционным своеобразно интерпретировать то место из «Повести временных лет», где говорится о пребывании послов киевского князя Владимира в Константинопольской «Святой Софии». При описании их восприятия делаются такие выводы: красота

¹ П. Флоренский. Из богословского наследия. «Богословские труды», № 17, М., 1977, с. 186.

византийского богослужения и ее эстетический эффект заставили послов князя Владимира предпочесть христианскую веру византийского образца; красота греческого богослужения стала одним из главных критериев истинности религии; уже при первых контактах с Византией Русь восприняла, еще не осознавая этого полностью, самую суть византизма — выдвигание эмоционально-эстетической сферы во главу всей духовной культуры.

Что ж, решение проблем находится, и должно находиться, в непосредственной зависимости от исходных онтологических представлений.

В добуддийской Японии, например, действительность трактовалась как самодовлеющая реальность, за которой никого и ничего нет, кроме, может быть, мифологических божеств. Каждый, кто интересуется, может убедиться, что японское искусство этого времени было проникнуто мыслью о бренности человека, о не вечности и пустоте мира, о быстротечности жизни и неизбежности страданий. На фоне этого яркого осознания непрочности человеческих устремлений скорбь расставания с миром, любовь к нему, к природе, желание жить вечно оказались столь сильны («Как хорошо бы жить и жить на свете. О, жизнь короткая моя!» — Абэ Хиронива), что когда в Японию стал проникать буддизм, его решение проблемы страданий — нирвана — оказалось отвергнутым этой непобедимой привязанностью к миру и трансформировалось в сатори — внезапное просветление, переживание своего единства с миром, толчком к которому может быть не только религиозная практика, но и любое сильное переживание, в том числе и эстетическое. Поиски высшего мига в обыденной обстановке — «эстетический катарсис» — привели к стремлению, а затем и умению как-то скрасить жизнь, завуалировать безысходность существования. Это выразилось, в частности, в культе природы, который явился, однако, не средством защиты природы, а средством защиты собственной души от всепоглощающей скорби неизбежного конца и растворения в потоке бытия.

Была выработана весьма рафинированная культура (если не сказать культ), включающая в себя чайную церемонию, искусство икэбана, жанр танка, стиль гоген, кодекс самураев, сценическое искусство и даже искусство красивой впашки земли.

Всё это явилось развитием первоначального импульса: скрасить существование, отравляемое мыслью о быстротечности жизни, о безысходности и неотвратимости потерь и страданий, о неизбежности смерти, — словом, всего того, что прямо вытекало из соответствующих онтологических установок. Безусловно, одной из сильнейших сторон этого процесса была эстетическая. Но прежде всего, конечно, потому, что она была и целью самого процесса — эстетическое переживание, эстетический катарсис.

Целью православного культа является, как мы полагаем, встреча с Богом. И это столь явно запечатлено в знаменитом отрывке из «Повести временных лет», что просто удивительно, как многие исследователи не придают этому значения, делая упор на восхищении киевских послов «зрелищем и красотой». Если выделить в рассказе послов действительно существенное, то оно выглядит так: «И пришли мы в греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе, или на земле мы... не знаем, как и рассказать об этом. Знаем только, что пребывает там Бог с людьми... И не можем уже пребывать в язычестве».

Таким образом, главное, что ощутили посланные, — «что пребывает там Бог». Но выразить это — трудно, это первая встреча с истинным Богом, нет еще необходимых слов, и они чувствуют только, что душа находится в восхищении. Единственное, что способны они описать — внешнюю сторону этой встречи, употребляя понятия «красоты» и «сладости». Но вывод делают поразительно точный: «Не можем уже здесь пребывать в язычестве».

Итак, константинопольский храм Святой Софии выполнил свое назначение — открылись глаза прибывших от языческого народа и они «в духе» познали Бога.

Если бы дело здесь было в эстетике, то, пожалуй, опера с ее пышным сценическим действием, прекрасной музыкой, ариями и речитативами, постоянно повторяющимися сюжетными ходами и т. д. — вполне могла бы претендовать на роль храма. Впрочем, театр часто и называют «храмом искусств»...

Каковы бы ни были составные элементы религиозного культа и богослужения, основное их назначение — всецело направлять внимание к объекту поклонения, возводить душу от земного к небесному. Культ необходим как средство, с помощью которого, оттолкнувшись от земли, можно достичь неба.

Вот как об этом писал Гегель в «Философии религии»: «В культе Бог находится по одну сторону, «я» — по другую, и назначение культа заключается в том, чтобы я слился с Богом в себе самом, знал бы себя в Боге как в своей истине и Бога в себе»².

Таким образом, как представляется из вышеизложенного, «богослужению» должно предшествовать «богообщение», и законен вопрос — имеет ли смысл второе, если нет первого?

Слышно много разговоров о необходимости богослужебных реформ, о переходе на современный язык и т. д. Вместе с тем, это напоминает попытку перейти к Новому Завету, не исполнив Ветхого.

В самом деле, много простых вещей мы еще не исполнили. Непредвзятому человеку трудно объяснить наличие в храме торговли во время совершения Евхаристии («Дома Отца Моего не делайте домом торговли» Ин. 2, 16), участие в совершении таинств неверующих — например, наемных певцов («Ты Бог мой: буду славить Тебя; Ты Бог мой: буду превозносить Тебя» Пс. 117, 28), поразительную доступность Алтаря, где находится Тело Христово («И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» Исх. 3, 5).

Посетив храм и окунувшись в его атмосферу, которую во многом определяем мы сами, человек каким-то невидимым,

² Гегель. Философия религии. М., 1976, т. 1, с. 379.

одному Богу ведомым путем оказывается настроенным на тот или иной уровень восприятия. И по тому, как он опишет свое впечатление, можно судить, что он реально воспринимал и видел. Именно глубина онтологического погружения определит, скажет ли человек: «Истинно с вами Бог» (1 Кор. 14, 25), или ограничится эстетической оценкой составных частей культа: архитектуры, живописи и пения.

В популярной на Руси книге «Откровенные рассказы странника», автора которой никак не упрекнешь в критическом настрое по отношению к православию, описан эпизод, где страннику приходится выслушивать упреки в том, что богослужение в Православной Церкви проходит не «благочестиво». И вот как рассуждает в этом случае странник: «Слушая это, я понял, что сей старик старообрядец; но как говорил он правдоподобно, то я и не мог с ним спорить и обращать его, а только сам в себе подумал, что нельзя обращать старообрядцев к истинной Церкви до тех пор, покуда у нас не исправится церковное богослужение и не покажет сему примера в особенности духовный чин³.

То, что многие люди сейчас, и среди них прихожане православных храмов, идут лечиться к психотерапевтам, экстрасенсам, колдунам и знахарям, есть результат того, что в храме не происходит для них, болящих и страждущих, встречи с животворящим Духом Святым, «немогущая врачующим и оскудевающая восполняющим».

Та же причина побуждает и стремление упростить культ, сделать его более «понятным», перевести богослужение на современный язык.

И эта задача разрешается сама собой, как разрешилась она у святых апостолов, когда «исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать... Каждый слышал их говорящих его наречием» (Деян. 2, 4, 6). Поэтому можно сказать: Исполнились прежде Духа Святаго, и затем будут понимать тебя.

Показательно, что стремление к богослужебным реформам менее всего исходит от православных монастырей, где настроенность на встречу с Богом присутствует гораздо более ощутимо.

Не сакраментальное приспособлять к себе, понижая его до уровня повседневной обыденности, а себя понуждать, чтобы отверзлись глаза и уши (Мф. 20, 33; 11, 15 и др.), «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 53), а не наоборот.

³ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж, 1989, с. 214.

*Архимандрит МАКАРИЙ (Веретенников),
Свято-Троицкая Сергиева Лавра*

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ И ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ

Одним из святых, канонизированных на Соборе в связи с 1000-летием Крещения Руси, был выдающийся иерарх Московской Руси — святитель, митрополит Макарий († 1563; память 30 декабря). Это собиратель духовных ценностей на Руси, много потрудившийся в деле прославления русских святых, патриот своего Отечества, дипломат, государственный деятель, писатель, богослов, подвижник.

Исследователи отмечают большую духовную близость святителя Макария и преподобного Иосифа Волоцкого († 1515; память 9 сентября). В «Настольной книге священнослужителя» читаем: «Учениками и последователями Преподобного (Иосифа. — а. М.) были Митрополиты Московские и всея Руси Даниил († 1539)¹ и Макарий († 1563)². «Кроме основателя монастыря, Пафнутия, на молодого инок имел сильное влияние Иосиф Санин, который пробыл в Пафнутьевом монастыре 17 лет и после смерти Пафнутия был в нем игуменом. Макарий сделался ревностным последователем его учения и всю жизнь оставался таким»³, — пишет К. Заусцинский.

И преподобный Иосиф, и святитель Макарий были постриженниками одного монастыря, основанного преподобным Пафнутием Боровским († 1477; память 1 мая). Правда, будущий Святитель, придя в обитель, не застал уже здесь инок Иосифа, но он мог видеть в монастыре могилу отца преподобного Иосифа. Свидетельств же о том, что два великих святых когда-либо виделись или встречались, у нас нет.

Однако их духовные связи очевидны, свидетельством чего служат различные стороны деятельности святителя Макария, начиная с новгородского периода его жизни. В 1534 году архиепископ Великого Новгорода и Пскова Макарий (1526—1542) дарит в монастырь своего пострижения рукопись, содержащую «Просветитель», полемический труд преподобного Иосифа против жидовствующих еретиков⁴. «В 1538 г. по инициативе Макария постриженником Пафнутиева монастыря Аркадцем была составлена Четья Миня за июль, в которой находился Просветитель Иосифа Волоцкого», — пишет советский исследователь А. Зимин⁵. А еще раньше по благословению Святителя племянник преподобного Иосифа, инок Досифей, будучи в Великом Новгороде, работает над исправлением текста Синайского Патерика, который вошел затем в состав Великих Макарьевских Миней⁶. Анализ содержания рукописных сборников Иосифо-Волоколамского монастыря позволяет

говорить о его тесных литературных связях с Новгородской кафедрой времени архиепископа Макария⁷. В своих посланиях святитель Макарий использует творения Иосифа Волоцкого⁸.

В 1535 году Новгородский архиепископ был в Москве «о соборном богослужении и о духовных и о земских делах»⁹ — замечает летопись о причине его вызова Митрополитом Даниилом. Некоторые подробности об этой поездке находим в житии преподобного Иосифа Волоцкого¹⁰. Владыку сопровождал в Москву, в частности, иеромонах Исаия из церкви Рождества Христова на владычнем дворе, «всегда ненавидя и злословя монастырь Иосифов». В дороге он сильно заболел. В Москве ему в видении явились Богоматерь с преподобным Иосифом Волоколамским, о чем он рассказывал владычному архидиакону. Тот «же скоро-скоро тече к архиепископу и поведа ему вся пояду. Архиепископ же повеле его вести в монастырь (преподобного Иосифа. — *а. М.*). Он же игумену покаявся, исповедах и пребысть в монастыре две недели благодаря Бога, с миром успе»¹¹. Игуменом монастыря в то время был Нифонт Кормилицын (1522—1543)¹².

Уже став Московским Митрополитом (1542—1563), святитель Макарий благословляет написание жития преподобного Иосифа. Его автором был один из рукоположенных им епископов — владыка Крутицкий Савва (1544—1554). Житие было написано около 1546 года и вошло в состав Великих Макарьевских Четых Миней¹³. Позднее, на Соборе против еретиков М. Башкина и других, его участники во главе с Митрополитом Макарием назвали «Просветитель», труд преподобного Иосифа, «светилом Православия»¹⁴. Его читал святитель Макарий, как об этом свидетельствует запись в одном из списков «Просветителя», принадлежавшем Нифонту Кормилицыну, с 1554 года бывшим епископом Сарским и Подонским¹⁵.

Святитель Макарий с особым уважением относился к постриженникам Иосифова монастыря, нередко поставляя их на епископские кафедры. Таковыми среди иерархов-ставленников Митрополита Макария были: Новгородский архиепископ Феодосий (1542—1551), епископ Крутицкий Савва (Черный, 1544—1554), епископ Суздальский Трифон (Ступишин, 1549—1551), епископ Крутицкий Нифонт (Кормилицын, 1554—1558), первый Казанский святитель, архиепископ Гурий (Руготин, 1555—1563)¹⁶.

Давал святитель Макарий в Волоколамскую обитель вклады на молитвенную память. Наиболее полно эти данные приведены в рукописи, опубликованной А. А. Титовым. «Поминати преосвященного Макария архиепископа Великого Новгорода и Пскова, доколе монастырь Пречистыя стоит, ис повседневнаго поминания не выгладити, да быти корму по Пафнотие чудотворце на его память мая в 1, а как преставится архиепископ Макарий ино его написати в повседневное поминание; из повседневнаго поминания не выгладити, доколе монастырь Пречистыя стоит, а быти по ним корму по чудотворце по Пафнотии, да по архиепископе по Макарии — одному на память чудотворца Пафнотия, а дал на то архиепископ Макарий сто рублей, да паникадило большее, да полтораста братин меденых, а те денги пошли в село Ангелово, а на селе на Ангелове дали четьреста рублей, да после того тот-же Митрополит Макарей прислан Пречистыя в дом Апостола большой, да сто же рублей, а велел по себе за то учинити на свою память, как пре-

ставится, корм (а те деньги пошли в ограду монастырскую); память его де/кабря/ 30»¹⁷.

Однако в этой записи зафиксированы не все вклады святителя Макария в Волоколамский монастырь. В одной рукописи XVI века, содержащей творения преподобного Исаака Сирина, имеется такая интересная запись: «По благословению пресвященного архиепископа Великого Новаграда и Пскова владыки Макария дана книга сия в Пречистую обитель Иосифова монастыря по бывшем архимандрите по Касияне»¹⁸. Другая запись в рукописи поясняет, где был настоятелем этот архимандрит. «В лето от 7016 написана бысть книга сия святаа Исаак Сириянинъ дякомъ Иваномъ на Симонове. А замышлением архимандрита Касиана Симоновскаго»¹⁹.

Важно отметить, что в роду Митрополита Макария имелся архимандрит Кассиан²⁰, хотя неясно, в какой родственной связи они находились. Таким образом логично предположить, что архимандрит Кассиан был родственником Митрополита Макария и был настоятелем Симонова монастыря. Его управление знаменитой обителью, где в свое время подвизался племянник преподобного Сергия, Ростовский епископ Феодор, будущий Митрополит Иона и др., обычно датируется 1511—1514 годами²¹. Запись данной рукописи позволяет отодвинуть нижнюю границу, уточнив годы его управления монастырем: 1508—1514. Сделанная по заказу архимандрита Кассиана книга творений преподобного Исаака Сирина была подарена им будущему Митрополиту Макарию, находившемуся тогда иноком в Пафнутиево-Боровском монастыре. А позднее Святитель после его кончины, уже будучи на Новгородской кафедре (1526—1542), дал ее вкладом по архимандрите Кассиане, бывшем там на покое. О связях архимандрита Кассиана и святителя Макария может свидетельствовать еще такой факт: данная архимандритом в монастырь в качестве вклада икона «Во гробе плотски» была, как отмечает монастырская опись, новгородского письма²². Святитель Макарий, став в 1526 году Новгородским владыкой, мог прислать архимандриту Кассиану, бывшему на покое в Волоколамском монастыре, эту икону. Таким образом кончина архимандрита Кассиана произошла после 1526, но до 1545 года, времени составления монастырской описи.

Архимандрит Кассиан был, очевидно, достаточно известной фигурой в Иосифо-Волоколамском монастыре. В Уставе обители преподобного Иосифа, в котором записаны монастырские богослужебные особенности, встречаются довольно часто ссылки на него: «... а сия вся сказывали мне Касьян архимандрит и старец Досифей Топориков»; «Сия же вся сказывали ми Досифей Топорков и Касьян архимандрит, так де Иосиф старец певал»²³. Знаменательна следующая запись: «Сказывал старец Касьян Иосифов племянник (разрядка наша. — *а. м.*), бывши архимандрит симоновский»²⁴. Таким образом оказывается, что он был племянником преподобного Иосифа, а, следовательно, хорошо знал богослужебную традицию монастыря при его основателе и помог позднее при составлении монастырского устава.

А. Зимин, говоря о генеалогии преподобного Иосифа, называет только двух его племянников: старец Досифей и Коломенский епископ Вассиан (1525—1542). Их отцом был очевидно Елеазар Санин²⁵. Первый, как известно, в конце 20-х годов был в Великом Новгороде у святителя Макария, ра-

ботал там над исправлением текста Синайского Патерика, вошедшего в состав Великих Макарьевских Четых Миней, положив, таким образом, начало по их собиранию.

Таким образом у преподобного Иосифа был еще третий племянник — архимандрит Симоновского монастыря Кассиан, который был в родственной связи с Митрополитом Макарием. А следовательно можно говорить и о родственных связях Волоколамского игумена и Всероссийского Митрополита Макария²⁶. Поэтому Митрополит Макарий благословляет старцу Волоколамского монастыря Фотию келейное совершение составленной им службы преподобному Иосифу Волоцкому²⁷.

Святитель Макарий, названный современником «мучениколюбом», много сделал для прославления русских святых, созвав знаменитые Соборы 1547, 1549 годов²⁸. В течение своей жизни благодатный Святитель постоянно общался с подвижниками, которые были позднее канонизованы в Русской Церкви²⁹. Соединяющим звеном между теми и другими в жизни Святителя был преподобный Александр Свирский († 1533), с которым общался владыка Макарий, будучи в Новгороде, а затем он был канонизован на Соборе 1547 года в Москве³⁰. Хотя непосредственно Митрополит Макарий очевидно не был знаком с преподобным Иосифом, но он постоянно был связан с его наследием и лично питал веру в святость сего светильника Русской Церкви. И если преподобный Иосиф не был канонизован при Митрополите Макарии, как преподобный Александр Свирский, то препятствием этому могли явиться родственные отношения с Первосвятителем. Почитание святителем Макарием преподобного Иосифа Волоцкого явилось началом его последующего церковного прославления³¹.

¹ Дата кончины указана неверно. В 1539 году Митрополит Даниил был сведен с престола, а скончался он на покое в Иосифо-Волоцком монастыре в 1547 году.

² Настольная книга священнослужителя. Т. 2. М., 1978, с. 196.

³ Заусцинский К. Макарий Митрополит всея России. «Журнал Министерства народного образования», 1881, № 10, с. 214. См. также: Лебедев Н. Макарий Митрополит Всероссийский (1482—1563). М., 1877, с. 22.

⁴ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, с. 77. Воспроизведение вкладной записи см.: Попов Н. Автографы Митрополита Макария, собирателя Великих Миней. СПб., 1913, табл. 2.

⁵ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 77.

⁶ Дмитриева Р. П. Досифей Топорков. ТОДРЛ, т. 39, Л., 1985, с. 32.

⁷ Она же. Волоколамские четьи сборники XVI в. ТОДРЛ, т. 28, Л., 1974, с. 215—216.

⁸ Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959, с. 93; Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI вв.). М., 1977, с. 250, 273; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 77.

⁹ ПСРЛ, т. 4, ч. 1, вып. 3, Л., 1929, с. 568.

¹⁰ Мы имеем в виду тот фрагмент жития преподобного Иосифа, который называется «О иерее Новгородском», в котором говорится о поездке Новгородского архиепископа в Москву, но не называется ни имени архиепис-

копа, ни даты поездки. Поскольку это произошло после кончины преподобного Иосифа († 1515), то это могло быть лишь после 1526 года, когда на много лет вдовствовавшую кафедру был поставлен владыка Макарий. Но это не могло быть позднее 1546 года — времени составления жития. О поездках архиепископа Феодосия (с 1542 года архиепископ Новгородской, сменивший владыку Макария) летописи ничего не сообщают. В 1543, например, году он не поехал в Москву на поставление Ростовского владыки Алексия (Покровский И. Русские епархии в XVI—XIX в., их открытие, состав и пределы. Казань, 1897, т. 1, с. 73). Следовательно архиепископом, названным в житии, мог быть только святитель Макарий. Между тем, известны две его поездки в Москву, вторая — в 1539 году для поставления нового Митрополита Иоасафа. А в таком случае он не мог быть позван в стольный град Митрополитом, как об этом говорится в летописи. Поэтому остается приемлемым только 1535 год. Об этом фрагменте жития упоминает, насколько нам известно, только А. Кадлубовский (см.: Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, с. 344), не касаясь, однако, вопроса его хронологии и атрибуции.

¹¹ Питирим, архиеп. Волоколамский. Волоколамский Патерик. «Богословские труды», сб. 10, М., 1973, с. 215—216; Невоструев К. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное епископом Крутицким. «Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения», 1865, с. 75—76.

¹² Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877, стб. 182.

¹³ См.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 77; Иосиф архим. Подробное оглавление Великих Четных Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892, стб. 20 и след.

¹⁴ Заусцинский К. Макарий Митрополит всея России. ЖМНП, 1881, № 11, с. 18.

¹⁵ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XIV—XVI в.). М., 1977, с. 127; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960, с. 472.

¹⁶ Геронтий архим. (Кургановский). Волоколамский Иосифов второклассный монастырь и его современное состояние. СПб., 1903, с. 44—45.

¹⁷ Титов А. А. Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского монастыря XVI века. М., 1906, с. 24.

¹⁸ Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991, с. 343, 123. Очевидно эту рукопись имеет в виду монастырская опись 1573 года, где имеется такая запись: «Исак Сирий, две заставки на красках прописаны золотом и слова писаны золотом, дан по бывшем архимандрите Косьяне» (там же, с. 80). Известна еще одна рукопись этого архимандрита: «Апостол в полдесть Касьяновской архимандрит Симановского, писмо Венедиктово» (там же, с. 26).

¹⁹ Там же, с. 343.

²⁰ «Род Макария Митрополита всея Руси: Ивана, Ульянею, Петра, Зиновью, Леонтия, иноку Ефросинию, иноку Наталию, инока Акакия, Ульянею, Евдокею, Акинфа младенца, инока Иасафа, игумена Васиана, архимандрита Касиана, священноерея Игнатия, Марию, Марию, инока Селивана, инока Макария». (ГИМ, Усп. 64. Синодик Успенского собора. XVI в., л. 295—295 об.)

²¹ Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877, стб. 150; Токмаков И. Ф. Историческое и археологическое описание московского Симонова мужского монастыря. М., 1892, вып. 1, с. 100. Из монастырских актов того времени известно следующее. В 1513 го-

ду 16 сентября было дано «в дом Пречистой на Симоново архимандриту Касьяну з братьею село Коренево з деревнями... а взяли... у архимандрита з братьею с того села и з деревень по духовной грамоте пятьдесят рублев денег» (Акты феодального землевладения и хозяйства: Акты Московского Симонова монастыря /1506—1613 гг./, Сост. Л. И. Ивина. Л., 1983, с. 20). Описание рукописи, по которой издана эта грамота, см.: Попов Н. Собрание рукописей Московского Симонова монастыря. ЧОИДР, 1910. Кн. 2. Материалы историко-литературные, с. 92—132.

²² Голубцов А. П. Материалы для истории древне-русской иконописи. «Богословский вестник», 1910, т. 2, май, с. 191: Опись Иосифова Волоколамского монастыря 1545—17053 года. Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911, с. 4.

²³ Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991, с. 301.

²⁴ Там же.

²⁵ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977, с. 40—41.

²⁶ Нуждается в комментарии факт существования также еще и Пафнутиево-Боровского архимандрита Кассиана, кстати, не упомянутого П. Строевым. Сведения о нем сохранились все в той же описи Волоколамского монастыря 1545 года: «Икона Достойно есть Мисаилова письма Конины, большая же пядница, а дал ее архиепископ Новгородской Макарей Касиану архимандриту Пахнутьевскому. Да в нижнем ряду Деисус, писано на нем 6 святых образов, а кажут Рублева письма, а в середках Спасов образ припись московская, а поставил тот деисус Касьян архимандрит. Да над северскими дверми на тябле иконы, на гладком золоте пядници большие: икона Пречистые, молебная, на две иконы Шестодневек весь; иконы поставил Касьян архимандрит, а на ней писано образов святых 30» (Голубцов А. П. Материалы для истории древне-русской иконописи. С. 189—190). Как видим, Пафнутиевский игумен также связан с Волоколамским монастырем. Но может это одно и то же лицо с Симоновским архимандритом? В таком случае можно предположить, что его настоятельство в Пафнутиевом монастыре предшествовало Симоновскому.

²⁷ Питирим, архиеп. Волоколамский. Волоколамский Патерик. «Богословские труды», сб. 10. М., 1973, с. 220; Макарий игумен. Памятники древне-русской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV—XVI веков. ЖМП, 1986, № 11, с. 74.

²⁸ Веретенников П., свящ. Московские Соборы 1547 и 1549 годов. ЖМП, 1979, № 12, с. 69—77.

²⁹ Makari Abt (Weretennikow). Metropolit Makari von ganz Russland und die Heiligen Seiner Zeit. «Stimme der Orthodoxie», 1983, № 7, S. 45—48.

³⁰ Weretennikow P., Erzpriester. Heiligenpaare. Der ehrwürdige Alexander Swirski und Metropolit Makari von Moskau. Ibid., 1986, № 5, S. 43—48.

³¹ Местное прославление преподобного Иосифа Волоцкого было совершено в 1579 году, а повсеместное в 1591 году. (Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862, с. 125).

*Архимандрит МАКАРИЙ (Веретенников),
Свято-Троицкая Сергиева Лавра*

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ВСЕРОССИЙСКОМ МИТРОПОЛИТЕ МАКАРИИ

И. И. Смирнов, проанализировав русско-польско-/литовские отношения 50-х, 60-х годов XVI столетия, отмечает дипломатическую активность Митрополита Московского Макария, его участие в этих переговорах и его значимость. Он говорит: «Приведенные материалы достаточно убедительно говорят о политической роли Макария, делая бесспорным вывод о принадлежности Макария к руководящему ядру государственных деятелей Русского государства, т. е. к правительству»¹. Он также говорит о том, что ни до, ни после Митрополита Макария такой практики не наблюдается при ведении переговоров. Этим еще раз подчеркивается выдающаяся личность Святителя.

Следует сказать, что для первых Московских митрополитов дипломатия была необходима, поскольку приходилось иметь дело с враждебной Золотой Ордой. «Так как Узбек при своем вступлении на престол узаконил, чтобы митрополиты являлись к новым ханам за получением утвердительных ярлыков, то Феогност должен был предпринять путешествие в Орду к новому хану для сейчас упомянутой цели (в 1342—43-м году). Это его путешествие в Орду едва было не имело для Церкви весьма печальных последствий»². Таким образом, внешнепредставительская и дипломатическая деятельность древнерусских Московских митрополитов была вызвана подневольным положением государства и Церкви и ориентирована на Золотую Орду. Кроме того, фактическая раздробленность Руси при теоретическом представлении ее единства — факторы, учитывая которые, митрополит Фотий и др. посещали Литовскую Русь и имели отношения с литовскими князьями и т. д. «После митрополита Ионы, — замечает один историк, — начинается период упадка государственной деятельности древнерусских митрополитов»³. Поэтому ко времени митрополита Макария русским первосвященникам если и приходилось иметь дело с иностранными людьми, то это, по-видимому, могли быть только «старцы» и иерархи с Востока, просители «милостыни».

Нечто подобное деятельности первых Московских митрополитов мы встречаем у Новгородских владык, где святитель Макарий (1526—1542) был до своего избрания в митрополиты. В древности Новгородские иерархи участвовали в заключении договоров Великого Новгорода с своими западными соседями. Кроме того, Новгородский владыка вел торговые отношения с немецкими купцами⁴. В последнее время стало известно о поставке воска архиепископа Макария таллинскому купцу О. Элерсу, а взамен получалось серебро, свинец⁵, т. е. металлы, необходимые для церковного строительства, церковной утвари.

Незадолго до возведения святителя Макария на Московскую кафедру

в Новгороде был сильный пожар. «(В /лето 7047. Сентября 26, в четверток, 2 час ночи на пятницу. Божиим поущением бысть велик пожар в Великом Новгороде на Торговой стороне: загорелось на Лубяницы среде оулицы, и выгоре отсвятаго Иоана с Опок, от Ильинского примостка, по // Великую оулицу, берегом, по Щитную оулицу, огореша: святыи Иоанн на Опоках, и святыи Дмитрен в Торгу, и святыи Дмитрен на Славкове оулицы; сторожа два под церковью оумроша от дымныа горести; и святыи Никита огоре; а оулиц 14, а дворов описных 500 без осми дворов; и Кирила оуородновон сгоре»⁶.

Во время этого пожара в Новгороде сгорела немецкая церковь⁷, о чем, впрочем, русские летописи не сообщают. По-видимому, непосредственно во время пожара немецких купцов при их церкви не было, а был только один молодой человек. Он, защищая от разграбления имущество, убил одного новгородца. Вопросы возмещения убытков и защиту таллинских интересов впоследствии осуществлял таллинский гражданин Иаков Штайнвик.

Он был из числа тех, кто потерпел убытки с потерей своих товаров в Новгороде. Иаков Штайнвик письменно обращался в Таллинский магистрат в связи с этим: «... Я мог бы взять на себя это дело и мог бы сделать то, что их митрополит хочет [...] так как те, которые еще живы, знают все события совершенно точно, потому что сами были в то время и это может послужить к лучшему. Что тот, который там был и хорошо знает все дела, тот и не будет скрывать правду в данном вопросе, поэтому было бы весьма, весьма хорошо, чтобы дело не тянули и не затягивали долгое время, потому что там пока еще живет кто-нибудь, т. к. мы все смертны. Итак мы должны упорядочить этот вопрос своевременно, чтобы в конце концов туда не пришел тот, кто хочет, а там уже никто не знает общую ситуацию. Так ваш (городской) совет должен был по справедливым соображениям требовать возмещения, когда все действуют вместе, тогда это имеет лучшие результаты, чем один купец это может сделать, который оставил там свое имущество. Если правильно посмотреть на это дело, то дело заключается в том, что медные окна и двери были быстро найдены и новгородцы должны были бы строить церковь заново, переделать заново пол и все, что было построено ранее на этом дворе. Но если митрополит уже не был бы в живых, тогда я вообще не посмел бы думать об этом. Я имел там вино и еще другое имущество на том дворе, ценность стоимостью в сто марок. Те, которые были на этом дворе, знают это хорошо и я мог бы пытаться получить эту стоимость»⁸.

В 1545 году должна была состояться поездка Я. Штайнвика в Москву, так как январем этого года датируется послание Таллинского Магистрата царю Иоанну Грозному с просьбой о возмещении убытка их купцам в Новгороде. Ревельские бургомистры и ратманы писали царю: «Мы послали к Вам нашего согражданина Якова Штайнвика, к Вашему царскому величеству из-за названной жалобы. Для этого он был снабжен полномочной грамотой, скрепленной печатью нашего города, чтобы получить возмещение за ущерб, от которого они пострадали и о которых говорится в челобитной. Поэтому это является нашей покорнейшей просьбой, чтобы Ваше царское величество смогло увидеть в этом деле то грубое насилие, высокомерие

и дерзость, которые должны быть наказаны и чтобы наши получили при содействии нашего посланника Якова Штайнвика возмещение за понесенный ущерб, и чтобы возмещение не осталось удержанным, чтобы более не возникали ссоры и раздоры и чтобы невинные не страдали вместо виновных... Мы желаем оставаться без раздора и все да будет так, как полностью усмотрит Ваше царское величество, содействуя получению возмещения за причиненный ущерб.

Досточтимый господин и отец в Бозе митрополит Макарий, который был в то время архиепископом Новгородским, может вспомнить при своей большой открытости и доброй воле, что он знает по данному поводу и не будет скрывать истину пред Вашим царским величеством то, что он слышал об этом деле, куда делись все вещи и т. д.»⁹. Этим временем, нужно думать, датируется грамота митрополиту Макарию (прилагаемая к статье), в которой содержится та же просьба, что и к царю, только она изложена подробнее и упоминается об убийстве новгородца. Но очевидно, вопрос затянулся с решением этого дела. Я. Штайнвику была дана охранная грамота для послов, датируемая декабрем 1553 года¹⁰. Новгородские наместники писали потом в Колывань: «Присылали есте к великому государю Ивану, Божию милостию, царю и государю всеа Руссии и великому князю, бити челом своего человека Якова Стевника с грамотами». При этом указывалось, что было возмещено 337,5 рублей, «да дворника вашего Понтелейкова живота, шестьдесят и пол-осма рубля московских, отдали есмя вашему дворнику Понтелейну»¹¹.

Таким образом, поднятый в источниках вопрос начался, когда святитель Макарий был еще архиепископом в Новгороде, а решался он позднее уже в Москве, когда Новгородский владыка стал митрополитом. Участие в нем Святителя для таллинцев представляется само собой разумеющимся, понимая его почти как очевидца. Эти документы позволяют говорить о хороших с ним отношениях Я. Штайнвика, торговавшего в Новгороде. Кроме того, это самые ранние документы, свидетельствующие о связях митрополита Макария иноземного характера. А истоки его дипломатической деятельности, отмечено И. И. Смирновым, следует видеть в Новгороде и, в частности, в решении этого вопроса. Данные документы были упущены А. Чумиковым, публиковавшим материалы Таллинского архива в прошлом веке. Их публикация проливает дополнительный свет на историю пожара в Новгороде в 1542 г. и его последствия.

* *

«Досточтимый Владыко в Бозе отец, митрополит всеа Руси Макарий, Ваше честное здравие счастливое блаженство и благополучие в Вашем духовном ведении пребывающее. Мы знаем это всегда охотно и (желаем), чтобы Ваше достоблаженство изволило, чтобы и мы все добровольно пребывали в Вашем ведении.

Досточтимый господин в Бозе отец, мы не хотим скрывать пред Вами то, что к нам явились некоторые поданные нашего совета вместе с некоторыми другими товарищами — купцами, пришедши из заграницы и с горечью жаловались нам, что в Великом Новгороде во время последнего сильного пожара, когда Вы были еще архиепископом Новгородским, Вы допустили, что новгородцы белым днем вломились силою в немецкую церковь и разграбили все, что там было, и потом подожгли ее изнутри. Там не было

ни справедливости, ни правды, так как вооруженные люди великого князя и государя всех русских с такой непримиримостью враждебно действовали. А мы об этом подлинно узнали, так как некоторые знатные новгородцы говорят об этом, это было очевидно, так как произошло днем. Наша всеподданнейшая просьба такова, чтобы Вы ради божественной правды помогли восторжествовать справедливости, возмещение ущерба сделало бы вам честь, сумма причиненного убытка равна 675 московским рублям. И нужно, чтобы они (новгородцы) никогда больше такого вреда не причиняли и чтобы никто не мог пострадать в будущем, и чтобы не страдали невиновные люди. Там был один молодой отрок тех людей, которые были во время новгородского пожара, и нужно чтобы ему простили убийство новгородского купца. Над ним был совершен суд и в последние минуты жизни перед смертью он сказал, что хотел бы еще больше русских убить, так как в Новгороде нет возможности добиться правды, каждый делает то, что он захочет и если что-то затягивается слишком долго, к чему он стремился, чтобы получить свое, он действовал так как отрок хотел.

Досточтимый господин в Бозе отец! О таком насилии и таком ущербе, которые были причинены, редко услышишь и очень легко мог бы случиться еще больший конфликт и раздор, если бы не стремление наших людей использовать сдержанные выражения и быть миролюбивыми. И если бы мы не просили сами, то те, которые пострадали при этом, обратились бы к великому князю, государю всех русских, который является по праву их господином. А мы полагаемся во всем на его величество, чтобы вопрос был справедливо разрешен, и чтобы справедливость восторжествовала. Большая вина лежит на новгородцах и им нужно указать, чтобы они возместили причиненный убыток. И теперь мы передаем это дело по справедливости великому князю и государю всех русских, чтобы по его велению они прекратили подобные нападения.

Досточтимый господин в Бозе отец! Мы до сих пор медлили в этом вопросе по разным причинам, чтобы послужить к лучшему, но теперь уже мы не можем больше медлить и поэтому послали нашего согражданина Якова Штайнвика к великому князю и государю всех русских и Вашей чести с письмом. И в письме великому князю есть также копия челобитной, направленной Вами кораблем (по морю), чтобы его величество и Ваша досточтимость, каждый получил свою честь и чего они желают, что Вы нам объявили.

Мы не сомневаемся, что его Величество не все знает, что Вашей досточтимости хорошо известно, что мы желаем говорить правду и устроить все дела к лучшему, чтобы каждый получил без всякого промедления и чтобы старое благополучие не потерпело вреда, чтобы все дела решались по старым обычаям и в добром мире, чтобы каждый мог придти к другому и чтобы каждый мог питаться у другого по старому обычаю.

Наша всеподданнейшая просьба заключается в том, чтобы Ваша честь упорядочила все по-лучшему христианскому праву, чтобы подобные ссоры и неприятности были избегнуты и чтобы никто не был в них обвинен, чтобы мы могли с удовольствием вернуться туда назад.»

(Центральный государственный архив Эстонской ССР, г. Таллин, ф. 230, Ревельский магистрат, оп. 1, № 1318, /ВН 4/, л. 20—20 об.)

* *

¹ Смирнов И. И. Очерки политической истории русского государства 30—50-х годов XVI века. М.; Л., 1958, с. 200.

² Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2, ч. 1. М., 1900, с. 156.

³ Чиннов П. Участие древнерусских митрополитов в современной им государственной и общественной жизни. «Вера и разум», 1911, № 13, с. 48.

⁴ Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879, с. 44—46; он же. Отношения Новгородского владыки к немецкому купечеству по новым данным. «ЖМНП», 1883, № 7, с. 1—15.

⁵ Дорошенко В. В. Русские связи таллинского купца в 30-х годах XVI в. — В кн.: Экономические связи Прибалтики с Россией. Сборник статей. Рига, 1968, с. 47—58; он же. Торговля крупного таллинского купца в XVI веке. (По торговой книге О. Элерса 1534—1541 гг.) — Известия АН Эстонской ССР, т. 18. Общественные науки, 1969, № 4, с. 332—343.

⁶ ПСРЛ, т. 4, ч. 1, вып. 3. Л., 1929, с. 616—617.

⁷ См. акты из Таллинского архива, опубликованные А. Чумиковым (ЧОИДР, 1898, кн. 4. Смесь, с. 7—8).

⁸ Центральный государственный архив Эстонской ССР, г. Таллин, ф. 230, Ревельский магистрат, оп. 1, № 1318 (ВН 4), л. 5 об. — 6. Благодаря за помощь при переводе данных документов с нижненемецкого языка почетного члена Московской Духовной Академии Фэри фон Лилиенфельд.

⁹ Центральный государственный архив Эстонской ССР, Таллин, ф. 230, Ревельский магистрат, оп. 1, № 140, л. 6—7.

¹⁰ Ю. Кивимяэ, указавший нам этот документ, за что ему сердечное спасибо, датирует грамоту 2.12.1551 года. (*Kivimäe J. Zur Handelsgeschichte der Fugger im spät mittelalterlichen Livland. Abraham Greiszbeutel in Dorpat 1552. 1553. — In: Scripta Mercaturae. Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Ostfildern, 1980, Jahrg. 14, H. 1, S. 9. Anm. 46.* Но мы в выражении «7060 второго декабря месяца» отнесли слово «второго» не к числу дня месяца, а к единице цифры в дате года. Это самый древний русский документ в Таллинском архиве, поэтому приводим здесь его текст полностью:

«Божиею милостию от великого государя Ивана царя всеа Руси и великого князя Владимирского, Московского, Новгородского, Казанского, Псковского, Смоленского, Тверского, Югорьевского, Пермского, Вязского, Болгарского и иных в Любок семидесяти дву заговорных (!) городов ратманом и посадником и купцом и купецким детем.

Присылали есте к нам бити челом Якуша Стенвеха с своею грамотою, а в грамоте в своей к нам писали есте, что есте съехавъся в Любок меж себя все думав к нам послали бити челом, чтобы нам пожаловати вас, велети наместником своим Ноугородским дати вам перемирье по старине, чтобы вам с нашии отчины ноугородскими купцы в Великом Новгороде торговати меж себя советуочи поволною торговлею всяким товаром на всякой товар по старине, как было наперед того, и хотите о том слати к нам бити челом послов своих. И нам бы ныне вас пожаловати дати вам на послы своя жалованная опасная грамота. И мы вас пожаловали, дали вам на ваши послы сю свою жаловальную опасную грамоту. И вы бы по той нашей жаловальной опасной грамоте послали к нам бити челом послов своих. А вашим послом со всеми их людьми и со всеми их животы приехати к нам и отъехати добровольно безо всяких зацепок.

А ся вам наша жаловальная грамота на ваши послы и опасная писана в государства нашего дворе града Москвы лета 7060 второго декабря месяца.» (Центральный государственный архив Эстонской ССР, г. Таллин, ф. 230. Ревельский магистрат, оп. 1, /ВН 30/, № 1319)

¹¹ Русская историческая библиотека. СПб., 1894, т. 15, с. 99—102.

Диакон Георгий ЗЯБЛИЦЕВ
ОВЦС

АРИТМОЛОГИЯ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Догмат божественного Троиинства отцы Церкви считали величайшей тайной для человеческого разума, не допускающей адекватного изъяснения. Но в процессе изложения этого догмата они, тем не менее, привлекали некоторые пифагорейско-платонические построения, касающиеся символики чисел. Поэтому для лучшего понимания отдельных святоотеческих высказываний целесообразно рассмотреть их в контексте античной аритмологии. Ниже мы сопоставляем высказывания отцов Церкви с рассуждениями Ямвлиха о символике единицы, двойки и тройки.

Единица, $\eta \mu\omega\nu\alpha\varsigma$

I. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*: «В Боге как Само-бытии связано и объединено предсуществует всё, что есть. Так и в единице предсуществует всякое число в единственном виде, и единица в себе единично заключает всякое счисление»¹.

Ямвлих: «Единица — начало числа, существующее до всякого полагания. Всё образуется единицей, которая всё объемлет своей потенцией. Если не актуально, то, по крайней мере в виде семени, она содержит все логосы, заключенные во всех числах»².

II. *Псевдо-Дионисий*: «Поскольку всякое число заключает единицу, вследствие чего говорится: одна двойка, один десяток; одна половина, одна треть или одна десятая, — постольку всё и часть всего участвует в единице»³.

Ямвлих: «Всякая совокупность множества, равно как и всякая часть деления образуется через единицу: десяток — это единичность, тысяча — тоже единичность, а, с другой стороны, десятая часть — это тоже единичность, тысячная — тоже, и так все части до бесконечности».

III. *Псевдо-Дионисий*: «Но это единство Причины всего не представляет собой одного и многих единств, но предваряет и определяет всякое единство и множество»³.

Ямвлих: «Коль скоро в единице заключена потенция любого числа, единица оказывается в собственном смысле умопостигаемым числом, не являясь ничем отдельным в действительности, но сразу всем по своей идее».

IV. *Псевдо-Дионисий*: «Единое же означает, что Бог преобладает всем единовидно, в одном единстве и является Причиной всего»³.

Ямвлих: «Единице соответствует Бог, в качестве семени являющийся всем, что только существует в природе, подобно тому как единица есть всё, что только есть в числе. Единица одна наилучшим образом способна выражать божественный Логос, являясь идеей идей».

V. *Псевдо-Дионисий*: «И нет ничего существующего, что в какой-то степени не участвовало бы в единстве Единого, Которое единовидно предвосхищая во всех отношениях всё, включает и противоположности, и сочетает в своем единстве»³.

Ямвлих: «Единица особенно уподобляется Богу в качестве скрепляющего и соединяющего начала смешанных и различных вещей, равно как и Бог соединил вселенную из столь противоположных стихий».

VI. *Псевдо-Дионисий*: «Единые сущности считаются таковыми в силу единения согласно единству предустановленного вида каждой. И если отнять «одно», то не останется ни целого, ни частей, ни вообще чего-либо существующего»⁴.

Ямвлих: Единица представляется причиной постоянства, как и Бог в своих природных энергиях мыслится сохраняющим и соблюдающим разные природы».

Двонца, ἡ δυνάς.

I. *Преп. Иоанн Дамаскин*: «И в силу естественной необходимости единица — начало двойки. Итак, единый и единственный Бог не лишен Слова»⁵.

Ямвлих: «Единица — потенциальное начало числа, двойка же — ввиду своей первичности, ибо она первою отделилась от единицы».

II. *Псевдо-Дионисий*: «Двойка не может быть началом всего, единица же — начало всякой двойственности. И однако нелепо утверждать, что само Начало (Единица) — делимо, двойственно, изменчиво»⁶.

Ямвлих: «Двойка — как бы начало и корень инаковости числа. Двойку называли движением, становлением, разделением, изменением».

III. *Св. Ириней Лионский*: «Перевод вселенной в числа они (валентиниане) заимствовали у пифагорейцев. Ибо пифагорейцы первые выставили числа началом всех вещей, положив в основание их четные и нечетные числа, из которых произошло всё чувственное и сверхчувственное. Четные числа суть начала материи, а нечетные — начала разума и субстанции»⁷.

Ямвлих: «Двойка — враждебна и наиболее противоположна единице, как материя противоположна Богу и тело — бестелесному. Двойка — элемент вселенского устройства, противоположный единице и потому вступающий с ней в гармоническую связь, как материя с идеей. Каждая вещь в отдельности и вселенная в целом — едины благодаря пребыванию в них единицы, а с другой стороны, каждая вещь делима, поскольку она приобщилась также к материальной двойке».

Примечание. По поводу четных и нечетных чисел любопытно, кстати, высказывание одного из собеседников в платоновских «Законах»: высшим (Олимпийским) богам благочестиво уделять «всё нечетное, первичное и правое», а низшим (подземным) богам — «всё четное, вторичное и левое»⁸.

Троица, ἡ τριάς.

I. *Св. Григорий Богослов*: «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности»⁹.

Ямвлих: «Единая потенция единицы, сочетаясь с двойкой — источником изобилия и изливания, — положила ей предел и дала вид числа тройке».

II. Св. Григорий Богослов: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности) по причине совершенства, чтобы и не быть скудным, и не разлиться до бесконечности»¹⁰.

Ямвлих: «Единица хранит в себе логос всякого числа, еще неоформленный и нерасчлененный, как бы в зародыше. Двойка есть некое краткое продвижение к числу, однако еще неполное, ввиду близости двойки к началу. Лишь тройка делает потенцию единицы актуальной и распространенной. Тройка как бы избавила всё от избытка и недостатка, определив материю и оформив ее потенциями всех качеств. Кроме того, тройка из единицы, двойки и себя самой образует при сложении шесть, а шесть — первое совершенное число».

Примечание. Совершенным называлось число, равное сумме своих делителей: $6 = 1 + 2 + 3$, т. е. шестерка делится на 1, 2, 3 без остатка. Об этом — у блаж. Августина: «Шестиричное число первое составляется из своих частей, т. е. из части шестой, третьей и половины. Эти части суть один, два и три; сложенные вместе, они составляют шесть... В это шестиричное число Бог совершил Свое творение. Не следует поэтому пренебрегать числами. Внимательно вникающие в них хорошо знают, какое великое значение нужно придавать им во многих местах Священного Писания. Не напрасно в славословии Бога сказано: «вся мерою, и числом, и весом расположил еси» (Прем. 11, 21)¹¹.

Ямвлих: «Тройка первой из всех обладает началом, серединой и концом, благодаря чему достигается всякая полнота завершенности. Обозначая тройкой исключительные явления, называют счастливых людей — «трижды блаженными». Молитвы и возлияния совершаются трижды, также и призывание мертвых... Двойку сравнивают с материей за то, что она лишена формы, вида и определения, лишена фигуры, ибо лишь от тройки и треугольника начинаются актуальные многоугольники».

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что обращение отцов Церкви к аритмологии имеет исключительно педагогический смысл. Ведь согласно учению о божественных именах никакое имя, в том числе — Единица и Троица, не в состоянии выразить тайну божественного бытия. Об этом замечательно сказано у Псевдо-Дионисия: «Всепревосходящее Божество прославляется и Единым, и Троицей, не будучи ни единым, ни троичным, хотя для того, чтобы воспеть Его, мы действительно именуем Сверхименуемого и божественными именами троичности и единства. Но, по существу, никакая единица, или троица, или иное число не в состоянии выразить превосходящую всякий разум тайну запредельного Сверхбожества, сверхестественно превосходящего всякую сущность»¹².

¹ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах, V, § 6. Перевод игумена Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957.

² Здесь и далее — *Ямвлих*. Теологумены арифметики. Пер. В. Библихина, гл. I—III, в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988, с. 395—407.

³ Псевдо-Дионисий, цит. соч., XIII, § 2. ⁴ Там же, XIII, § 3.

⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, 5—6. Перевод А. Бронзова. СПб., 1894, с. 10.

⁶ Псевдо-Дионисий, цит. соч., IV, § 21.

- ⁷ Св. Ириней Лионский. Опровержение и обличение лжеименного знания, II, 14, § 6, в кн.: Сочинения св. Ириния, еп. Лионского. СПб., 1900, с. 147.
- ⁸ Платон. Законы, кн. IV, 717b. Сочинения, т. 3(2), М., 1972, с. 190.
- ⁹ Св. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье. Творения, СПб., 1912, т. 1, с. 414.
- ¹⁰ Св. Григорий Богослов. Слово 22. Т. 1, с. 332.
- ¹¹ Блаж. Августин. О граде Божием, кн. II, гл. XXX. Творения, часть 4, Киев, 1905, с. 224.
- ¹² Псевдо-Дионисий, цит. соч., XIII, § 3.

СОДЕРЖАНИЕ

Проф. Г. П. Федотов. Преподобный Сергей Радонежский	1
Проф. Н. А. Бердяев. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан	26
Проф. Д. В. Поспеловский. От Патриарха Тихона к митрополиту (Патриарху) Сергию: преемственность или предательство?	43
Протоиерей Александр Кожа. Может ли красота богослужения быть критерием истинности религии?	61
Архимандрит Макарий (Веретенников). Митрополит Макарий и преподобный Иосиф Волоцкий	66
Архимандрит Макарий (Веретенников). Новые материалы о Всероссийском Митрополите Макарии	72
Диакон Георгий Зяблицев. Аритмология в святоотеческом богословии	77

Сдано в набор 3.08.92 г. Подписано в печать 7.IX.1992. Тираж 2500 экз. Заказ 4012
Рег. № 922 от 13.VI.91 г. Министерством печати и массовой информации РСФСР

Производственно-издательский комбинат ВИНТИ,
140010, Люберцы, Московской обл., Октябрьский проспект, 403

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ НОМЕРОВ

№ 1

(вышел в свет в конце января 1992)

Митрополит Кирилл. К читателям	1
Митрополит Антоний Сурожский. Соблазн разъединения	1—2
Проф. Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу	3—18
Проф. Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного за- рубежья	19—64
Диакон Георгий Зяблицев. Богословие блаженного Августина и ан- тичная философия	65—76
Диакон Всеволод Чаплин. Катехизация через богослужение: неис- пользованные возможности	77—79

№ 2

(вышел в свет в середине апреля 1992)

Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия	1—36
Проф. Б. М. Мелиоранский. Философская сторона иконоборчества	37—52
Проф. Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного за- рубежья	53—71
Игумен Иннокентий (Павлов). Церковь и культурные сокровища Святой Руси	72—79

По вопросам приобретения журнала следует обращаться в местные епар-
хиальные управления, в книжные православные магазины или в Отдел
внешних церковных сношений (в Москве).