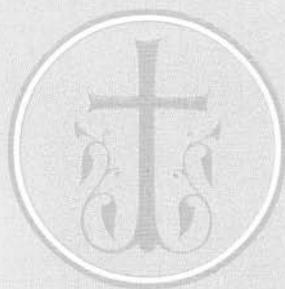


№ 4 (25) 2003



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*
ПРАВОСЛАВНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ
РОССИЙСКО-АМЕРИКАНСКИХ
ОТНОШЕНИЙ
- *Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН*
НЕИЗБЕЖЕН ЛИ КОНФЛИКТ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ?
- *A. И. ОСИПОВ*
GUTTA CAVAT LAPIDEM
- *Священник АНДРЕЙ ЕЛИСЕЕВ*
ОТЕЦ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ:
ЕГО ЖИЗНЬ И УЧАСТИЕ В ДВИЖЕНИИ
ЗА ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНСТВО
- *M. В. ШКАРОВСКИЙ*
ВЛИЯНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА
1917-1918 ГОДОВ В СОВЕТСКУЮ ЭПОХУ

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 4 (25) 2003

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:
Священник Александр Макаров

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

Ответственный секретарь:
М. В. Первушин

Выпускающий редактор:
Диакон Илия Соловьев

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

Телефон +7-095-955-67-53
Телефакс +7-095-230-26-19

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

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i>	
Православный фактор в истории российско-американских отношений.....	5
<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i>	
Неизбежен ли конфликт цивилизаций?.....	11
<i>Протоиерей Владислав Цыпин</i>	
Церковь и нравственность: общественная и личная.....	17
<i>Диакон Андрей Кураев</i>	
Традиции и перемены в социальной этике	
Православия.....	29
<i>A. B. Ситников</i>	
Религиозное образование в демократическом обществе....	50

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

<i>A. И. Осипов</i>	
Gutta cavat lapidem.....	73
<i>X. И. Хельд</i>	
Диалог Церквей.....	82

БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Георгий Завершинский</i>	
Богословие диалога: персональный подход.....	90

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Священник Андрей Елисеев</i>	
Отец Георгий Флоровский: его жизнь и участие в движении за христианское единство.....	106

XI Конференция в Бозе, Италия, 18-20 сентября 2003 года
«Поместный Собор 1917-1918 годов»

Энцо Бьянки

Значение Поместного Собора
Русской Православной Церкви 1917–1918 годов.....127

A. Н. Кашеваров

Разработка на Соборе официальной позиции Церкви
в отношении советской власти
и ее религиозной политики.....132

M. В. Шкаровский

Влияние Всероссийского Поместного Собора
1917-1918 годов в советскую эпоху.....164

A. A. Плетнева

Проблема богослужебного языка.....189

C. Л. Фирсов

Подготовка Собора и поиск новых взаимоотношений
между Церковью и обществом.....201

АРХИВ

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Горьковского Сергия (Страгородского) с митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявлensким), управляющим западноевропейскими приходами Русской Православной Церкви, архиепископом быв. Севастопольским Вениамином (Федченковым), мирянами Русской Православной Церкви во Франции и Германии.
Документы из архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.....225

БИБЛИОГРАФИЯ

C. С. Аверинцев

О книге «Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты».....268

K. A. Писенко, A. B. Ситников

Что означает принцип светскости государства?.....276

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

ПРАВОСЛАВНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ РОССИЙСКО-АМЕРИКАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Российско-американские отношения как отношения между великими державами оказывали и оказывают определяющее влияние на события мировой политики. В этой статье хотелось бы дать краткое обозрение православной составляющей российско-американских отношений, как в прошлом, так и в настоящем и будущем.

Начатки Православия были занесены на североамериканский континент через Аляску. Вместе с землепроходцами Семена Дежнева и Григория Шелихова в далекую Америку двигались русские монахи. Одним из них был великий святой преподобный Герман, который, оставив родной Валаамский монастырь, положил много труда по просвещению коренных жителей Аляски. Евангельская проповедь легла на благодатную почву: семя веры «упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф. 13:8).

Достойным преемником великого святого стал первый епископ Аляски — святитель Иннокентий (Вениаминов). Его миссионерская деятельность охватывала сотни и тысячи километров, привлекая к Православию десятки тысяч людей. Мы по праву называем его апостолом Америки. Неустанные труды святителя не только расширяли, как мы бы теперь сказали, сферу влияния Русской Православной Церкви, но и немало способствовали повышению духовного уровня жителей Аляски. В своих записках святитель Иннокентий отмечал, что из новообращен-

ных «некоторые умеют молиться от души и не выказывая себя при людях и в церкви, но часто «вshed в клеть свою и затворив двери». Такая искренность в отношении к Богу не могла не оказаться благотворно и на всей жизни юных христиан: в тех же записках подчеркивается, что «во многих из тех, коими сильно овладевала чувственность, при помощи Дающего молящему видны большие успехи в исправлении себя, а в некоторых даже совершенное исправление».

Христианское просвещение североамериканского континента шло с двух сторон: с Запада — трудами православных миссионеров и с Востока — через распространение европейской христианской цивилизации. Немалую роль в формировании духовного облика Америки сыграла и эмиграция, особенно многочисленная накануне Первой мировой войны. В результате взаимодействия этих культурно-исторических традиций сформировалась нынешняя духовная среда Америки, в которой православное миропонимание занимает весьма определенное место. Немалую, если не сказать — определяющую роль в этом сыграл великий святой России и Америки святитель Тихон, Патриарх Всероссийский.

Он занимал американскую кафедру не очень долго — с 1898 по 1907 год. Но и за это небольшое время он сумел оставить яркий след в истории духовной жизни Америки. Перенесение кафедры с западного побережья на восточное, закладка и строительство Свято-Никольского собора, первые хиротонии епископов в Америке, открытие в Миннеаполисе духовной семинарии — вот далеко не полный список славных дел епископа Алеутского и Аляскинского Тихона. Именно при нем православная паства Америки приобрела тот разноязыкий характер, который до сих пор отличает ее от верующих Старого Света.

Еще в 1906 году архиепископ Тихон докладывал в Святейший Синод о проекте организации церковной жизни в Америке. По мысли архиепископа, безусловно, единой Американская Православная Церковь может состоять из епархий, объединенных по этническому признаку, с центрами в местах компактного проживания национальных

Православный фактор в истории...

меньшинств и с епархиальными архиереями из их числа. Надо сказать, что не дожидаясь официального одобрения этого плана, святитель Тихон приступил к его практическому исполнению. Так в 1906 году им был рукоположен епископ Бруклинский Рафаил (Хававини). Ему было дано поручение вести пастырскую работу среди православных арабов Америки.

Надо отметить, что в административном отношении все православные Америки находились в юрисдикции Русской Православной Церкви, и ни у кого это никаких возражений не вызывало.

Совсем другая ситуация возникла после революции.

В силу известных причин связи Русской Православной Церкви со своей Американской епархией оказались во второй четверти XX века затрудненными. Положение усугубилось еще и тем, что с 20-х годов свои национальные епархии в Америке начали учреждать другие Поместные Церкви. Это привело в конце концов к тому, что в настоящее время на территории США и Канады действует 11 канонических юрисдикций, не считая всевозможных самозванцев и самосвятов.

Подобное положение нельзя признать нормальным. Поэтому наша принципиальная позиция заключается по-прежнему в том, что в перспективе Православная Церковь в Америке должна быть единой. Первый шаг к этому мы сделали в 1970 году, когда существенной части приходов русского происхождения, объединенных в Американскую Митрополию, была дарована автокефалия (самостоятельность). Это привело к созданию автокефальной Православной Церкви в Америке, ныне насчитывающей более 450 приходов. Мы рассчитывали, что и другие Поместные Церкви проявят понимание создавшегося положения, что приведет к желаемому результату. Однако далеко не все Церкви оказались готовы к такому развитию событий. Лишь совсем недавно, в октябре 2003 года, Синод Антиохийского Патриархата подтвердил (с оговорками) «самоуправление» своей Американской Митрополии (а ведь это более 200 приходов). Другая крупная православная группировка, насчитывающая более 500 приходов, — Греческая Архиепископия Константинопольского

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

Патриархата — до сих пор не получила от своей Матери-Церкви и части этой урезанной свободы. Бескорыстность наших действий особенно видна на фоне отяжек и проволочек со стороны других Церквей.

Особую роль в понимания проблем Православия в Америке играют Патриаршие приходы в США и Канаде, находящиеся под управлением викария Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. В настоящий момент их число составляет 31.

Не секрет, что с ростом эмиграции в Северную Америку, особенно в 90-е годы XX века, далеко не все новоприбывшие сумели найти себя в американской жизни. Проблема адаптации — это и пастырская проблема. На Патриаршие приходы возложена именно такая задача — стать, образно говоря, «мостиком», с помощью которого прибывшие на временное или постоянное жительство в Америку обретут душевное равновесие и покой. В этой связи особенно хочется отметить деятельность нашего Представительства в Нью-Йорке — Свято-Никольского собора, столетие со дня основания которого мы торжественно отметили в эти дни. Усилиями Управляющего Патриаршими приходами Преосвященного епископа Зарайского Меркурия, клира и прихожан собора там образовалась теплая и душевная атмосфера любви, которая в большой мере способствует формированию положительного образа русского православия в глазах рядовых американцев. Отрадно, что и наш дипломатический корпус, в том числе и министр иностранных дел России, уделяет большое внимание собору. Игорь Сергеевич Иванов находит время для его посещения во время командировок в Соединенные Штаты.

Современная православная жизнь в Америке соединяет в себе две, казалось бы, противоположные тенденции: с одной стороны, ассимилировавшиеся эмигранты или родившиеся в Америке выступают за Американскую Православную Церковь, с другой — для многих приехавших Православная Церковь — живая связь с Родиной.

В данной ситуации мы не можем остаться в стороне от этой проблемы, но призваны к тому, чтобы быть хранителями этого баланса интересов. Мы, как Церковь-Мать

по отношению к Американской Церкви, понимаем и принимаем ответственность за ее грядущую судьбу.

Несколько слов о проблеме Русской Православной Церкви Заграницей. Известно, что в 1950 году Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей переместился из Европы за океан. Долгие годы пребывания вдали от Родины не могли не оказать влияния на клириков и прихожан Зарубежной Церкви. Все слышнее были голоса тех, кто понимал, что с обретением свободы в Отечестве Русская Православная Церковь не сможет оставаться в разобщении. Отрадно, что эта позиция, много раз публично высказанная Священноначалием Московского Патриархата, нашла понимание и в среде РПЦЗ. Мы с удовлетворением воспринимаем прошедший в ноябре 2003 года визит делегации Русской Православной Церкви Заграницей в Москву, хотя и понимаем, что это только первый шаг к уврачеванию раскола, к преодолению изжившего себя разделения. Российско-американские отношения имеют весьма значимую православную составляющую. Она основана на исторически сложившейся братской общности наших Церквей, которая может стать достаточно существенным фактором влияния. Позволю себе напомнить слова Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Ильи II, сказанные на встрече с нашим Первосвятителем Святейшим Патриархом Алексием: «Братские отношения наших Церквей могут послужить примером в отношениях между нашими государствами».

При этом хотелось бы отметить, что миссия Церкви еще не окончена. Русский американец протопресвитер Александр Шмеман, оказавший заметное влияние на религиозную жизнь в США, подчеркивал, что для Православной Церкви «реальными объектами миссии являются государство, общество, культура, сама природа, а не та нейтральная среда, по отношению к которой единственная задача Церкви — блюсти свою внутреннюю свободу и отстаивать свою “религиозную жизнь”».

Таким образом, возвращаясь к теме православного аспекта российско-американского сотрудничества, мы можем четко зафиксировать основные положения, кото-

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

рые мы могли бы акцентировать в наших дальнейших шагах.

Традиционно братские и сердечные отношения Русской Православной Церкви и Православной Церкви в Америке могут оказать заметное влияние на климат межгосударственных отношений, способствуя созданию атмосферы открытости и доверия.

Историческая ответственность за судьбы Православия в Америке Промыслом Божиим возложена на Русскую Православную Церковь, которая никогда не оставит эту спасительную миссию.

Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН

НЕИЗБЕЖЕН ЛИ КОНФЛИКТ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?*

Русская Православная Церковь уделяет большое внимание осмыслению проблем европейской интеграции. Эта проблематика освещена в нескольких официальных документах Московского Патриархата, в частности в специальном заявлении, посвященном работе Конвента «о будущем Европы». Я не буду сегодня говорить об этих документах, так как они опубликованы и достаточно хорошо известны. Однако мне хотелось бы остановиться на одном из основополагающих понятий, которое рефреном проходит через них, а именно на термине «многополярность» и стоящей за ним мировоззренческой концепции. Каково смысловое и нравственное содержание этой концепции для нас, представителей Московского Патриархата?

О многополярном мире сейчас говорят и пишут многие. Однако прежде всего имеют в виду политическую многополярность, как например ту, которая появилась в Европе после Первой мировой войны. Вестфальская модель государств-наций действительно утвердила многополярный мир, однако эта многополярность существовала в рамках одной западно-европейской цивилизации и была основана на доктрине национального суверенитета и национальных интересов. После Второй мировой войны мир

* Выступление на VII диалоге между Православной Церковью и группой Европейской Народной Партии (христианских демократов) и Европейских Демократов. Стамбул, 17 октября 2003 года.

стал *биполярным*, построенным на противостоянии двух идеологий — либерально-демократической и коммунистической. В последние двенадцать лет мир стал фактически *однополярным*, ибо одна из двух идеологий перестала существовать.

Означает ли это, что в мире утвердилось господство единой идеологии? Отнюдь нет. Ибо помимо политических полюсов имеются еще и цивилизационные полюса, напряжение между которыми не только сохраняется, но и с каждым днем возрастает. Рост исламского фундаментализма в последние годы во многом является реакцией на попытки внедрения западных либеральных цивилизационных стандартов в тех странах, где жизненный уклад им не соответствует. Все это создает предпосылки для того «конфликта цивилизаций», о котором столько говорят и пишут в наши дни. Однако насколько неизбежен такой конфликт?

Мне представляется, что конфликт цивилизаций неизбежен только в том случае, если лишь одна цивилизационная модель будет признана имеющей право на существование. Если только либеральный стандарт, по которому живет западный мир, будет обладать легитимностью, а другие стандарты, основанные на иных мировоззренческих постуатах, будут объявлены вне закона, это угрожает дальнейшей эскалацией противостояния между либерализмом и традиционализмом (именно традиционализмом, а не фундаментализмом) — эскалацией, последствия которой непредсказуемы.

И здесь необходимо указать на решающую роль религии в формировании общественного сознания во многих регионах мира, где либеральная модель не утвердилаась в качестве безальтернативной. Религиозный фактор, безусловно, играет ключевую роль во многих исламских странах. Но и христианская, и иудейская, и буддистская, и другие религиозные традиции продолжают оказывать колossalное влияние на общество в тех странах, где одна из них является господствующей.

В западном либеральном мире со времен эпохи Просвещения сложилось представление о религии как о сугубо частном деле, не имеющем никакого обществен-

ного выражения. Суть этого представления сводится к следующему: ты можешь верить или не верить в Бога, ты можешь исповедовать ту или иную религию или не исповедовать никакой — это не должно оказывать влияния на твою жизнь в обществе; твои поступки не должны быть и не могут быть религиозно мотивированы. Создалась целая идеология, которая пытается вытеснить религию из общественной сферы, свести ее лишь к личному, «приватному» благочестию отдельных индивидуумов.

Опасно, когда религиозные ценности кладутся в основу той или иной идеологии, которая навязывается силой. Но не менее опасно исключение религии из идеологической основы общественного бытия. Ибо большинство религий, в том числе и христианство, обладает ярко выраженным миссионерским императивом, который предполагает их право оказывать влияние не только на души отдельных людей, но и на общественные процессы. Если религия лишена такого права, это неизбежно приводит к противостоянию между религиозными и секулярными стандартами. А отсюда — один шаг до межцивилизационного конфликта.

Вот почему сегодня так важно в Европе на уровне будущего Конституционного договора признать наследие христианства, ислама и иудаизма, наравне с секулярным гуманизмом, в качестве основ европейской цивилизационной идентичности. Религиозная мотивация, специфика религиозного понимания общих ценностей, прав и свобод, долга и ответственности не должны быть исключены из общественной жизни. Только в этом случае в Европе будет создана ситуация цивилизационной многополярности, к которой призывает Русская Православная Церковь в своих официальных документах.

Сейчас много говорится о все возрастающей роли ислама в Европе, но мало внимания уделяется тому вкладу, который может внести православное христианство в формирование европейской цивилизационно-культурной идентичности. О Европе привыкли думать как о территории, разделенной на католическую и протестантскую сферы влияния.

Между тем, Европейский Союз, который до настоящего момента включал в себя из православных стран только Грецию, с принятием новых членов перерастет границы Западной Европы, и к нему подключатся другие страны, принадлежащие к православной традиции. Как часть западного общества православные диаспоры этих стран — в частности, киприоты, румыны и болгары — уже и ранее участвовали в европейском процессе, теперь же интеграция вовлекает в свою орбиту их национальные государства. Важно, чтобы на Западе осознали, что православные страны Восточной Европы имеют право внести полноценный культурный вклад в строительство общего европейского дома. Специфика православного мировоззрения должна быть отражена в европейском проекте, только тогда он будет привлекателен и для восточно-христианского мира.

Кто-нибудь может спросить: какое отношение имеет Русская Православная Церковь к процессу европейской интеграции, если Россия не является членом Евросоюза? Во-первых, Русская Церковь сверхнациональна, а отнюдь не является только Церковью России: именно к ней принадлежит большинство православных верующих также в Молдове, Беларуси, Украине, странах Балтии, государствах Средней Азии. Во-вторых, в результате нескольких волн эмиграции из России и других стран бывшей Российской империи отдельные приходы и целые епархии Русской Православной Церкви образовались в Западной Европе и уже находятся на территории Евросоюза. С принятием же стран Балтии в состав Союза число общин Русской Православной Церкви на его территории существенно возрастет и будет исчисляться многими сотнями. Нас волнует будущее этих общин и то место, которое они будут занимать на европейском общественном поле.

Нас волнует также юридический статус этих общин в объединяющейся Европе. В этой связи мы поддерживаем инициативу Константинопольского Патриархата, направленную на упорядочение юридического статуса Православных Церквей в Европейском Союзе. Однако, как подчеркнул Председатель ОВЦС Московского Патриарха-

та митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в письме на имя секретаря Священного Синода Константинопольского Патриархата митрополита Филадельфийского Мелитона, нам «видится необходимым упоминание, помимо Константинопольского Патриархата, и других Православных Церквей, представленных более чем в одном государстве-члене ЕС». Данное замечание сделано в связи с 7-м пунктом проекта итогового документа нашего диалога, призывающим к «развитию особого статуса для Вселенского Патриархата как юридического лица, обладающего европейским и международным интересом, представляющего Православную Церковь стран-членов Европейского Союза».

Возвращаясь к теме межцивилизационного диалога, хотел бы отметить, что такой диалог для Европы становится внутренним вызовом, а не просто элементом внешней политики. Союз государств станет подлинным союзом народов только в том случае, если каждый народ сможет в новой европейской идентичности обрести ответ на свои чаяния. А для этого необходимо, чтобы не только политическая, культурная или языковая традиции данного народа были учтены при включении его в общий европейский дом, но и его религиозная традиция.

Московский Патриархат готов участвовать в обеспечении гармоничного существования различных религий в Европе, разработке законодательства, касающегося статуса религиозных объединений. Это направление сотрудничества может предполагать подключение Православных Церквей к обсуждению фундаментальных правовых актов. Московский Патриархат заинтересован в конкретном сотрудничестве с Европейским Союзом. В частности, наша представители готовы участвовать в системе экспертизы и консультирования, которая, надеемся, будет оформлена при Европейской Комиссии, Европейском Парламенте и других органах Союза.

При этом нельзя ограничивать роль Церкви участием только в обсуждении проблем, связанных с межнациональными и межрелигиозными отношениями. Церковные представители должны были бы участвовать также в обсуждении развития системы общеевропейской безопас-

ности, социальных вопросов, этики использования современных технологий, миграции и т.д. Для этого необходимо предусмотреть доступ компетентных представителей Православных Церквей к комитетам и экспертным группам Европейской Комиссии различных направлений.

В европейской Конституции, очевидно, будет сказано о выстраивании системы консультаций религиозных организаций с Институтами Евросоюза. Русская Православная Церковь в своем видении этого структурного диалога исходит из принципа *субсидиарности* как имеющего христианское основание и укорененного в общинной жизни. Кроме того, принцип субсидиарности включен в учредительные договоры Европейского Союза как один из базовых принципов функционирования ЕС в плане распределения полномочий между различными уровнями осуществления публичной власти.

С этой точки зрения приоритетным является *двусторонний диалог* конкретных Церквей (при тесной координации их представительств) с Институтами Евросоюза, поскольку разработка коммунитарного права и его имплементация в законодательство государств-членов ЕС затрагивает духовную и национальную идентичность верующих, принадлежащих к этим Церквям. Церковно-государственные отношения на национальном уровне, таким образом, структурно продолжаются на европейском уровне. Межправославная, межхристианская и межрелигиозная координация оказывается необходимой, однако она будет эффективна только в том случае, если наличествуют общие цели, которые могут быть реализованы совместно.

В заключение своего выступления я хотел бы сердечно поблагодарить Константинопольский Патриархат за организацию VII диалога между Православной Церковью и группой Европейской народной партии (христианских демократов) и европейских демократов и пожелать помочь Божией всем участникам диалога. Да благословит Господь наши совместные труды на благо единой Европы.

Протоиерей ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН

ЦЕРКОВЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ: ОБЩЕСТВЕННАЯ И ЛИЧНАЯ*

Христианская этика в своих фундаментальных императивах не подвержена трансформациям в зависимости от исторически изменяющихся обстоятельств времени. «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8), и Его учение ревизии не подлежит. Даже ветхозаветные заповеди: «Почтай отца твоего и мать твою... не убивай, не прелюбодействуй, не кради... не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего... ни вола его, ни осла его...» (Исх. 20:12–17), — одинаково значимы во все времена, на всех континентах и в любом общественно-культурном контексте, независимо от того, принимаются они или отвергаются господствующей в том или ином обществе моралью. Тем более это относится к Нагорной проповеди. Блаженство нищих духом, плачущих, кротких, алчущих и жаждущих правды, миротворцев, изгнанных за правду, поношаемых за Христа (см. Мф 5:3–11) — это, с христианской точки зрения, истина, самоочевидность которой не зависит от того, являются ли идущие тесным путем исполнения Христовых заповедей блаженными или, напротив, несчастными и даже недостойными блаженства в глазах мира.

* Выступление на семинаре Всемирного Совета Церквей «Методологии в подходе к решению социальных и этических вопросов: исследование на примере», проходившем 8–12 октября 2003 года в городе Морж (Швейцария).

В течение столетий европейское человечество, независимо от того, насколько люди и общество в целом в своей действительной жизни осуществляли заповеди Христа, признавало Его учение, в том числе и нравственный компонент этого учения, высочайшей святыней и поклонялось этой святыне. Очевидно, что и в средневековом мире сохранялисьrudименты языческой этики, и что еще более несомненно, греховные дела и греховные человеческие мысли и страсти были повседневной реальностью, ибо слова апостола Иоанна Богослова «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19) относятся, хотя и в разной мере, ко всем временам человеческой истории. И все-таки человек средневековья, даже творя грех, знал, что он грешит, совершая дела, противные Евангелию, знал, что истина в Евангелии. Конечно, было бы нереалистичным упрощением проблемы утверждать, что во времена всеобщей церковности имели место только индивидуальные грехи, а общественная нравственность была пронизана исключительно христианскими нравственными началами. Разумеется, и в средневековом европейском обществе существовали влиятельные этические системы, противоречившие в своих отдельных принципах евангельской морали, в этом отношении характерным, но не единственным примером может послужить кодекс рыцарской, потом дворянской чести, поощрявший несовместимую с евангельской этикой греховную гордыню, но ревнители и носители дворянской этики, с одной стороны, искренно и добросовестно заблуждались относительно совместимости своей сословной морали с учением Христа, а с другой, сознавая наличие противоречия, не дерзали восставать на Евангелие, и в конечном счете повержали свои поступки, продиктованные требованиями сословной этики, на суд Церкви — убивая на дуэли, которой по законам дворянской чести избежать было нельзя, приносили покаяние в содеянном. Я имею в виду типичный порядок вещей, а не отклонявшиеся от него эксцессы.

Но в наше время сложилась принципиально иная ситуация. Бунт против учения Христа, начатый в эпоху Ренессанса, когда действительно возрождались и овладевали умами и сердцами многих гуманистов древние идо-

лы, казалось, уже погребенные навсегда, в наши дни торжествует одну победу за другой, впрочем, победы, предсказанные Спасителем: «И, по причине умножения беззакона, во многих охладеет любовь» (Мф. 24:12) и даже «Сын Человеческий пришед найдет ли веру на земле» (Лк. 18:8). Одной из таких побед духа века сего стал отказ включить в конституции Европейского союза всего лишь упоминание о христианских корнях европейской цивилизации, историческая корректность которой, казалось бы, не может вызывать сомнений и возражений. Европейские христиане, пытавшиеся внести в конституционный проект столь очевидную историческую констатацию, в очередной раз потерпели поражение.

Что же касается Восточной Европы, и в частности России, то после крушения коммунизма поражение в борьбе с Церковью потерпели ее противники — так называемые научные атеисты. Но если посмотреть на нравственное состояние современного российского общества, то вывод о победе и поражении уже не покажется столь очевидным. Девиз ненаучных атеистов *sagre diem*, иными словами, «ешь, пей, веселись — ибо завтра умрем», у нас по меньшей мере популярен. Но и в той части российского общества, которой не до веселья из-за нищеты, можно наблюдать не только христианское осознание спасительности бедности, но часто совсем не христианское ожесточение, отчаяние, выливающиеся в алкоголизм, наркоманию, разрушающие семейные устои, толкающие на преступления против близких и даже на греховное посягательство на собственную жизнь — характерная черта времени — колоссальный рост числа самоубийств.

Однако и перед лицом мира, отворачивающегося от Христа, Церковь не может сосредоточиться исключительно на заботе о спасении своих верных чад, тех, кто находится уже в ее ковчеге, не пытаясь помочь прийти к познанию Истины и тем, кто остается вне ее, не может она отказаться и от своей миссии по-матерински помогать гибнущему миру в таком устроении его дел, которое бы соответствовало Христовой правде. На этом пути Церковь следует примеру апостола Павла, который «будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше

приобрести... Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:19, 22).

В современной России, когда общественные проблемы у нас обсуждаются гласно и свободно, об этом приходится говорить, потому что мы еще хорошо помним совсем иную ситуацию, когда после десятилетий существования Церкви в условиях гетто, она обрела свободу и ее влияние на общество, бесспорно, выросло, когда от нее ждут веских и ответственных суждений по вопросам общественной нравственности, ждет ее пастыра, ждут и внешние, в том числе и те, кто ищет истину или идет уже по пути, ведущему в ее ограду, Русская Православная Церковь должна была сформулировать свою позицию по самым важным и острым проблемам современного общества, в частности, по проблемам права, государства, политики, экономики, не становясь при этом на политическую почву, а оставаясь в оценке современных общественных проблем исключительно на почве христианской этики. В результате в 2000 году появился принятый Архиерейским Собором документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», который и составляет преимущественный предмет нашего обсуждения.

Здесь я собираюсь затронуть такую тему, как право, которая отражена в «Социальной концепции», причем представлена в этом документе в свете христианской этики и христианской антропологии. Право — необходимый и неизбежный фактор существования человека в обществе. Это самоочевидная констатация, которая все-рьез не может быть оспорена. Существует, правда, в теории права и такая концепция, которая привязывает право неразрывными узами к бытию государства. Так, в России в эпоху безраздельной монополией марксизма в сфере гуманитарных наук, советские теоретики права выводили право из классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Сам феномен права при этом рассматривается как явление вторичное по отношению к государству, а право определяется как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами госу-

дарственного воздействия. В такой системе взглядов за рамки права выводится обычное право, находящихся на догосударственной, патриархальной стадии развития цивилизации, корпоративное право и право церковное. Но, несомненно, подобный подход к феномену права и политически предвзят, и теоретически узок. Во всяком случае древняя аксиома, согласно которой право существует везде, где есть общество: *ubi societas, ibi jus est*, представляется несравненно более адекватно отвечающей действительному статусу права.

Впрочем, правовой нигилизм, стремление в области теории сузить понятие права, а в сфере социальной практики преодолеть право, вытеснить его, упразднить его как одно из непременных условий существования человека в мире свойственно не только безрелигиозным социально-утопическим, анархическим, гиперэтатистским или антиэтатистским идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющих религиозную основу и соприкосновенных с христианством или даже помещающих себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права свойственно было многим еретическим и сектантским движениям, в частности, в древности — гностикам, монтанистам, павликианам, в средневековье — вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней реформации, в новое время — толстовству. В основе антиномистских, антиэтатистских идей не только религиозного квазихристианского сектантства, но и секулярного анархизма нетрудно увидеть манихейскую и хилиастическую закваску.

Более того, влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов. Оно очевидным образом присутствует в построениях ранних славянофилов, у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьезную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в ее рационализме и усвоенном ею римском юридизме.

Сkeptическое отношение к ценности права характеризует и взгляды известного русского богослова и канониста XX столетия протопресвитера Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия

человеческого существования, он признает, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни» (с. 288), что Церковь «признает» право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает» (с. 291), но давая крайне негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь», протопресвитер Николай Афанасьев не удерживается и от таких характеристик: «С Константина Великого Церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся апостол Павел, — смешение света и тьмы и участие верных с неверными» (с. 284), и в подкрепление этих своих мыслей отец Николай Афанасьев цитирует Апостола: «Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверными?» (2 Кор. 6:14–15). В контексте этой цитаты мысль богослова о совершенной чуждости правовых начал Церкви приводит к тому, что образы «Велиара», «тьмы», и «чужого ярма» как раз и служат у него прояснению сущности такого феномена как «право» в перспективе христианской истории. Если же признаваемый за необходимый элемент «эмпирической жизни» по сущности своей признается принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чем принципиальное отличие этих идей от тех, которые мы обыкновенно связываем с манихейским дуализмом?

Между тем, совершенно бесспорно, что сама Церковь по-иному оценила значение права и выразила принципиально иное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признает и протоиерей Николай Афанасьев, но в чем он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого Царя. Вот характерные отрывки из богослужения, посвященного равноапостольному Константину: «Первый повинул еси багряницу, приснопоминаемый царю, волею Христу», «Озарився бо зарями

Пресвятаго Духа, от Сильвестра святителя крещением, во царех явлся еси непобедим, вселенную яко дар, дал еси Зиждителю твоему». Мысли, заключенные в цитируемых церковных песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона» (с. 284). А протоиерей Николай Афанасьев такое отношение церковного сознания к обращению святого Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, завороженное этим фактом, что римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря уже о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия» (с. 284). Сказано, как кажется, даже сильнее, чем в свое время сказал Донат: «Какое дело императору до Церкви?»

Христианская империя при Константине и его преемниках, конечно, не «осталась такой же, какой она была, когда преследовала Церковь», но и преемство христианского Рима по отношению к Риму языческому, в том числе и правовое преемство является бесспорным фактом. Так в *Codex iuris civilis* святого императора Юстиниана вошли императорские законы начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права. Само определение права, вошедшее в «Дигесты» императора Юстиниана и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (IX в.), а также в канонический сборник — «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря: «Право есть творчество в области доброго и равного», — сформулировано было юристами языческого Рима, но было адаптировано и правом христианской империи и правом Церкви.

Задачей права является регулирование взаимоотношений между людьми путем установления равно обязатель-

ных для всех, на кого распространяются те или иные нормы права, правил поведения. Право предусматривает также в случае необходимости принятие мер для принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все, к кому они имеют отношение. «Предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попранного правопорядка, — говорится в “Основах социальной концепции Русской Православной Церкви”, — делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система» (IV, 2).

Труднейшим для философии права является вопрос о разграничении морали и права, в том случае, конечно, если существование права не ставить в обязательную зависимость от существования и функционирования государства.

Мудрая притча Спасителя о работниках в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около 11-го часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто «перенес тягость дня и зной». Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?» (Мф. 20:13–15).

Справедливость была соблюдена по отношению ко всем работникам, никто из них не получил меньше условленной платы — динария, но по отношению к пришедшему около 11 часов хозяин проявил любовь и щедрость, которая относится к области нравственности. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму, надеялся на то, что и ему, как пришедшему в 11-м часу, будет заплачено по динарию за час работы, а не динарий за целый день, как было условленно, и упрекал хозяина за то, что тот не

обнаружил равной щедрости ко всем работникам. Завистливый работник из евангельской притчи обнаружил очевидное неумение отличать право от морали.

Русский философ В. С. Соловьев писал: «Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный». Задача права, считал он, «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад». «Право, в соответствии с “Основами социальной концепции Русской Православной Церкви”, призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» (IV, 2). Таким образом, право, с одной стороны, — необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено Божественной санкции, но, с другой, само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права, а с другой, — само право, вырабатываемое в процессе истории, не без Божия благословения, но самодеятельным творчеством самих человеческих сообществ, не может быть лишено изъяннов, как всякий вообще продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падшести человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности и своей собственной и своих ближних, угрожающей самым основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение працелей, исказившее первозданную природу человека, его разум, его волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всесовершенного Божественного закона,

но и закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, подлежит, согласно Божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия — отсутствие в обществе государства и правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права — противоречат учению Церкви, заповедям Божиим.

Господь Иисус Христос, владычествуя землей и небом, в Своей земной жизни подчинил Себя земному порядку вещей, повиновался Он и носителям государственной власти. Распинателю своему Пилату, римскому прокуратору в Иерусалиме, Господь сказал: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19, 11), словами этими обозначив Небесный источник всякой земной власти. В ответ на искушательный вопрос фарисея о позволительности платить подать кесарю, Спаситель сказал: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21).

Апостол Павел недвусмысленно учил повиноваться и властям, и установленному ими правопорядку: «Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:7). Ту же мысль выразил и апостол Петр: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховой власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, — ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей,— как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Пет. 2:13–16). Апостолы учили христиан повиноваться властям и установленным законам независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной Римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть. Церковь поэтому не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее, «дабы проводить нам

жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2:2).

Однако Господь поставил и предел таковому повиновению. Когда иудейский синедрион хотел воспретить апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4:19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится положение о том, что закон при определенных условиях перестает быть законом и потому не должен и не может уже быть исполнением христианином: «Когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рялся. Например, в Десяти словии ясно сказано: “Почитай отца твоего и мать твою” (Исх. 20:12). Любая противоречащая этой заповеди светская норма делает преступником не нарушителя ее, а самого законодателя. Иными словами, человеческий закон не содержит полноту закона Божественного, но чтобы оставаться законом, он обязан соответствовать богоустановленным принципам, а не разрушать их» (IV, 3).

Законодательство христианских государств, в том числе и прежде всего Римской империи, усваивая право языческой эпохи, подвергало его ревизии, удаляя те его нормы, которые стоят в прямом противоречии с Божественным законом, но вовсе не ставило перед собой утопической задачи — создать правовую систему, основанную исключительно на Евангелии. Несостоятельность попыток построить на евангельских заповедях гражданское или уголовное право совершенно очевидна, ибо для этого потребовалось бы воцерковление полноты жизни и такая полная победа над грехом, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе, когда, конечно же, отпадет нужда в уголовном и всяком ином праве.

Нагорная проповедь не может стать основой права даже и в христианском государстве, но она не может и не влиять благотворно на юридическую систему государства, которое преклоняет свою выю перед учением Хри-

ста. Тем более очевидно влияние евангельского учения на правосознание христианского общества. Так, всякая правовая система основана на взаимосвязи прав и обязанностей, но христианское и нехристианское правосознание по-разному расставляет акценты в этой дихотомии. Для христианина обязанность, долг стоят во главе угла, в правах он нуждается постольку, поскольку они служат обеспечением для исполнения долга. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к “подобию Божию”, исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами», — провозглашают «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Между тем по мере секуляризации общества, его удаления от христианских начал главный акцент стал делаться на неотчуждаемых правах индивида вне его связи с Богом и без учета его поврежденной грехом природы, нуждающейся в исцелении. Именно такое направление приобрела доминирующая в философии права новой эпохи теория естественного права.

Диакон АНДРЕЙ КУРАЕВ

ТРАДИЦИИ И ПЕРЕМЕНЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКЕ ПРАВОСЛАВИЯ*

Православная Церковь никогда в своей истории не выступала в качестве самостоятельного субъекта политики. Общеизвестно, что судьба государственных институтов сложилась по-разному на Востоке и на Западе Римской империи. Разрушение государства в Европе привело к тому, что Римская Церковь должна была взять на себя значительную часть государственных функций и выступать как, по крайней мере, равноправная сторона в диалоге с варварскими королевствами. Восточная Римская империя пережила свою западную сестру на тысячу лет. Ее государственные институты знали критические времена и состояния, но все же сохранялись. Церкви же был предложен принцип «симфонии», который предполагал поддержку, оказываемую Церковью государству в его политических инициативах и поддержку, оказываемую государством Церкви в защите той ортодоксии, которую определит сама Церковь.

Патриарх и узкий круг столичных епископов, конечно, участвовали в выработке политических решений и в политической борьбе. Но нельзя сказать, что предметом постоянной церковной заботы и проповеди, обращенной к каждому члену Церкви, было бы уяснение того, какой

* Выступление на семинаре Всемирного Совета Церквей «Методологии в подходе к решению социальных и этических вопросов: исследование на примере», проходившем 8–12 октября 2003 года в городе Морж (Швейцария).

должна быть реакция каждого отдельного христианина на те или иные социальные и политические перемены, свидетелем которых этому христианину пришлось стать.

Присутствие социальной тематики в церковной проповеди сводилось к призывам к милосердию, к отказу от роскоши, излишеств. Публичная критика тех или иных законов, законопроектов или решений правительственный кругов не предполагалась — за исключением вторжения этих кругов в собственно церковную жизнь. Но нигде в церковном предании не значится, что христианин обязан сражаться за свою личную политическую и экономическую свободу. «Аще и можеши свободен быти, больше поработи себе», — гласит церковно-славянский перевод 1 Кор. 7:21, в отличие от лютеровского перевода этого места. Лютер этот текст переводит как призыв к обретению свободы: лучше воспользуйся этой возможностью. Греческий источник говорит нейтрально: «избери лучшее», не поясняя явным образом, что же для человека лучше в этой ситуации. Однако уже Иоанн Златоуст в своем толковании этого послания Павла предлагает остаться в рабстве. Впрочем, и современный экуменический перевод Библии на французский язык перелагает сложную конструкцию апостола Павла как «обрати к пользе твое положение раба» (*mets plutôt à profit ta condition d'esclave*) — речь идет, понятно, о пользе для души.

Даже узурпация престола и убийство законного императора не считалось необходимым поводом для церковного выступления, санкций и протesta. Из 107 императоров Восточной римской империи (в период с 395 по 1453 год) 67 были отстранены от власти насильственным путем. Но Церковь не судила победителей. Она исходила из того, что победа очередного счастливого искателя престола был частью Божьего плана и продолжала молиться об императоре как о том, от кого зависит судьба народа. Кроме того, слишком много врагов было всегда на границах империи и слишком мало было у нее собственных военных сил, чтобы позволять себе роскошь призыва к гражданскому неповиновению или к войне.

В истории Византии и славянских православных государств были и конфликты Церкви с правителями, причем такие конфликты, когда обличающей стороной, инициатором противостояния выступала Церковь. Но круг поводов к такого рода конфликтам был весьма ограничен. Помимо противостояния по вопросам вероучения был, пожалуй, лишь один повод к обострению отношений с кесарем: нарушение последним брачных канонов. Тут с горечью приходится сказать, что аналогичного и систематического протesta со стороны Церкви не вызывали те политические меры властей, которые приводили к ограничению прав и свобод граждан, к ухудшению их положения. Так, нам не известны случаи протеста епископата против массового лишения крестьян личной свободы в период распространения «крепостного права» (в том числе и в России в эпоху Просвещения — в XVIII столетии). Более того, святитель Игнатий Брянчанинов и за два года до отмены крепостного права в России считал своим пастырским долгом апологию рабства: «рабство, как крепостная зависимость крестьян от помещиков, вполне законно и, как бого учрежденное, должно быть всегда, хотя в различных формах»¹.

Когда в журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» появилась статья в защиту гражданской, личной свободы крестьян, учениками святителя Игнатия это было расценено как «учение новое, неслыханное в Православной Церкви»², поскольку, по слову святого Игнатия — «Слово Божие и Церковь — как Вселенская, так и Российской — в лице святых отцов, никогда и ничего не говорили об уничтожении гражданского рабства»³. Сам святитель счел необходимым написать ответную статью, дабы «изложено было точное учение Православной Церкви о рабстве и рабовладении»⁴. «Не твое дело, что господин твой бесчеловечен, ему за это судит Бог. Ты неси свой крест, данный тебе Богом ради твоего спасения. Неси безропотно, благодаря и славословия Бога с креста твоего...»⁵

Статья епископа Игнатия в защиту рабства и с объяснениями «тайств исправительной системы»⁶ «вооружила» против него почти всех епископов, воспитанников духов-

ных академий»⁷, но в публичные декларации и полемику это несогласие все же не вылилось. Вот еще церковный голос из того времени:

Духовенство о крестьянском вопросе выражает свои мысли устами архиереев при открытии и закрытии комитетов (по освобождению крестьян. — А. К.). Но Григорий, Калужский епископ, получил замечание за свою речь, в которой раскрывал христианский взгляд на рабство. Многих из священников тяжко осудили за поучение о сем предмете, называя их вызовом к бунту. Христианское учение так противоположно бывшим узаконениям, что его можно пред помещиками излагать, а не крестьянами. Был же один член высшей тайной цензуры, который хотел запретить Евангелие потому, что оно будто бы учит социализму. Действительно, осторожно нужно говорить, ибо простой народ не поймет всего, схватится за слово свободы, такое ему отрадное, а о чужой собственности не подумает. Духовенство всегда у нас являлось защитником угнетенных. Но митрополит сострил о голосе древней церкви. Что за голос древней церкви — голос каторжного?⁸

Граница лояльности христианина по отношению к жестокому христианскому, нехристианскому или даже антихристианскому правителю — постоянная и большая тема в истории и жизни Православной Церкви. Римский император Нерон — первый в чреде «антихристов». Но христиане времен его правления не отказывались исполнять его нерелигиозные указы.

При чтении Житий древних мучеников поражает, как много среди них было воинов. Казалось бы, они знали, что идут на службу языческой империи. И слушались приказов командиров-язычников. И были лучшими, самыми храбрыми и послушливыми солдатами... И помогали языческой армии и своим мечом, и своими молитвами: «Во время похода Марка Аврелия в Германию христианские воины молитвами своими испросили у неба обильный дождь тогда, как армия крайне нуждалась в воде»⁹. Но если от них требовали не гражданской лояльности, а религиозного поклонения богам империи — они свое

мужество обращали против империи. Граница допустимой лояльности и недопустимого сервилизма ревностнейшему Тертуллиану представлялась так: «Если допустят, что можно, будучи магистратом, не совершать жертвоприношений, не решать вопросов об имуществе и жизни граждан, не присуждать их к заключению в тюрьме или к пытке, тогда можно решить, что христианину дозволительно быть магистрантом»¹⁰. Потом, правда, христиане сочли, что все условия, кроме первого, для них необязательны...

А для византийского взгляда несомненно антихристовой являлась власть магометан. В канун падения Константинополя греческие проповедники величали султана Мухаммеда II «предтечей антихриста». Но стоило ему воцариться в Царьграде — и вот уже из его рук принимает знаки патриаршего достоинства назначенный им Константинопольский Патриарх Геннадий (знаменитый антилатинский проповедник Георгий Схоларий).

И затем потянулись столетия мученичества и... лояльного послушания. Огромной муки стоило православным подданным Турецкой империи провести черту между тем, чего требовала от них лояльность к иноверной власти, и тем, чего желало их христианское сердце. Когда в 1807 году под Константинополем появился английский (все же — христианский) флот, по приказу султана Селима III граждане бросились на укрепление города. И тогда Константинопольский Патриарх Григорий V тоже пришел к береговым укреплениям, своими руками носил землю и побуждал к тому же других христиан (за что получил благодарность султана).

Но в период подготовки греческого восстания 1821 года этот патриарх тайно поддерживал заговорщиков. Когда же после начала восстания стало известно, что во всех мечетях столицы был прочитан секретный фирман султана, которым все правоверные подданные империи по имя пророка и Корана призывались к джихаду и поголовному истреблению «ромейской райи» (т.е. греков), то ради спасения народа патриарх совершил страшный поступок...

27 марта, после литургии в Патриаршем храме в воскресенье пятой недели Великого Поста он произнес и подписал отлучительные грамоты против повстанцев.

Приведу эти малоизвестные документы церковной истории.

Светлее солнца (та истина), что первое основание нравственности заключается в благодарности благодетелям, и кто за благодеяние воздает неблагодарностью, тот — порочнейший из людей. Мы видим, что этот порок многоократно осуждается Священным Писанием, не прощается и самим Господом нашим Иисусом Христом, как видно на примере Иуды. Когда же неблагодарность соединяется с духом злодейства и возмущения против общего Нашего благодетеля и кормильца — державного и непобедимого правительства, тогда она становится уже прямо богопротивною, так как нет, сказано, царства и власти, не установленной Богом; посему всякий, противившийся этому, от Бога над нами поставленному, державному правительству, противится Божьему повелению. И вот, эти два существенные и основные религиозно-нравственные требования с беспримерной дерзостью и нахальством нарушили недавно назначенный (чему не следовало бы быть) господарем Молдавии Михаил и Александр Ипсилантис, неразумный сын известного дерзкого беглеца Ипсиланти. Всем соотечественникам нашим известны безпредельные милости, которые иеизсякаемый источник установленного над нами державного царства излил на сего злодожного Михаила. От малости и ничтожества правительство возвысило его к степеням достоинства и знатности, от бесславия и неизвестности привело к славе и почестям; оно обогатило его, согрело и в конце всего почтило светлейшим троном игемонства и сделало князем народов. Однако, будучи по природе злокозненным, он явился воплощенным чудовищем неблагодарности и вошел в соглашение с Александром Ипсиланти, сыном беглеца и изгнанника Ипсиланти, который, захватив немногих, подобных ему, помощников, осмелился внезапно вторгнуться в Молдавию, и оба они, одинаково неразумные, надменные и до безумия честолюбивые, или, лучше сказать, легкомысленные, объявили о свободе народа, многих из тамошних жителей, людей порочных и неразумных привлекли своим возвзванием, отправив и послов в разные местности, дабы они обманывали и завлекали в

эту бездну погибели и других соотечественников. Для того чтобы быть в состоянии каким нибудь образом воодушевить слушавших (их бредни), они воспользовались именем Российской державы, выставляя на вид, будто и она согласна с их планами и движениями, — идея совершенно ложная и неосуществимая, создание их собственного злонамеренного ума и порождение легкомыслия. В виду того, что это морально невозможно и в тоже время служит поводом к порицанию Российской империи, сам Его Превосходительство здешний российский посол представил письменное удостоверение в том, что русское правительство не имеет никакого ни известия, ни участия в этом деле, вполне осуждает его и ужасается гнусности предприятия; кроме того, Его Превосходительство официально уведомил царское правительство о событиях, сделав представление в том смысле, что сейчас же необходимо позаботиться о совершенном прекращении и уничтожении этого зла. И как из этого уведомления, так и из письменных донесений, которые были представлены со стороны начальников царских провинций, а равно открыто были высказаны другими верными соотечественниками, многолетнему правительству сделались известными корень и основание всего этого лукавого плана. С таким коварством упомянутые два лица и их сотрудники, любители свободы, а, вернее, ненавистники ее, разыграли гибельную комедию и решились на дело позорное, богоненавистное и бессмысленное, желая нарушить соотечественников, верноподданных могущественного царства, которыми они пользуются под его широкую сенью со всеми преимуществами свободы, коих не имеет другой подчиненный и подвластный народ: они живут спокойно с женами и детьми, имуществами и состоянием, пользуясь честью и в особенности преимуществами веры, которая сохранена и соблюдается без соблазна доныне, к душевному нашему спасению. И хотя известно, что все те, кои подлинно совершенны в благочестии, кои благоразумны, почтены и являются точными стражами божественных законов, не склонятся к лживым речам этих негодных и порочныхъ людей, но так как, с другой стороны, нет ничего невозможного в том, что некоторые уже

уволлены, а другие будут увлечены, посему мы, исходя из церковной попечительности, внушаем всем вам спасительное. И составляя (это послание) вместе с преосвященными собратиями, находящимися около нас, вместе с блаженнейшим патриархом Иерусалима, с самыми славными и известными представителями народа, почтеннейшими купцами, депутатами от каждого цеха, членами всякого класса и каждой степени православных столичных жителей, мы советуем и увещеваем, заповедуем и повелеваем всем вам — епархиальным архиереям, игуменам священных монастырей, священникам церквей, духовным отцам приходов, проэстосам и влиятельным жителям сел и деревень и всем вообще местным властям, чтобы вы объявили об обмане упомянутых порочных и зломеренных людей, изобличили их, заклеймили позором как общих губителей и людей легкомысленных и, насколько возможно, обратили внимание на их ложь и хитрость, имея в виду, что единственным доказательством невинности их будет то, если они объявят о всех грамотах касательно этого дела, которые случайно получили в свои руки, а равно о всех свидетелях, о коих узнали, и будут являться с ними — живущие в столице к нам, а живущие вне — к местным архиереям и назначенным от нас церковным экзархам и царским чиновникам и правителям, делая известными и предавая и тех, наиболее неразумных, которые уже изобличены в том, что действуют не согласно с обязанностями верноподданного, — потому что таковые люди нарушают общественное спокойствие и толкают слабых и невинных соотечественников наших в бездну погибели... А так как, помимо прочего, сделалось известным и то, что придумавшие сатанинский план народного возмущения и создавшие с этой целью соответствующее общество, соединены друг с другом и узами клятвы, то пусть они знают, что клятва эта — клятва обмана, не имеет значения и подобна клятве Ирода, который, дабы не оказаться нарушителем своей клятвы, обезглавил Иоанна Крестителя: если бы Ирод пожелал отвергнуть безумную свою клятву, которую ему внушила неразумная страсть, то, конечно, божественный Предтеча остался бы жив, так что упорство в одной простой клятве

принесло смерть Предтече. Насколько же, значит, гибельна и богоненавистна устойчивость в клятве касательно соблюдения обещаний, данных в интересах политической партии, действующей, по существу, ко вреду для целого народа, — и не очевидно ли, с другой стороны, что отречение от этой клятвы, избавляющее народ от грядущих неисправимых бед, богоугодно и спасительно? Посему церковь, благодатию Всесвятаго Духа, имеет ее разрешенной, принимает и прощает всех, кающихся от сердца и обращающихся исповедующих прежнее обольщение и искренно принимающих вновь свое верноподданство. Об этом немедленно сообщите всем своим знакомым и все сделайтесь более внимательными, отвергая и разрушая, как паутину ткань, все то, что тем или другим способом соткали обман и злонамеренность инициаторов дела. Если эта смертоносная зараза не будет очищена (чего не дай Бог!) и некоторые будут уличены в дерзких замыслах против обязанностей верноподданства, тогда все таковые будут наказаны без милости и сожаления (да не будет Христе, Царю!), а вслед затем справедливый гнев правительства и ярость мщения всех шейхов ислама вспыхнут и против нас и будет несправедливо и преступно пролита кровь многих неповинных, как бесповоротно обо всем этом объявило могущественное и непобедимое правительство в изданном и в присутствии всех нас прочитанном высоком царском достопоклоняемом указе. А тех нечестивых главных виновников, безумных беглецов и гибельных отступников вы презирайте и обращайтесь от них и словом и мыслию, так как и народ, и церковь имеют их у себя в презрении и собирают против них самые ужасные и страшные проклятия: их, как сгнившие члены, церковь отсекает от чистого и в здоровье пребывающего христианского организма. Как нарушители божественных законов и канонических постановлений, как презиртели священного помазания, признательности к благодетелям и благодарности, как противники нравственных и гражданских устоев, как бессовестные строители гибели невинных и безответных соотечественников, да будут они отлучены, прокляты и непрощены, неразрешены по смерти, повинны вечной ана-

феме, если не захотят понять преступление или обман, возвратиться назад и идти по прямому пути спасения, т.е. если в полноте не примут на себя вида, соответствующего их верноподданническому состоянию... Итак, зная об этом, отрезвитесь во имя Бога и поступите так, как мы церковно пишем и совместно повелеваем; а не вопреки определению, ибо мы вскорости ожидаем счастливого исполнения предписанного, дабы благодать Бога и беспредельная милость Его были со всеми вами. 1821-го года в месяце марте.

Кроме того, патриарх с Синодом издал особую отлучительную грамоту против вождей восстания:

Камни, деревья, железо пусть распадутся, — они же (т.е. инсургенты. — *A. K.*) нисколько! Разверзшаяся земля пусть поглотит их, но не как Дафана и Авиона, а каким нибудь особым способом, как знамение и пример! Порази их, Господи, холodom, зноем, гибельным ветром, опустошением и болезнью. Да будет небо над главою их медным и земля под ногами железно! Да погибнут они прежде временно в настоящей жизни и да накажутся в будущей! Молнии небесного гнева да падут на головы их! Имения их да будут в совершенное уничтожение и погибель! Да будут дети их сирры и жены их вдовы! В одном роде да изгладится имя их с шумом и да не останется у них камня на камне! Ангел Господень да изгонит их мечем огненным! Да будет клятва всех сущих от века святых на них самих и на тех, кои нераскаянно последовали по стопам их или последуют в будущем¹¹.

Но когда этому же — уже арестованному и смещенному — Патриарху Григорию предложили принять ислам,

это последнее оскорблечение, казалось, на мгновение возвратило падающие силы святителя. Громким и ясным голосом он просил их перестать насмехаться над патриархом христианского народа, который умрет, как жил, но не изменит распятому Господу... Палач повел свою жертву к патриаршим воротам. Так как ворота

оказались слишком низкими, наскоро приступили к устройству виселицы. Патриарх спокойно стоял все время, пока вбивали в землю столбы. Более часа тянулись эти приготовления, причем палачу-негру помогал другой товарищ его по профессии, некто Ахмед из отступников православия, а также несколько константинопольских евреев, искающих случая выразить свою ненависть к христианам... Со связанными назад руками патриарх не мог осенить себя в последний раз крестным знамением и тем засвидетельствовать свою веру, но взамен этого он устремил к небу свой кроткий благоговейный взор... При виде совершившегося мученичества толпа зевак из жидов и турок разразилась громкими криками торжества и богохульства, бросала камнями в тело... На четвертый день к главному палачу явилась депутация от стамбульских евреев¹² в количестве 20-ти человек и за 800 пиастров купила тело мученика. Они привязали к ногам мученика веревку и с восклицаниями дикой радости, с проклятиями на весь род христиан влачили его по улицам вокруг христианских церквей, пока вечером с камнем на шее не бросили в море¹³.

Но тело Патриарха приило к русскому кораблю, который и доставил его в Одессу, где в Троицкой церкви было совершено достойное погребение новомученика...

Этому Патриарху потом в ставшей независимой Греции ставили памятники... В Церкви его память как святого совершается 10 (23) апреля (в Греческой Церкви канонизация состоялась в 1871 году; в месяцеслов Русской Церкви имя святого Григория внесено по благословению Патриарха Алексия II 25 июля 2000 года).

Тяжкой проверкой оказалась ситуация, в которую Промысл поставил святого Николая Японского. Он оказался главой Православной Церкви Японии в годы войны Японии и России. Япония — официально синтоистско-буддистская (т.е. языческая страна), которая еще совсем недавно преследовала христиан, — и православная Россия. На чьей стороне должен быть православный пастырь?

После некоторого колебания святой Николай решил остаться в Японии:

совесть меня укорила за это поползновение оставить без призора столь юную церковь. Оставшись, я буду делать, что доселе делал: заведовать церковными делами, переводить Богослужение. Но в совершении общественного богослужения, пока война не кончится, участвовать не буду по следующей причине; во время богослужения я вместе с вами молюсь за японского императора, за его победы, за его войско. Если я буду продолжать делать это и теперь, то всякий может сказать обо мне: «Он изменник своему Отечеству». Или напротив: «Он лицемер: устами молится за дарование побед японскому императору, а в душе желает совсем противного». Итак, вы совершайте богослужение одни и молитесь искренно за вашего императора, его победы и прочее. Любовь к отечеству естественна и священна. Сам Спаситель из любви к Своему земному отечеству плакал о несчастной участи Иерусалима. Итак, начнется война, служите молебен о даровании побед вашему воинству; одержит оно победу — служите благодарственный молебен; при обычных богослужениях всегда усердно молитесь за ваше отчество, как подобает добрым христианам-патриотам. Я, по возможности, буду приходить в церковь на всенощную и литургию и стоять в алтаре, совершая мою частную молитву, какую подскажет мне сердце; во всяком случае, первое место в этой молитве, как и всегда, будет принадлежать японской церкви — ее благосостоянию и возрастанию¹⁴.

Так во время войны святитель Николай оказался единственным русским в Японии. Так, при общей ненависти японцев к русским и к «русской вере» — православию, он объяснял своим пасомым, что истинный христианин должен быть выше национальных раздоров, что православие — это вера не греков или русских, а истинная вера, правильно прославляющая Бога, вера не одного народа, а всех людей, жаждущих истинного богообщения. Сам же он переживал в каждом поражении русских личную трагедию:

(4/17 января 1905 г.) Порт-Артур взят; уже десятки тысяч пленных в Японии. Боже, какое унижение для

России! И кончится ли когда этот позор или все глубже и больше будет облегать Россию? Как не скорбеть, когда ниоткуда никакого утешения! <...> (5 / 18 января 1905 г.) Тот же мрак на душе. <...> (6/19 января 1905.. Да уж, дальнейшая степень горя будет сумасшествие; а между тем здравый смысл нужен — дела много...¹⁵

Его рецепт к удержанию здравого смысла таков: «Не от нас это зависит, не нам и печалиться»¹⁶.

Но из того факта, что Церковь в былые века не возвышала свой голос для защиты гражданских свобод, не следует, что она и сегодня не должна этого делать. Корабль, на котором всегда при любом ветре, ставят одни и те же паруса, рискует не достичь гавани.

Порой нам лишь кажется, что в церковной жизни ничего не изменилось — в то время как разлом уже есть. Один из этих переломов — радикальное изменение отношений христиан к власти.

В течение предыдущих столетий христианские проповедники считали твердую государственную власть заслоном от хаоса. И именно с хаосом ассоциировался антихрист. Хаоса, наплыва варваров христиане боялись даже больше, чем гонений со стороны языческой империи. Практически вся святоотеческая традиция говорит о том, что антихрист воцарится на руинах миропорядка. Крепкая Римская империя, государственная власть, исполняющая закон (пусть даже не собственно церковный), рассматривалась как начало, «удерживающее» от прихода антихриста, в котором видели дитя хаоса. И потому в течение многих столетий христиане более всего боялись распада, дезинтеграции...¹⁷

Сегодня же царство антихриста ассоциируется в церковном сознании скорее с жесткототалитарной государственностью. Не анархия, не беспорядок, а «новый мировой порядок» страшит современных христиан: «на вооружении современных мироправителей высокоэффективная, как они считают, концепция управляемого хаоса. Ее суть в создании единого, высокоорганизованного координирующего центра, жестко контролирующего протекание основных процессов всеземного хозяйства, которое находясь в процессе непрерывного становления, формируется как

результат беспощадной — до физического уничтожения — конкуренции между обезличенными, хаотически перемещающимися, «свободными» индивидами¹⁸; «Тотальный экономический контроль подготовит пришествие царства антихриста, свидетельствуют тексты Апокалипсиса»¹⁹... Вообще-то «тексты Апокалипсиса» свидетельствуют ровно об обратном: сначала появится антихрист, а затем он с помощью своего помощника-пророка установит «жесткий экономический контроль». Но тем заметнее перемена в психологии православных людей.

В течение пятнадцати веков — от римского императора Константина Великого до российского императора Николая II — Церковь была рядом с властью. Церковь скорее поддерживала все государственные меры, направленные на укрепление «управляемости» общества. Все те изобретения, с помощью которых государство рассчитывало обеспечить более полный контроль над жизнью граждан, Церковь рассматривала как средство расширения своего влияния и потому одобряла. Власть хотя бы номинально была православной и поэтому церковные иерархи надеялись, что создание новых форм контроля за жизнью людей (будь то перепись или паспортизация) поможет отслеживать еретиков... На все нововведения Церковь смотрела как бы глазами государства. Глазами гонителей.

Но в XX веке левиафан государственности сорвался с поводка «христианизации» и обернулся против людей и против Церкви.

Опыт XX века научил нас смотреть на происходящее не глазами властей, а глазами гонимых. Церковь поставила себя на место гонимых. И от их имени, от имени возможных жертв нового аппарата 7 марта 2000 года она заявила свой протест и предостерегла: на наших глазах складывается механизм, который позволит более жестко контролировать жизнь людей, чем докомпьютерные и до-телевизионные «колесики, винтики и рычаги» сталинского аппарата... Послание Синода Русской Православной Церкви от 7 марта 2000 года гласит:

В последнее время власти России и ряда других стран Содружества стремятся организовать сбор информации о гражданах, которая будет храниться в государственных

компьютерных системах. Данное нововведение вызвало беспокойство верующих, которые опасаются тотального контроля власти над частной и общественной жизнью человека, а также отсутствием какого-либо общественного контроля за информацией, которая может содержаться на этих карточках... Однако Священный Синод напоминает государству: согласно нормам светского права, в частности, российской Конституции, сбор, хранение и использование информации о частной жизни лица без его согласия не допускается (Ст. 24). Отвечая на обеспокоенность чад нашей Церкви, призываем власть имущих со всей серьезностью откликнуться на наше Заявление. Нас, в частности, беспокоит отсутствие доступа граждан к информации о них, которая может содержаться в электронных хранилищах налоговых органов и других административно-финансовых учреждений, и возможность использовать эту информацию во вред людям... Церковь не может не возвысить свой голос в защиту человеческой свободы. Ведь для духовного единства общества крайне важно, чтобы верующие не ощущали себя гражданами второго сорта, вновь видя в государстве гонителя и оскорбителя веры. Да, православный христианин, которому власти навязывают принятие документов с печально знаменитым числом, не повредит своей душе. Но в то же время ему придется снова, как и во времена гонений, делать мучительное различение между Родиной и государством. Подлинное покаяние за преступления, совершенные в XX веке против верующих, совершится тогда, когда государство будет неизменно уважать чувства верующих и не станет вторгаться в человеческую совесть по каким бы то ни было мотивам — политическим, экономическим, идеологическим или полицейским²⁰.

Введение компьютерного учета доходов и трат населения, электронных документов, удостоверяющих личность и фиксирующих все ее перемещения, означает, что на наших глазах создается такая технология контроля над личной жизнью человека, которая может послужить опорой для невиданной прежде тирании. Электронные деньги, компьютерные удостоверения личности и проездные документы делают частную жизнь прозрачной. И если однажды

ды государство снова решит, что оно знает, как «правильно» верить, жить, какие «правильные» книжки надо читать и «правильные» мысли думать, то оно будет иметь в своих руках такую информацию о людях, которую не могла предоставить в распоряжение диктаторов прошлого никакая тайная полиция...

Телевидение будет промывать людям мозги, а компьютерные системы позволят контролировать результаты этой промывки. В этом, новом обществе, как никогда трудно будет плыть против течения. А у христиан есть основания полагать, что набирающее силу течение не будет для нас попутным. Достаточно вспомнить нежелание европейских властей упомянуть в Конституции Европы христианство в числе факторов, определивших сегодняшнее лицо Европы.

Более того, стремительно идущая глобализация означает, что контроль может оказаться в руках не национального государства, а государства наднационального или даже мирового. Центры глобальной власти будут независимы от выбора местных избирателей в гораздо большей степени, чем традиционные национальные властные структуры. Это означает что в новой «мировой деревне» избиратели православных стран оказываются на положении ничего не определяющего меньшинства. Выстраивается дорога с односторонним движением: глобальные центры власти могут взять под контроль сознание (и подсознание) наших детей и, быть может, даже нас самих, а мы не можем воздействовать на решения центра власти, который слишком высоко вознесен над нами.

Так что повод для тревоги и протesta вполне rationalен.

Православная Церковь не видит в общеевропейской интеграции некую самоцель. Лишь в той мере, в какой эта интеграция сможет гарантировать людям и народам сохранение их свобод и самобытности — лишь в этой мере она может быть приветствуема.

Признавая неизбежность и естественность процессов глобализации, во многом способствующих общению людей, распространению информации, эффективной производственно-предпринимательской деятельности, Церковь

в то же время обращает внимание на внутреннюю противоречивость этих процессов и связанные с ними опасности. Во-первых, глобализация, наряду с изменением привычных способов организации хозяйственных процессов, начинает менять традиционные способы организации общества и осуществления власти. Во-вторых, многие положительные плоды глобализации доступны лишь нациям, составляющим меньшую часть человечества, но имеющим похожие экономические и политические системы. Церковь ставит вопрос о всестороннем контроле за транснациональными корпорациями и за процессами, происходящими в финансовом секторе экономики. Такой контроль, целью которого должно стать подчинение любой предпринимательской и финансовой деятельности интересам человека и народа, должен осуществляться через использование всех механизмов, доступных обществу и государству. Духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией, необходимо противопоставить совместные усилия Церкви, государственных структур, гражданского общества и международных организаций ради утверждения в мире подлинно равноправного взаимообразного культурного и информационного обмена, соединенного с защитой самобытности наций и других человеческих сообществ. Одним из способов достижения этого может стать обеспечение доступа стран и народов к базовым технологическим ресурсам, дающим возможность глобального распространения и получения информации²¹.

Столь же рациональна и реакция Церкви, оценившей государственное нововведение о тотальной компьютерной регистрации граждан и о заведении электронного дела на каждого из нас как нарушение прав человека, как шаг к тому, чтобы сделать нашу частную жизнь абсолютно прозрачной для электронной слежки... Церковь посмотрела на государство глазами потенциальных гонимых — и заявила протест.

Вот как позже это выразилось в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»:

Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к грехов-

ным, душевредным действиям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению.

Отдельные церковные проповедники и раньше говорили подобное. Но на уровне Собора в нашей церковной истории впервые было признано право Церкви на опротестование государственных решений — причем не только когда речь идет о вопросах вероучения, но и о «грехе», то есть об использовании государственных ресурсов для разрушения душ людей.

Впрочем, есть два важных нюанса в формуле нашей социальной концепции.

Первый: Церковь может призвать только к мирному сопротивлению. Мы помним, что Генрих III, король Франции, был убит в 1589 году католическим монахом Жаком Клеманом после того, как Сорbonna постановила о нем, что государя, «не исполняющего своих обязанностей», можно лишить власти. И поэтому подчеркнули, что протест не должен быть вооруженным.

Второй: наличие в тексте слова «Церковь» означает, что только Церковь в своей полноте может принять такое решение, а не тот или иной активист или проповедник.

Собор 2000 года занял особое место в истории Православной Церкви. Принятая на нем «Социальная концепция» совершенно очевидно исходит из того, что принцип свободы совести, т.е. отделенности Церкви от государства, вошел в жизнь России всерьез и надолго.

Лишь второй раз за последние сто лет (после Собора 1917–1918 годов), а, может, и за всю свою тысячелетнюю

историю, Русская Церковь смогла спокойно и свободно посмотреть на свою внутреннюю жизнь и на внешний мир. На этот раз она открыто сказала: мы готовы к диалогу. Но этот диалог мы будем вести не ради самого диалога и не ради удовлетворения контролирующих и рецензирующих инстанций. Мы его будем вести ради свидетельства о нашей системе ценностей. Мы свободны в выборе своей веры, но несвободны в деле ее реформирования (ибо не мы создали православное христианство — не нам его и ревизовать). И потому при диалоге с миром мы честно свидетельствуем о том, через какие пределы мы переступать не будем, где — предел наших возможных уступок... Так, например, Собор, честно вызывая на себя огонь критики, признает: да, мы хотели бы видеть христианские ценности проникшими во все поры человеческой жизни. Мы хотели бы видеть и общественную, и государственную жизнь просветленными Евангелием. Мы действительно храним теплую память об идее православной монархии. Мы понимаем, что сегодняшние политические реалии далеки от наших желаний. Но мы не бунтуем против этих реалий. И честно говорим, почему мы их принимаем — потому что «принцип свободы совести оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества»... Очень многое в «социальной концепции» написано не от лица сообщества людей, стремящегося к власти, а от лица сообщества, готовящегося к новой волне гонений на себя...

Государству же Церковь вновь напоминает, в какую келью она его не допустит: «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями».

Итак, мы можем фиксировать, что в богословии Православной Церкви в конце XX столетия произошло важное смещение акцентов: лояльность теперь уже не считается безусловным долгом христианина. Члену Церкви предлагается целый спектр реакций на события, происходящих в обществе. И сама Церковь честно заявляет о

том, что она считает своим правом и долгом при необходимости вести критический диалог с секулярным обществом и с секулярным государством.

Примечания

¹ Труды Ставропольской ученой архивной комиссии, учрежденной в 1906 г. Вып. 1. Ставрополь, 1911. С. 10.

² Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002. С. 311.

³ Цит. по: там же. С. 335.

⁴ Цит. по: там же. С. 324.

⁵ Цит. по: там же. С. 327.

⁶ Там же. С. 428.

⁷ Там же. С. 434.

⁸ Переписка проф. МДА П. С. Казанского с А. Н. Бахметовой. Письмо от 4 марта 1859. В: У Троицы в Академии. 1814–1915. М., 1914. С.512.

⁹ Тертуллиан. Послание к Скапуле, африканскому проконсулу. Творения. Ч. 1. СПб., 1849. С. 112.

¹⁰ Тертуллиан. Об идолах. Там же. С. 18.

¹¹ Преображенский А. Патриарх Григорий V и греческое восстание. В: Православный собеседник. Казань, 1906. Июль. С. 344-352.

¹² В 1838 г. в Константинополе жило 28 тыс. греков и 100 тыс. евреев, а также 200 тыс. армян и 500 тыс. турок. См.: Гибсон. Закат и падение Римской Империи. М., 1997. Т. 6. С. 589.

¹³ Преображенский А. Патриарх Григорий V... С. 365-369.

¹⁴ «Я здесь совершенно один русский...». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии. СПб., 2002. С. 234-235.

¹⁵ Там же. С. 236.

¹⁶ Там же. С. 245.

¹⁷ Старообрядческое резюме святоотеческой эсхатологии: «Итак, внешними обстоятельствами для воцарения над миром антихриста, по учению Отцов Церкви, должны стать анархия и беззначание в государствах, восставших из Римской империи» (Памятка для православного христианина о последнем времени (к вопросу об ИНН). Новосибирск, 2001. С. 15), т.е. — если приурочить эти события к сегодняшним реалиям: антихрист появится при условии анархии в...

нынешней «Шенгенской зоне» (ибо именно она более всего соответствует очертаниям былой Римской империи).

¹⁸ Гордеев К. Посланники тьмы. В: Сербский Крест. № 29 (78), май, 2002. С. 2.

¹⁹ Емельянов Г., свящ. Не играйте своим спасением. Пастырское слово. СПб., 2001. С. 30.

²⁰ Послание Синода от 07.03.2000.

²¹ Основы социальной концепции Русской православной Церкви, 16, 3.

A. B. СИТНИКОВ

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Последний год в российском обществе идет дискуссия по вопросу преподавания православной культуры в общеобразовательной школе. Вокруг написанного учебника по православной культуре развернулись не только газетные баталии, но и судебная тяжба. Нападающей стороной в этом споре оказались немногочисленные противники религиозного образования. Они чаще всего пытаются аргументировать свою позицию нарушением принципов демократического государства. Защитники православной культуры, в свою очередь доказывают, что нормы и принципы демократии как раз и предполагают возможность такого образования.

В настоящей статье мы проанализируем аргументацию той и другой стороны. Но прежде чем обратиться к этому вопросу, нужно рассмотреть, каково сегодня в целом мировоззренческое содержание школьного образования, что говорят о религии в современной российской школе. Действительно ли курс религиозной культуры излишен? Многие вопросы религии освещаются в школьных предметах литературы и истории, которые затрагивают религиозную тематику в художественном творчестве и знакомят с основными этапами становления и развития религиозных организаций. Но преимущественно направлен на формирование мировоззрения учащихся курс обществознания. Именно на нем раскрывается то, что такое человек, мир, общество, разбираются вопросы морали, фи-

лософии и религии. Иногда этот курс начинается с 7 класса, иногда с 9 или 10. Обществознание относится к федеральному компоненту образования и преподается обязательно во всех школах. Отметим, что курс православной культуры не предполагается вводить в федеральный компонент образования, т.е. делать обязательным для всех российских школ¹, — это курс по выбору мог бы стать тем дополнением, которое обеспечило бы реализацию прав граждан на образование в соответствии с их убеждениями.

Что предлагается школьникам в учебниках по обществознанию? Учебники пишутся достаточно небольшой группой профессионалов, которые заняли этот «рынок» еще в советское время и ныне продолжают из года в год выпускать с минимальными поправками новые переиздания своих книг. Формально содержание готовящихся учебников определяется государственным стандартом². Фактическая же сторона, то, как будет освещаться тот или иной вопрос, зависит от убеждений, вкусов и пристрастий самих авторов учебника и, в какой-то степени, определяется социальным запросом, востребованностью той или иной книги, ее концепции и направленности.

Какие же знания о религии получают учащиеся на уроках обществознания? Сегодня есть несколько разных комплектов учебников по данному курсу, подготовленных разными авторскими коллективами. В принципе, любая школа может выбрать тот комплект, который считает наиболее подходящим. Но одни комплекты учебников выпускаются огромными тиражами и бесплатно распространяются по всем регионам России в том количестве, которое запрошено школой. Другие выпускаются мизерными тиражами, и их необходимо покупать самостоятельно.

Учебники обществознания по критерию того, как в них подается религиозная тематика, можно условно разделить на несколько групп. Первая — те учебники, в которых основные мировоззренческие вопросы освещаются с атеистических позиций, а о религии говорится в основном негативно, как о неполноценном мировоззрении, которое нужно объяснить учащимся с научных позиций (представ-

ления о науке у авторов учебника на уровне XIX века). Ко второй группе учебных пособий мы бы отнесли те, в которых достаточно объективно и доброжелательно рассказывается о религии, но делается это без учета того, что мы живем в России. Школьники узнают из книги о верованиях древнего Китая или Африки, а о Православии и православной культуре не говорится ни слова.

Самый распространенный в российских школах комплект учебных пособий по обществознанию под редакцией Л. Н. Боголюбова выдержал уже множество переизданий и прочно занял ведущее место в большинстве школ нашей страны. Его тиражи насчитывают сотни тысяч экземпляров. В учебнике для 8-9 классов 52 параграфа, но нет ни одного, специально посвященного религии. Есть главы, посвященные «вечным вопросам», морали, добру и злу, долгу и совести, любви и семье. Ответ на них дается абсолютно без учета религиозных традиций и культуры. В главе о правах человека есть параграф о духовной жизни и о свободе совести, где несколько абзацев посвящены религии, но речь в них идет исключительно о «гуманистическом смысле религии»³. И вот в чем он усматривается:

Наряду с традиционно верующими существуют верующие особого склада. Среди них немало высокообразованных людей, в том числе ученых-естественников, в сознании которых совмещаются научные представления о мире, стремление рационально осмыслить действительность с религиозными верованиями. Они признают существование не столько личности Бога, например, Христа, сколько некой высшей духовной силы, надмирового разумного начала — Абсолюта, который определяет наше нравственное поведение. Следовательно, верующие нового склада принимают лишь общую гуманистическую направленность вероучения, т.е. рассматривают религиозные нормы морали в качестве абсолютных ценностей⁴.

Как видим, вводится противопоставление «верующих нового склада» и «традиционно верующих». Первые — образованные, культурные, они не верят в личного Бога (особо подчеркивается, что не верят в Христа), но призна-

ют существование некого надмирного разумного начала. Очевидно, что приверженцы таких псевдорелигиозных воззрений «нового склада» ни к одной из российских конфессий отнести нельзя. Ко второй группе верующих относятся все последователи традиционных религий России. О них говорится свысока и явно с некоторым пренебрежением — подразумевается, что это необразованные и, очевидно, бескультурные люди. Налицо проповедь неполноценности граждан по признаку их отношения к религии. Кроме того, это и невыполнение образовательных целей — о реальной религии учащиеся ничего не узнают. Знания подменяются идеологией. Дети из верующих семей будут оскорблены, причем не только православно воспитанные, но и выросшие в мусульманской или иудейской семье.

Авторы учебника рассказывают о Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях», отмечают важность его преамбулы, но при этом изменяют смысл Закона ровно на противоположный самым банальным образом. Приведем дословную цитату из учебника: «Закон признает особую роль правительства (!) в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры». В Законе же речь идет о Православии. Отмечается особая роль именно Православия, а не правительства. Это не опечатка, поскольку соответствует в целом всему остальному содержанию книги, отражает умонастроение авторов, для которых совершенно невозможно было бы признать хоть какую-то положительную роль Православия.

Рассматривая вопросы о происхождении человека и его природе, авторы предлагают их атеистическое объяснение. В учебнике говорится, что самый важный признак человека заключается в том, что он — существо социальное. Безапелляционно утверждаются весьма спорные и далеко не общепринятые в науке положения. В частности, о том, что труд был определяющим условием превращения животного в человека⁵. Способность мыслить объявляется важнейшим отличием человека от животных (можно подумать, что животные не мыслят). Детям навязывается одна единственная точка зрения — именно та, с

которой не согласится ни одна конфессия. В учебнике можно найти много выпадов против религии, оскорбительных для всех верующих. Ни разу не упускается возможность подчеркнуть ущербность и неполноценность религиозного взгляда на мир, без всякой необходимости противопоставляются наука и религия. Например, на странице 34 имеется такой пассаж:

Обратимся к библейской притче о сотворении мира. Согласно ей Бог создал растения, животных, птиц в разные дни и так, что они не имели между собой ничего общего: все они сотворены «по роду их». Человек же — особое дело. Его Всевышний создал по своему подобию. Таким образом, религиозное учение, объясняя сотворение мира, приспособленного для человека, разделило его на обитателей земли, воды, воздуха. Научное же знание говорит о единстве мира. Все живое на Земле связано крепчайшими узами природного родства, тесным взаимодействием друг с другом. Не будем приводить здесь всю сумму доказательств этого факта.

Зачем понадобилось это совершенно надуманное противопоставление науки и религии? В данном фрагменте книги Бытия речь идет совершенно о другом, в целом же в библейских текстах не раз подчеркивается единство мироздания, а без различия вещей «по роду» не существует ни одна наука.

Вызывает недоумение, почему в учебнике целая страница посвящена тенденциозному и юридически некорректному толкованию принципа равенства граждан независимо от их отношения к религии. Авторы навязывают свое понимание этого принципа, заключающееся, по их мнению, в утверждении полного отделения Церкви от государства и школы: «Религиозные организации не вмешиваются в дела государственных учреждений, в том числе государственных школ. Это взаимное невмешательство позволяет достичь подлинного равноправия верующих и атеистов. В самом деле, разве интересы атеистов не были бы ущемлены с введением во все школы религиозного воспитания?»⁶. То, что полностью попираются права верующих, — это авторы видеть не хотят. Безальтернативное навязы-

вание атеизма называется равноправием и обеспечением права на свободу вероисповедания.

В учебнике под редакцией Л. Н. Боголюбова для 10-11 классов теме «Религия в современном мире» посвящен предпоследний (46-й) параграф в рамках обсуждения духовных ценностей современной цивилизации⁷. Что же узнают школьники из этого параграфа? Религия называется «одной из древнейших форм культуры», «на определенной стадии развития религии возникает церковь, в лоне которой складывается духовная иерархия, появляются священники»⁸. Становление религии представлено как некий единый эволюционный процесс. Школьникам предлагается довольно бессмысленное определение религии — определенные (какие?) взгляды и представления, соответствующие обряды и культы. Далее совершенно неверно утверждается, что вера чужда всякой логике. Не нужно быть верующим человеком, чтобы признать: вера — самое обычное явление в жизни человека. Руководствуясь именно логикой, мы верим в существование очень многое, что никто из людей непосредственно не видел и не может видеть, например: мир атомов, бесконечную Вселенную, психический мир человека (мышление, эмоции, волевые движения) и т.д. Религиозная вера всегда имеет одну важную особенность — она предполагает личное участие человека, его свободное и осмысленное принятие предмета веры, который не очевиден. Выбор нередко обосновывается логикой и не исключает разума, тем более не исключает знания. Напротив, верующий человек должен хорошо знать истины своей веры и уметь их обосновывать. Ведь верят не во «что-то вообще», но вера имеет свой предмет и свои основания.

В учебнике встречаются многочисленные упрощения и подмены, например: «В течение многих веков богословы всех религий стремились доказать существование Бога, пока немецкий философ Кант убедительно показал в своих рассуждениях, что... остается только верить»⁹. По поводу такой интерпретации И. Канта можно спорить, но неужели И. Кант — это абсолютная вершина и предел человеческой мысли? Очевидно, что после него были еще Гегель, Шеллинг, Шеллер и много-много философов. Почему имен-

но об И. Канте нужно рассказывать школьникам? В России были В. С. Соловьев, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев и другие философы, неплохо бы ознакомить учащихся и с их точкой зрения на вопросы соотношения религии и науки. С удивлением обнаруживаешь, что авторы учебника прививают учащимся какие-то совершенно антинаучные представления о научной методологии. Чего стоит одна только фраза: «История показывает, что случаев непосредственного явления высших сил, не описанных ранее в мифах и Священных книгах, практически не существует»¹⁰. Как это история может показывать подобные вещи? Исторические источники как раз полны различных чудесных рассказов.

Распределение материала о разных религиях вызывает вопросы. Прежде всего, необоснованные пропорции. Первым идет буддизм — одна страница, затем христианство — меньше одной страницы, последним дается ислам — одна страница. И при этом о Православии не сказано ничего. О христианстве рассказывают совершенно второстепенные и достаточно спорные вещи. Автор почему-то считал необходимым прежде всего сказать, что «христианские богословы научились уживаться с наукой, беря на вооружение отдельные научные теории. Так, защищая религиозное учение о сотворении мира, они ссылаются на теорию расширяющейся Вселенной»¹¹. Неужели ничего более важного о христианстве школьники знать не должны? И даже на этих нескольких страницах существенно искажаются религиозные учения. В частности, центральным в христианстве называется идея греховности человека, хотя это не так. Представление о греховности известно почти всем религиям, это отнюдь не что-то исключительно христианское. Новозаветное откровение предлагает уникальный путь спасения через Воскресение Иисуса Христа — об этом в учебнике ни слова. Совершенно неверно приписывается буддизму в качестве важнейшей заповеди любовь ко всем живым существам, ибо цель буддизма противоположная — достижение бесстрастия и отсутствие привязанности к чему бы то ни было в мире. А любовь рассматривается как одна из таких привязанностей, с которой необходимо расстаться.

Если в учебниках под редакцией Л. Н. Боголюбова выдерживается отношение к религии как к неполноценному мировоззрению, которое надо объяснять учащимся научно, с атеистических позиций, то в следующем учебнике авторов Е. Н. Салыгина и Ю. Г. Салыгиной о религии вообще ничего не говорится. Очевидно, подразумевается, что она полностью исчезла из нашей жизни и даже в культуре от нее не осталось и следов. Человек понимается только как биологическое и социальное существо: «В XIX веке Ч. Дарвин доказал, что человек представляет собой вершину эволюционного развития природы и отличается от других животных исключительным биологическим совершенством»¹². Способом бытия человека называется культура, она представляет собой «меру человеческого в человеке»¹³. Одним из элементов культуры названы знания. К наиболее приоритетным знаниям авторы относят философские и научные. Делаются достаточно спорные утверждения о том, что в «отличие от религии и мифологии философия тесно связана с наукой». Наука определяется как система объективных, истинных знаний. Носителем таковых выступает, к примеру, Зигмунд Фрейд. Ему посвящен целый параграф — это, суперэго и прочие устаревшие фрейдистские схемы излагаются как нечто научно весьма значимое¹⁴.

Переходим ко второй группе учебников, которые знакомят учащихся с религиозной тематикой достаточно объективно и доброжелательно. В учебнике авторов А. Н. Иоффе, О. В. Киненковой и С. В. Тырина целых два параграфа посвящены религии¹⁵. О ней говорится много и красочно. Текст хорошо проработан методически. Есть неплохой раздел о задачах религии в обществе. Школьники узнают, что религия выполняет определенные и весьма полезные социальные функции: «Религиозные идеи, ценности, установки, культовая деятельность и религиозные организации выступают в качестве регуляторов поведения людей. Существующие предписания и запрещения формируют господствующие моральные нормы. Определяют образ жизни. Не раз в истории религиозные деятели становились вдохновителями великих дел и героических поступков. Выступали в роли гаранта обществен-

ного спокойствия и согласия»¹⁶. Отмечается, что религия позволяет человеку ощутить смысл жизни, дает надежду на будущее спасение, на избавление от страданий. Но в учебнике речь все время идет о какой-то общей религии, к которой прилагается эволюционная схема развития: от примитивных религий к современным. Происхождение религии и ранние религиозные представления излагаются на уровне безнадежно устаревших научных гипотез конца XIX — начала XX века. На семи страницах последовательно описываются зороастризм, иудаизм, индуизм, конфуцианство и буддизм. Полторы страницы автор отводит на христианство и одну страницу на ислам. Возникновение христианства почему-то связывается с попыткой преодолеть этническую ограниченность иудаизма, что совершенно не соответствует действительности¹⁷. В учебнике ничего не говорится о религии в истории и культуре России, нет ни слова о Православии, будто не было 1000-летней истории России, а живем мы где-то в Африке и вокруг последователи зороастризма и конфуцианства.

Обратимся к еще одному учебнику по обществознанию для 8-9 классов¹⁸. В главе о духовной сфере жизни общества содержится отдельный параграф о религии (в соответствии со стандартом). Отмечается, что религия является стержнем и историческим источником духовной сферы человеческого общества. Автор сообщает, что имеется около 500 научных определений религии и достаточно удачно выделяет восемь определений, которые, на его взгляд, схватывают самую суть этого явления. Возможно, эти определения стоило бы разобрать подробнее, иначе они могут оказаться слишком сложными для школьников 8-9 классов. Религия — это:

- один из компонентов духовной сферы общества наряду с культурой, образованием и наукой;
- один из фундаментальных институтов человеческого общества;
- сфера общественного сознания (наряду с идеологией, научными знаниями, обыденными мнениями), отличительной чертой которой является вера в сверхъественное;

- специфический тип мировоззрения и мироощущения, т.е. совокупность взглядов на мир как творение Бога;
- совокупность моральных принципов, регулирующих образ жизни и поведение людей, разделяющих данное верование;
- совокупность ритуальных действий, составляющих культ, в который религиозный человек выражает свое отношение к Богу и обращается к нему в молитве, жертвоприношении и т.п.;
- группа, сообщество, союз или организация множества людей, связанных единой верой и взаимными обязательствами (церковные приходы, религиозные общины и братства, монашеские ордена, секты);
- система верований и действий, с помощью которых решаются фундаментальные вопросы человеческой жизни¹⁹.

В книге удачно раскрыты такие понятия как «богословие», «откровение», «библейский канон» и др. Школьник найдет в книге определение религиозной веры: «это сложнейший культурный феномен, соединяющий в себе высокую интеллектуальность, вдохновленность, смирение перед духовно превосходящим тебя миром, осознание своей тварности и вместе с тем особенную гордость за приобщение к этому надстоящему миру»²⁰. Однако с некоторыми положениями учебника сложно согласиться. Классификация религий и распределение материала в главе могут быть оспорены. На нескольких страницах излагаются представления о древних религиях, причем без учета многих важнейших открытий, сделанных в XX веке, которые позволили нам гораздо лучше представить религиозность древнего человека. По непонятной причине в монотеистические религии попадает буддизм; из мировых религий почему-то отдано предпочтение исламу, но ни по времени происхождения, ни по числу последователей он не первый. И, наконец, учебник написан будто бы не в России и не для российского школьника — о традициях и культуре российских конфессий почти ничего не сказано. В учебнике того же автора для 11 класса в главе о культуре и духовной жизни подобно рассказывается о внутреннем

мире человека²¹. Однако о религии вообще не упоминается. При раскрытии вопросов морали и истины, при объяснении того, что такое совесть, свобода, основные ценности и т.д. ни разу не говорится о религиозной точке зрения на эти проблемы.

Наиболее удачным, на наш взгляд, является учебник обществознания под редакцией А. Ф. Никитина²². В разделах о человеке, его происхождении, в раскрытие понятия духовного приводятся различные точки зрения, учащихся знакомят с многообразием существующих взглядов на мир, в то же время авторам удалось избежать релятивизма. Христианская позиция представлена вполне корректно, но она не навязывается. Религиозная тематика затрагивается именно там, где она вполне уместна — в связи с вопросами смысла жизни, призыва, долга, морали.

Задача обществознания — дать то, что в максимальной степени обеспечит правильное понимание всех тех сторон жизни общества, социальных процессов, которые изучаются по курсу. Его образовательные и воспитательные цели заключаются в приобщении учащихся к культуре нашей страны и мирового сообщества в прошлом и в современности, а также гражданское и патриотическое воспитание, воспитание культуры межэтнического и межконфессионального общения, этическое, эстетическое и др. Из проанализированных выше пособий можно сделать вывод, что несмотря на наличие в учебниках определенного количества информации о религии, данные задачи реализуются не всегда удовлетворительно. Тем более нет никаких оснований говорить о клерикализации школы или пропаганде в школе религии.

Поскольку в курсах обществознания (равно и других курсах федерального компонента образования) нет возможности дать всестороннее целостное представление о религии и приобщить к избранной ими религиозной культуре, то вполне обоснованно утверждать, что делать это нужно в курсах по выбору, которые посещаются добровольно. В частности, это мог бы быть курс православной культуры (соответственно — исламской, иудейской и т.д.) Однако против реализации этого выступает небольшая группа правозащитников во главе с Львом Пономаревым.

Рассмотрим их позицию и предлагаемую ими аргументацию против курсов православной культуры. Помимо судебных исков (все они были отклонены судом) правозащитники выпустили целый ряд обращений и заявлений, посвященных критике учебника А. Бородиной «Основы православной культуры»²³. Все эти документы, в принципе, повторяют друг друга. Рассмотрим некоторые из них. Анализировать аргументацию чрезвычайно затруднительно, ибо в подавляющем своей части она оказывается надуманной и основанной на неправде. Например, не вполне соответствует действительности постоянное повторение утверждения, что Министерство образования РФ «насаждает» религию в общеобразовательных учреждениях²⁴. Еще более далеко от реальности заявление о повсеместном внедрении «идеологии, пропитанной православным клерикализмом и ксенофобией». Ничего подобного в школах России не происходит, в чем мы убедились выше при анализе содержания учебных пособий по обществознанию. Равным образом нет причин говорить о том, что «руководящие работники системы образования с упорством, достойным лучшего применения, продолжают политику внедрения псевдоправославных учебных пособий». Скорее наоборот, служащие Министерства образования РФ и муниципальных департаментов образования вовсе не собираются вводить религиозную культуру в школе, а любая общественная инициатива в области религиозного образования всячески тормозится.

Очень часто в своих интервью и заявлениях противники изучения в школе православной культуры просто упражняются в демагогии и нагромождении ничем не обоснованных утверждений. Например: «Сама рекомендация Министерства образования приводит к тому, что директор школы воспринимает этот текст (речь идет об учебнике А. Бородиной по православной культуре) как очень авторитетный и считает себя обязанным ставить этот предмет в сетку»²⁵. Да, безусловно, рекомендация Министерства образования может иметь такие последствия, но только в том случае, если таковая имеется. Но учебнику А. Бородиной она не давалась. Вряд ли можно считать серьезным аргументом против преподавания

православной культуры следующий тезис: «Кризис 1917 года произошел во многом потому, что Православная Церковь была государственной и не имела возможности оказывать нравственное сопротивление большевикам». Даже учитывая, что в некоторых странах христианские Церкви до сих пор остаются государственными, но эти страны с успехом пережили все революции и кризисы, в России никто не стремится сегодня придавать Православной Церкви государственный статус.

Более всего А. Бородину упрекали в том, что «учебник для светской школы носит явно апологетический характер. По своему духу это не «Основы православной культуры», а Закон Божий». В подтверждение этого обычно приводится следующий аргумент: «В учебнике для общеобразовательной школы недопустимы задания: «Объясните, что такое сатанизм?» или: «В чем ересь монофизитов?»». Но почему элементарные знания о деструктивных культурах или церковной истории непременно свидетельствуют об апологетической направленности учебника? С таким же успехом любой учебник истории средних веков можно объявить апологетическим только на том основании, что в нем дается какая-то достоверная информация. В свое время знания об опасности некоторых деструктивных религиозных сект предотвратили бы жертвы тысяч людей, погибших при соприкосновении с «Храмом солнца», «Ветью Давида», «Аум Синрике» и др. Во всем мире и в России действует немало сатанинских и других разрушительных для человека культов. Право на информацию закреплено в Конституции РФ, и его никто не отменял. Рассказать детям об опасности, которая может подстерегать их в том или ином сомнительном религиозном движении, — это долг школы.

Одной из причин запрета изучения религиозной культуры в школе правозащитниками называется многонациональность России: «В многоконфессиональной и многонациональной стране вряд ли основы православной культуры могут продвигаться с помощью государства, даже если бы это был замечательный учебник, а преподавание бы реально носило добровольный характер». Данный тезис правозащитников противоречит основным правам

человека и демократическим принципам. Если нет притязаний на монополию и исключительность обучения и образования молодежи, то необходимо признать, что выбранное по свободной воле религиозное образование гораздо в большей степени соответствует принципам либерализма, чем принудительное безрелигиозное. Не только меньшинства имеют право изучать свою религию, культуру, традиции, но и большинство населения страны не должно быть лишено этого законного права.

Не могут быть причиной запрета религиозного образования абстрактные предположения, что оно будет внедряться с неумеренным рвением, и поэтому якобы неизбежны крайности, т.е. вербовка новообращенных силой. Если все стороны настаивают на том, что курс должен быть добровольным, то нет причин утверждать, что этот принцип нарушится. Скорее произойдет обратное: общезвестно, что даже обязательное дело исполняется либо наполовину, либо вообще не исполняется. А то, что считается добровольным — то чаще всего никто и не думает делать.

Следующий тезис правозащитников: «Нельзя рассказывать детям о вере с точки зрения только одной конфессии. Можно преподавать основы гуманизма». Почему нельзя? Конституция и российские законы не объявляют «основы гуманизма» государственной идеологией. Именно Конституция провозглашает идеологическое многообразие и утверждает, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (ст. 13). Гуманистическая или атеистическая идеология ничем не лучше и не предпочтительней всех остальных. Почему она должна доминировать в школе? Навязывать атеизм-гуманизм ничем не правильнее, чем навязывать религию. Лучший путь — свободный выбор самими учащимися и родителями того, что они хотят изучать.

Слабость аргументации критиков религиозного образования в школе нередко обосновывается откровенно идеологическими мотивами и сочетается с искажением позиции конфессий и их учением. Один из авторов, ведя полемику против учебника А. Бородиной, в принципе отвергает возможность преподавания знаний о религии в

школе на основании целого ряда идеологических и вероучительных претензий к христианству²⁶. Автор пускается в богословскую дискуссию и предъявляет православию следующие претензии: «Все патристическое наследие, составляющее ядро средневекового христианского церковного Предания, носит ярко выраженный антииудейский характер». По заключению автора, из того факта, что христианство и иудаизм являются разными религиями, следует, что верующим обязательно присущ неизбытвый антисемитизм, а в особенности он присущ всем православным. Без всяких оснований и аргументов причина холокоста усматривается в вероучительных расхождениях христианства и иудаизма. Автор явно путает богослование с политической идеологией — это совсем не одно и то же: можно не соглашаться с иудейской религией, но из этого не следует, что ее последователей необходимо подвергать гонениям. Напротив, Церковь всегда осуждала гонения на каких бы то ни было людей, всегда помнила об общем с иудеями наследии²⁷. Русская Православная Церковь не раз заявляла и словами Патриарха, и на Архиерейских Соборах о том, что она отвергает деление народов на лучшие и худшие, осуждает принижение какой-либо этнической или гражданской нации²⁸.

Очевидно, что при определенных условиях религиозное невежество может стать опасным фактором дестабилизации и причиной возникновения межнациональных и межрелигиозных конфликтов. Оно также может оказаться причиной нарушения прав верующих (на основании обвинений в нетерпимости). Религиозное образование призвано разъяснить многие важные вещи. Во-первых, то, что существует определенная культура чтения и понимания религиозных текстов. Любой такой текст обычно имеет многочисленные комментарии и воспринимается в целом в контексте Предания. Во-вторых, в религии всегда есть главное ее содержание и второстепенные преходящие моменты, обусловленные культурно-исторической обстановкой. В смешении главного и второстепенного в религии как раз и заключается религиозное невежество. Если иметь в виду эти азбучные истины, то теряет вес вся аргументация о том, что якобы «все традиционные религии утвер-

ждались в средневековые и без своей “дикости” они перестают быть самими собой». Очень просто создать карикатуру на Православие, а затем этот искаженный, не имеющий ничего общего с реальностью образ подвергать критике, чтобы обосновать невозможность преподавания православной культуры в школе.

Тема религиозного образования рассматривается и в некоторых научных статьях. Надо отметить, что проблематика эта достаточно новая, поэтому еще не сложилась терминология, нет устоявшихся представлений об исследуемом предмете и его границах. Например, в одной из публикаций предлагается следующее понятие религиозного образования: «деятельность по трансляции религиозных доктрин, опыта, чувств, способов культовой практики, осуществляемая профессионально подготовленными лицами (священнослужителями, религиозными педагогами), а также по подготовке педагогических кадров для системы конфессионального образования»²⁹. Исследователи в данном случае достаточно точно сформулировали то, что относится к катехизации и профессиональному духовному образованию. Эти формы религиозного образования действительно должны существовать и существуют в конфессиональных образовательных учреждениях. Такое образование, как верно отмечено, нацелено на следующие функции: «воспроизведение конфессиональных групп как рядовых верующих, так и священнослужителей, а вследствие этого — и религии в целом; включение личности посредством религиозного образования и воспитания в состав той или иной конфессиональной группы; социализация личности верующего на протяжении всей его жизни; формирование и развитие духовно-нравственной культуры верующих, влияние на культуру нерелигиозных людей, прежде всего — их нравственно-патриотические позиции»³⁰. Естественно, что если бы кто-то стал настаивать на таком изучении религии в школах, имелись бы основания заявлять об отклонении от конституционного принципа светскости и т.д. и т.п. Однако на таком религиозном образовании никто не настаивает.

Область религиозного образования более широкая и не охватывается понятиями катехизации и духовного

образования. Религиозное образование включает в себя также и другие формы, которые не имеют целью привлечение в религиозные общины новых членов и не направлены на формирование религиозных взглядов. Школьники или студенты могут получать культурологические знания о Православии и других религиях, их роли в жизни общества безотносительно к их собственному отношению к данной религии. Эта область религиозного образования связана с изучением религии, имеющим общесоциальное значение. Она требует в том числе и государственной стандартизации, регламентации и контроля. Такое изучение религии может осуществляться в образовательных учреждениях разных типов и организационно-правовых форм, в том числе в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, в соответствии с их образовательными программами, учебными планами, программами учебных курсов и дисциплин; например — изучение религии в курсах по выбору учащихся и (или) их родителей в средней школе, учреждениях дополнительного, профессионального образования (высшее образование по специальности «Теология» в соответствии с государственными стандартами). Это образование, будучи религиозным по своему содержанию, одновременно является светским образованием, регламентирующимся государственными и муниципальными органами управления образованием³¹.

Таким образом, при ближайшем рассмотрении позиция противников религиозного образования и изучения православной культуры выглядит весьма слабой, основанной на подмене или искажении фактов. Более того, их аргументация противоречит принципам либерализма, терпимости к инакомыслящим и нормам демократического устройства. Обратимся теперь к тому, как сторонники религиозной культуры обосновывают необходимость ее преподавания в школе. В защиту православного образования выступило достаточно много общественных групп, однако наиболее четко позиция была представлена Священноначалием Русской Православной Церкви. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в своем интервью напомнил, что еще в 1997 году в Законе «О свободе

совести и религиозных объединениях» было закреплено положение о том, что в государственных и муниципальных школах преподавать религию можно, но факультативно, и во многих местах это делается. Сложилась также и иная практика — преподавание религиозной культуры в рамках образовательной программы. Имеются первые неплохие результаты такого преподавания, и ни в одном регионе оно не привело к межрелигиозным конфликтам в школах. Предстоятель Церкви особо подчеркнул, что «преподавание знаний о религии должно оставаться добровольным, но очень важно, чтобы дети имели реальную возможность получения таких знаний»³². Пока же в подавляющем большинстве школ безальтернативно предлагают образование, основанное на материалистическом мировоззрении, исключающем религию. Патриарх выразил надежду, что «такому подходу будет предложена альтернатива, и православные родители и их дети смогут осуществить свое право на образование, которое соответствовало бы их убеждениям».

Эту же мысль приводит в обоснование своей позиции председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. По его мнению, современное демократическое плюралистическое общество должно предоставлять людям свободу выбора, в том числе и в сфере образования. Школа не имеет права лишать учащихся возможности узнать о религии, напротив, она «призвана обеспечить выбор учащихся и право родителей на образование детей в соответствии с теми убеждениями, которые приняты в семье. Это могут быть основы православной культуры, основы мусульманской культуры и так далее, в рамках регионального или школьного компонента»³³.

Аргументация представителей Церкви весьма корректна и строится на чрезвычайно важных принципах политической культуры демократического плюралистического общества, предполагающего наличие социальной самоорганизации. Современное понимание прав человека гарантирует коллективные права³⁴, в том числе права религиозного сообщества на развитие собственной культуры, право на сохранение традиций, получение образования в соот-

ветствии со своими убеждениями и т.д. Соблюдение этих прав позволяет осуществлять воспроизведение культуры и сохраняет значительную степень независимости коммуникативных институтов и культурных форм. Успех общественных движений и иных гражданских инициатив в узаконении прав в реальной жизни признан критерием становления гражданского общества и, следовательно, демократии. Принцип: никого нельзя принуждать отказаться от своего образа жизни, идентичности, моральных или религиозных убеждений — является аксиомой демократического общества, а религия оказывается одним из институтов его культурного воспроизведения.

Весьма убедительно выглядят ссылки на международный опыт и международные правовые нормы, которые приведены в статье протоиерея Всеволода Чпалина. Он показывает, что в подавляющем большинстве стран Европы религия традиционно присутствует в государственной школе. Ни к каким конфликтам и столкновениям это не приводит. «К традиционной системе отношений между религией и школой уверенно возвращаются и посттоталитарные страны — Сербия, Румыния, практически все государства Центральной Европы и Балтии, а также Грузия и Армения»³⁵. Данная практика соответствует международно-правовым нормам, которые в России откровенно игнорируются. В частности, Конвенция ООН о борьбе с дискриминацией в области образования, которая утверждает, что родители должны иметь возможность «обеспечивать религиозное и моральное воспитание детей в соответствии с их собственными убеждениями». В Протоколе № 1 к Конвенции Совета Европы о защите прав человека и основных свобод говорится: «Государство при осуществлении любых функций, которые оно принимает на себя в области образования и обучения, уважает право родителей обеспечивать, чтобы такие образование и обучение соответствовали их собственным религиозным и философским убеждениям».

Бряд ли оправданы опасения, что религиозное образование может привести к межрелигиозным конфликтам. Значительная часть российских мусульман, иудеев и даже протестантов поддержали сторонников православной

культуры, фактически явив единую позицию. В число тех, кто положительно относится к идее религиозного образования, входят не только представители религиозных организаций, но также и ученые, немалое количество политических и общественных организаций и движений³⁶. Таким образом, позиции сторонников религиозного образования представляются достаточно убедительными, и против их аргументации по существу не было выдвинуто ни одного весомого возражения.

Гражданское общество не может сформироваться без активного участия граждан в деятельности различных государственных органов. Общественные дискуссии и требования групп граждан по поводу соблюдения их основных прав помогают создать политическую культуру, включающую публичность и социальную самоорганизацию. Можно надеяться, что дискуссия о преподавании православной культуры в школе будет способствовать становлению демократического характера социально-политических институтов и политической культуры.

Примечания

¹ Курс православной культуры может преподаваться лишь в рамках школьного или — в некоторых областях — регионального компонента образования. Речь идет о необязательном учебном предмете, вводимом по решению школы или регионального руководства с согласия родителей. Учитывая, во-первых, перегруженность учебных планов и школьных программ и, во-вторых, необеспеченность учебно-методической литературой и системой подготовки учителей, сама попытка введения такого предмета представляется весьма значительным событием.

² В 1991 г. введен новый стандарт по обществознанию, в котором предусматривается раскрытие определенных религиозных вопросов.

³ Боголюбов Л. Н., Иванова Л. Ф. и др. Введение в обществознание. Учебное пособие для 8-9 классов общеобразовательных учреждений. М., 2001. С. 223-233.

⁴ Там же. С. 230.

⁵ Там же. С. 8. Известно, что труд характеризуется стремлением воплотить определенную идею, творческий замысел.

Чтобы начать трудиться, надо обладать сознанием. Поэтому «трудовая гипотеза» ничего не объясняет.

⁶ Там же. С. 232.

⁷ Боголюбов Л. Н., Глушков Е. А. и др. Человек и общество. Учебное пособие по обществознанию для учащихся 10-11 классов общеобразовательных учреждений. М., 1996.

⁸ Там же. С. 381.

⁹ Там же. С. 382.

¹⁰ Там же. С. 382.

¹¹ Там же. С. 384.

¹² Салыгин Е. Н., Салыгина Ю. Г. Обществознание: Человек в обществе. Экспериментальный учебник для учащихся 10 класса общеобразовательных учреждений. М., 2001. С. 6.

¹³ Там же. С. 12.

¹⁴ Там же. С. 40-45.

¹⁵ Иоффе А. Н., Кишенкова О. В., Тырин С. В. Введение в обществознание. Учебник для 8 класса основной школы. М., 2000.

¹⁶ Там же. С. 125.

¹⁷ Хорошо известно, что апостолы проповедовали свое учение прежде всего иудеям, и лишь когда те его отвергали, обращали свою проповедь к представителям других народов.

¹⁸ Кравченко А. И. Обществознание. Учебник для 8-9 классов. 5-е изд. М., 2001. С. 292.

¹⁹ Там же. С. 292-293.

²⁰ Там же. С. 299.

²¹ Кравченко А. И., Певцова Е. А. Обществознание. Учебник для 11 класса. М., 2001. С. 87.

²² Обществознание. Учебное пособие для 8-9 классов общеобразовательных учреждений. Под ред. А. Ф. Никитина. М., 2001.

²³ Бородина А. В. История религиозной культуры: Основы православной культуры. Учебник для основной и старшей ступеней общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. М., 2002.

²⁴ Российское общество обязано объединить усилия для защиты светского характера государственного образования. Обращение движения «За права человека» от 4 июня 2003 г.

²⁵ Интервью Льва Пономарева «Православная идеология или гражданское общество?» В: НГ-религии, 20 августа 2003 г.

²⁶ Табак Ю. М. Правозащитники изгоняют бесов. Борясь против учебника «Основы православной культуры», его кри-

тики рисуют объявить войну всякой религии. В: НГ-религии, 18 июня 2003 г.

²⁷ Священные книги иудаизма как неотъемлемая часть включены в состав христианского Священного Писания, а ветхозаветные пророки и праведники почитаются христианами. Христианское богословие подчеркивает, что генеалогия Иисуса Христа как Сына Авраама и Сына Давида выражает мысль о принадлежности Иисуса к еврейскому народу. Авторитетнейший православный богослов еп. Феофан Затворник писал: «Иудеи, поскольку они принадлежат к избранному роду, — такому, который из всех языков выбран Богом и Себе усвоен, то Бог ради сего избрания, которого удостоены они ради отцов своих великих, не в конец отвратился от них, не в конец отверг их и готов опять принять их, в силу избрания родоначальников их, а в них — и их самих. Этим внушил апостол Павел иудеям: видите, как любит вас Бог...» (Творения Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к римлянам. М., 1996. С. 742).

²⁸ См., напр.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, М., 2001. С. 14.

²⁹ Зборовский Г. Е., Костина Н. Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях. В: Социологические исследования. №12, 2002. С. 107.

³⁰ Там же.

³¹ См. подробнее: Метлик И. В. Религиозное и религиоведческое образование: уточнение дефиниций и особенностей. В: Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования. Материалы научно-практической конференции 10-11 октября 2002 года. М., 2003. С. 92-115.

³² Алексий II, Патриарх. Реальных положительных сдвигов в отношениях между Русской Православной Церковью и Ватиканом пока нет. В: Известия, № 199, от 29 октября 2003 г.

³³ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Люди должны иметь право на выбор. В: Религия и школа в современной России. Документы. Материалы. Выступления. М., 2003. С. 23-24.

³⁴ Во второй половине XX в. сложилось понимание того, что во многих случаях права индивидуума бывают лучше всего защищены только тогда, когда защищены права соответствующего слоя населения.

³⁵ Чаплин В., прот. Школа должна уважать мировоззренческий выбор человека. В: Религия и школа в современной

России. Документы. Материалы. Выступления. М., 2003. С. 36-40.

³⁶ КПРФ в лице Г. А. Зюганова, Народная партия, Союз православных граждан и др. Не раз значительные группы ведущих деятелей науки и культуры высказывались о поддержке преподавания православной культуры в школе. См., напр.: Кто и чем заполнит образовавшийся вакуум. В: Религия и школа в современной России. С. 46-51.

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

A. И. ОСИПОВ

GUTTA CAVAT LAPIDEM*

Диалоги редко бывают простыми, особенно диалоги межконфессиональные. Но когда они начинаются по добной воле, то, как правило, сам по себе этот факт уже является определенной внутренней победой обеих сторон, победой той истины, которая есть любовь и в которой побежденных не бывает. Межхристианские встречи, имея общую евангельскую основу вероучения и нравственности и, в определенной степени, единые культурные истоки, особенно ярко подтверждают это, хотя их история нередко носила достаточно драматический характер.

Диалог Русской Православной Церкви с лютеранскими Церквами длится более четырех столетий. Но наиболее значимыми являются собеседования, ведущиеся с середины XX века. Они начинаются встречей в Арнольдсхайне (ФРГ) в 1959 году, которая дала толчок целой системе двусторонних собеседований с Евангелической Церковью в ФРГ, а впоследствии — и проведению, начиная с 1974 года, в Загорске (ныне — Сергиев Посад) встреч богословов Русской Православной Церкви и Союза Евангелических Церквей в прежней ГДР.

После объединения Евангелических Церквей, действовавших в обеих частях Германии, начался новый период в русско-евангелических богословских собеседованиях, который открылся в 1992 году встречей в Бад-Урахе (ФРГ) и был продолжен в Минске в мае 1998 года. Таким обра-

* Капля камень точит (лат.).

зом, состоялся 21 диалог, в ходе которых рассматривались серьезные богословские и социальные проблемы.

В 1995 году небольшой группой участников собеседований был разработан «Совместный отчет руководству Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии о состоянии двустороннего богословского диалога». В этом итоговом документе была сделана первая совместная попытка отразить ту церковную и политическую атмосферу, в которой проходили собеседования, и проанализировать результаты дискуссий по основным богословским и другим проблемам, бывшим предметом рассмотрения на протяжении 35 лет. При этом в документе, хотя и не всегда прямо, были учтены следующие вопросы:

1. В чем удалось достичь действительного согласия в ходе наших собеседований?
2. Как точнее определить нерешенные вопросы?
3. Какая степень церковного сближения была достигнута между нашими Церквами?
4. Как и по каким темам должны быть продолжены наши диалоги?

Эти вопросы акцентируют внимание на наиболее важных сторонах данного диалога, и потому представляется полезным попытаться осмыслить их еще раз.

В чем удалось достичь действительного согласия в ходе наших собеседований?

Этот вопрос, естественно, более всего волнует Церкви-участницы. От ответа на него в значительной степени зависит последующая судьба диалога. Но он и наиболее трудный, поскольку, с одной стороны, *действительное согласие* всегда предполагает определенную полноту осмысливания того или иного вопроса, что бывает совсем не часто. С другой стороны — далеко не все *действительно* достигнутое можно отразить в соответствующих формулировках, ибо есть целый ряд таких проблем, и подчас очень важных, которые выходят за пределы не только чисто богословской мысли, но и всей официальной тематики собеседований.

Тем не менее есть и то, в чем действительно удалось найти взаимопонимание и согласие.

Первое и важнейшее достижение этого диалога, пришедшее не сразу, а спустя многие годы, состоит в том, что участники собеседований увидели собственными глазами, а не по книгам и прошлым чужим впечатлениям, искренность, осмысленность и твердость веры во Христа и Его святое Благовестие, присутствующие в обеих традициях и являющиеся основанием всего их богословия. У малознакомых с историей православно-протестантских отношений такое признание может вызвать недоумение. Однако остается фактом, что в прошлом знание христиан разных Церквей друг о друге было, как правило, самое поверхностное, поскольку преимущественное внимание обращалось на их обрядово-богослужебную сторону жизни. Да и характер самих межцерковных отношений часто был совсем не простым, что, естественно, формировало определенные стереотипы во взаимной оценке, часто весьма далекие от истинного положения вещей.

Не секрет, что в прежние века для значительного числа православных «лютерова ересь» являлась чуть ли не синонимом безбожия и, несомненно, верой *н*ехристианской. А в сознании многих протестантов Православие представлялось каким-то темным обрядоверием или, в лучшем случае, католицизмом, лишь без папы и *Filioque*. Поэтому столь большое значение в современном диалоге имел опыт непосредственного взаимного ознакомления с жизнью и верой Церквей. И совсем не случайно для первого собеседования «Арнольдсхайн» темами встречи были избраны вопросы церковного Предания и оправдания верой, которые лучше всего могли обнаружить и «суеверие» православных, и «безбожие» лютеран.

Соприкосновение с церковной жизнью друг друга многое открыло участникам встреч. Протестанты увидели, что у православных русских — не одно суеверие, но есть и вера разумная, и богословие настоящее, и богословы ученые. Православные же нашли у немецких протестантов не только голый *ratio*, но и веру, и неподдельное благочестие, и даже... монастыри (женские), организованные на святоотеческих началах монашеской жизни Древ-

ней Неразделенной Церкви (по уставу святого Венедикта Нурсийского, VI в.). Все это не могло не привнести духа *действительного согласия* в психологический климат диалога и не отразиться самым положительным образом на характере дискуссий.

Если говорить о чисто богословской стороне диалога, то здесь, как и следовало ожидать, трудностей в достижении *действительного согласия* оказалось значительно больше. Тем не менее собеседования дали возможность непосредственно убедиться в *действительном согласии* сторон, по меньшей мере, в исповедании двух основополагающих истин. Во-первых, в том, что обе они признают в качестве незыблемого фундамента веры и жизни Церкви Апостольское Предание, основанием которого является Сам Господь Иисус Христос и Его учение, переданное нам апостолами, и все Священное Писание. Второе и чрезвычайно важное — это установление факта *действительного согласия* в отношении к авторитету Вселенских Соборов, в частности, в понимании того, что «в догматических решениях этих Соборов воистину слышен голос Духа Святого» («Арнольдсхайн — 2», 1963). *Действительное согласие* в том и другом открыло путь к углубленному рассмотрению многих вытекающих отсюда важных вопросов христианской веры. Но здесь и начались трудности.

Следует заметить, что в данном диалоге, фактически впервые на столь серьезном богословском уровне, произошла встреча двух очень разных подходов к пониманию христианства: восточного и западного. О них еще в конце XIX столетия ярко и глубоко писал в своей работе «Православное учение о спасении» архимандрит, впоследствии Патриарх Всероссийский, Сергий (Страгородский). Собеседования с Евангелической Церковью Германии (ЕЦГ) явились живой иллюстрацией, подтверждающей многие его утверждения. Это, в первую очередь, относится к пониманию основной проблемы — спасения.

Для православных лютеранская учение о вере, оправдывающей (спасающей) независимо от дел, всегда выглядело чем-то странным и просто неверным. Протестантской же стороне нелегко было понять, чем отличается (если отличается) православная точка зрения от католической,

поскольку православные, принимая, как кажется, полностью слова апостола, что мы спасаемся «только верою» (Гал. 2:16), тем не менее настаивают на необходимости дел. Лишь после долгих дискуссий выяснилось, что под делами православные понимают понуждение себя к исполнению заповедей Христовых, которое только и приводит христианина от чисто рационального к опытному познанию своей неспособности без помощи Божией прийти «в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Следующая мысль святого Исаака Сирина, можно сказать, окончательно осветила этот вопрос: «Воздаяние бывает не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смириению. Если же оно будет утрачено, то первые будут напрасны». Итак, «дела» для православных — это, оказывается, совсем не «католические» заслуги перед Богом, и они не «выкупают» грехи, не спасают, но являются необходимым средством приобретения того духовного состояния (смирения), которое дает христианину возможность лично, опытно убедиться в том, что он спасается *только* верою во Христа, а не делами. Без приобретенного же таким путем смирения и дела напрасны, и вера бесплодна, ибо «и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2:19). Такое святоотеческое понимание веры и дел оказалось серьезным фактором сближения двух богословских позиций на пути к достижению *действительного согласия* в этом главнейшем вопросе христианской веры.

Но как этот, так и целый ряд других важных вероучительных вопросов, поднятых на собеседованиях: о Священном Предании, его объеме и критериях истинности, о Церкви и ее границах, о таинствах, о Крещении, Евхаристии, Священстве, о благодати и святости и другие — оказались в двойственном положении. С одной стороны, во всех обсуждавшихся темах наметились пункты действительного согласия, с другой — ни одна из них не была рассмотрена до конца. Остались нерешенными даже те проблемы, которые являлись основными темами обсуждения того или иного диалога. Это был серьезный методологический просчет, допущенный в эмоциональном стремлении охватить как можно скорее наиболее широ-

кий круг вопросов. В этом объяснении содержится и ответ на вопрос:

Как точнее определить нерешенные вопросы?

Совершенно очевидно, что ответ один: необходимо вернуться к результатам дискуссий по самым важным вопросам встречи и еще раз оценить степень достигнутого по ним согласия. Это крайне необходимо еще и потому, что все вопросы вероучительного характера прямо связаны между собой, и отсутствие ясности позиций сторон в одном вопросе может самым негативным образом повлиять на качественность анализа и обоснованность выводов в другом. С этим постоянно, к сожалению, приходилось сталкиваться в процессе дискуссий. Как можно, например, было говорить о признании тайнств в церкви другой конфессии, если прежде не решен вопрос о том, что мы понимаем под Церковью и по каким критериям должно оценивать степень церковности любой конфессиональной Церкви? Или насколько целесообразно было обсуждать вопрос о допустимости женского священства в Церквях, не считающих Священство тайнством?

Поэтому, чтобы точнее определить круг нерешенных, точнее, важнейших из нерешенных вопросов, необходимо сначала разработать некую логически связанную цельную систему основных богословских проблем, начиная, допустим, с учения о спасении или с понимания Церкви. Это, во-первых, даст четкую картину всей предстоящей работы; во-вторых, позволит в правильной последовательности рассматривать нужные вопросы и избежать хаотичности, случайности в их постановке; в-третьих, исключит вопросы второстепенные, не имеющие принципиального значения с точки зрения цели диалога.

Какая степень церковного сближения была достигнута между нашими Церквами?

Это трудный вопрос, и он представляет собой еще одну иллюстрацию, с одной стороны, того, насколько сложна проблема межконфессиональных диалогов, ставящих своей целью достижение церковного единства, с другой — как необходима только что упомянутая логическая после-

довательность в рассмотрении богословских вопросов для достижения этой цели.

Прежде всего, о каком церковном сближении идет речь? Совершенно очевидно, что, в первую очередь, о том, которое имеет своей конечной целью единство Церквей в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви и которое возможно, конечно, лишь при выполнении двух главнейших условий доктринального характера: единства вероучительного и единства в понимании основ духовной жизни. Такое сближение, ориентирующееся на единство в изначально данной Единой Церкви Христовой, исключает возможность его подмены обычным человеческим договором на основе взаимных уступок и заключения «союза о взаимной любви и единой Чаше». Ибо истина одна, и потому никаких компромиссов в области веры в принципе быть не может. С этой точки зрения о степени церковного сближения всегда можно говорить лишь постольку, поскольку существует действительное доктринальное согласие.

О степени такого согласия в вероучительной области уже было сказано. В сфере же проблем духовной жизни также был найден целый ряд важных совпадающих пунктов ее понимания. Это прежде всего убеждение, что истинная духовность возможна только в приобщении ко Христу в Его Церкви; что святость — это не просто моральное совершенство, но нечто иное и высшее — причастность Духу Святому; что благодать Божия освящает человека не в силу каких-то сверхдолжных заслуг, а по мере его веры и смирения, и что в этом процессе освящения большое значение имеют таинства. В то же время отдельные положения учения о благодати и ее действии в Церкви и мире, о святости и путях ее достижения, о значении аскезы и ряд других неоднозначно понимаются в Православии и лютеранстве, и потому говорить о достижении *церковного сближения* в области духовной жизни пока преждевременно.

Однако есть и иные сферы жизни, в которых Церкви могут иметь различную степень сближения и общности. Это — двусторонние отношения и другие формы межцерковных контактов, совместные акции служения разных масштабов, совпадающие или сходные оценки отдельных

сторон межцерковной, религиозной, политической, общественной жизни. В этих сферах отношения между нашими Церквами достигали иногда не только *большой степени сближения*, но и оказывали благотворное влияние даже на международные отношения, как, например, в эпоху «холодной войны» 60–70-х годов. Сам диалог начался в непростое политическое время. И не случайно тогда говорили, что он — единственная нить, еще связывающая Восток и Запад. В то же время это сближение имело и большое положительное значение для жизни Русской Церкви в условиях атеистического советского государства. Визиты и посещения высокими церковными лидерами ЕЦГ нашей страны и их встречи с церковным руководством и государственными деятелями, их настойчивость в выяснении реальной религиозной свободы в Советском Союзе приносили свои добрые плоды и, естественно, *сближали* обе Церкви.

Как и по каким темам должны быть продолжены наши диалоги?

Можно внести несколько приоритетных, на наш взгляд, предложений.

А) Оглядываясь на прошедшее, хотелось бы прежде всего обратить внимание на отсутствие ясной, определенной последовательности в выборе богословских тем собеседований. О том, насколько такая своего рода случайность тематики «способствовала» диалогу, говорить не приходится. Поэтому теперь в первую очередь следовало бы тщательно продумать структуру *всего* диалога, разработав единую, логически связанную и достаточно полную систему *всей* богословской проблематики. Это дало бы возможность видеть весь диалог в целом и соответственно планировать его ход.

Б) Как уже было сказано, «ускоренный» темп рассмотрения фундаментальных богословских вопросов привел к тому, что обсуждение большинства из них в действительности осталось незавершенным. Именно с этих вопросов и следовало бы теперь начать новую серию собеседований, рассматривая их в строгой последовательности и достаточной для диалога полноте. Это создало

бы прочную богословскую и психологическую базу для последующей работы.

В) Совершенно ясно, что Церковь создана и существует с одной и единственной целью — спасения человека, которое возможно только при его правильном духовном состоянии. Поэтому даже догматическая истинность веры является только одним из важнейших условий необходимого формирования его духа, но не самодостаточным фактором спасения. В силу этого, а также учитывая бурное и все ускоряющееся развитие в современном мире разных форм мистицизма и увлечение ими все большего числа христиан, было бы оправдано рассмотрение вопроса о христианском понимании *духовности*.

* * *

Межрелигиозные и межконфессиональные отношения и диалоги являются одним из символов нашей эпохи. Как к ним относиться — вопрос особый. Но бесспорно, что при добной воле и искреннем стремлении к истине, стремлении, предполагающем уважение к убеждениям партнеров и открытость к их суждениям, подобные встречи могут иметь большое положительное значение во многих отношениях. Православно-протестантский русско-немецкий диалог ярко подтверждает это в плане как религиозном, так и общественно-политическом. Недоверие и отчужденность постепенно сменились в нем той христианской дружбой, которая позволила уже без опасения, открыто говорить о самых трудных и спорных вопросах. Вспоминаю, как профессор Ф. фон Лилиенфельд (женщина-пастор) почти до слез возмущалась тем, что мы (православные) дерзнули выразить сомнение в возможности женского священства, и как через какие-то полчаса она сама вместе с нами уже иронизировала по поводу взрыва своих эмоций. Такое возможно при действительной дружбе, которая, как известно, не мед, а чистая вода.

Диалоги тогда только и могут быть и верными, и плодотворными, когда их участники совместно в терпении, по капле приобретают начала христианской любви, которая есть источник познания истины. Капля же точит камень не силой, но частым падением.

Х. И. ХЕЛЬД

ДИАЛОГ ЦЕРКВЕЙ

Вторая мировая война превратила Европу в груду развалин, повлекла за собой неизмеримые людские жертвы, нанесла ущерб культурному достоянию, разрушила доверие между людьми, привела к радикальным политическим изменениям. Ужасающие события имели глубокие последствия для всех стран Европы. Но два великих народа континента больше всех пострадали от внутренних и внешних разрушений, вызванных господством насилия и ужасов. Это были подвергшийся нападению со стороны своего немецкого соседа и одержавший победу в тяжелой борьбе русский народ и запятнавший себя виной и позором народ Германии, проигравшей войну. Обе страны вынуждены были начинать строить свои отношения с самого начала.

И все же невероятные усилия, потребовавшиеся для восстановления нормальной мирной жизни, не шли в сравнение с моральными требованиями, предъявлявшими к обоим народам для того, чтобы после периода невероятной враждебности попытаться вновь заложить основы для взаимного примирения. «Холодная война» на много лет отсрочила политическую встречу и разумный диалог между правительствами. И именно Церкви — Русская Православная Церковь (РПЦ) и Евангелическая Церковь в Германии (ЕЦГ) — оказались первыми, решившимися в атмосфере всеобщего недоверия и страха сделать шаг навстречу друг другу, — шаг, на который еще не были способны политики.

Предыстория

Уже в 1949 году между Церквами был установлен первый контакт с целью выяснения возможности взаимного посещения. В начале 1952 года в Москву по приглашению Патриарха Алексия I направился президент Управления внешних церковных сношений Евангелической Церкви в Германии Мартин Нимеллер. Общественности своей страны, которая с большой надеждой следила за его визитом, он рассказал, что Церковь в России жива. А еще через два года Русскую Православную Церковь смогла посетить делегация церковных деятелей из Восточной и Западной Германии под руководством доктора Густава Хайнемана, бывшего тогда президентом правящего органа Евангелической Церкви в Германии — Синода ЕЦГ — и ставшего впоследствии федеральным президентом ФРГ. Из этого посещения немецкая сторона вынесла твердое желание и впредь поддерживать прочные церковные контакты.

Первый визит представителей русского Православия в Германию состоялся в начале апреля 1955 года. По приглашению Евангелической Церкви в Рейнланде в Германию приехала делегация во главе с председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополитом Николаем (Ярушевичем). Состоялось церковное знакомство, были прочитаны богословские лекции. Ответный визит последовал в начале осени 1955 года. Немецкой делегацией руководил рейнский презес Генрих Хельд. Сопровождавшие его профессора евангелического богословия выступили с докладами в духовных школах Русской Православной Церкви. Была достигнута договоренность об обмене профессорами, первая группа которых прибыла из России в Западную Германию в июне 1956 года. В ходе этого визита ленинградский профессор Л. Н. Парицкий передал своему боннскому коллеге Хансу Иоахиму Иванду перечень вопросов, которые, по его мнению, следовало обсудить в ходе богословского диалога между обеими Церквами.

Желание церковного сближения и проведения богословских собеседований

Вопреки царившей в то время атмосфере политического недоверия, в ходе этих посещений и переговоров говорилось о стремлении к лучшему межцерковному пониманию и о выяснении спорных богословских вопросов, которые существовали между двумя Церквами. Несомненно, трудно было не заметить, как актуальные политические события оказывали влияние на развитие церковных отношений. Мировой политический кризис вокруг Суэцкого канала и события в Венгрии поздней осенью 1956 года отсрочили ответный визит в Россию немецких профессоров. Только к Пасхе 1958 года удалось организовать поездку в СССР евангелических богословов во главе с вестфальским презесом Эрнстом Вильмом. Встречаясь с верующими во время богослужений, немецкие гости были потрясены готовностью к прощению со стороны тех людей, которым Германия причинила столько зла во время войны.

Когда в октябре 1959 года в Германию вновь смогла приехать русская православная делегация, в евангелической академии «Арнольдсхайн» в Таунусе было положено начало официальному диалогу между двумя Церквами. Он получил название «Арнольдсхайнские собеседования». Это был первый и до сих пор самый продолжительный богословский диалог, проводившийся в наши дни между Православной Церковью и Церковью лютеранской Реформации. Со стороны Русской Православной Церкви собеседования, как правило, проходили под руководством председателей Отдела внешних церковных сношений — митрополитов Никодима (Ротова), Ювеналия (Пояркова) и Филарета (Вахромеева).

С 1959 по 1992 год, поочередно в обеих странах, было проведено двадцать богословских встреч. Эти двадцать диалогов включают в себя также и семь встреч между Русской Православной Церковью и образованным в 1968 году в Германской Демократической Республике Союзом Евангелических Церквей ГДР. Начало встречам с богословами из ГДР было положено в 1974 году в Троице-

Сергиевой Лавре в Загорске (ныне — Сергиев Посад). Они оказались чрезвычайно плодотворными, продемонстрировав искреннюю человеческую близость между участниками, несшими церковное свидетельство в условиях социалистического общества («Загорские собеседования»).

Знакомство друг с другом во время богослужений

Для налаживания взаимопонимания в ходе всех собеседований большое значение имело взаимное посещение делегациями православных и евангелических богослужений. Ведь по-настоящему приблизиться к пониманию Церкви и ее богословия можно, лишь познакомившись с ее молитвенной жизнью, ибо молитва служит источником любого богословского знания. Так православным наблюдателям, присутствовавшим на евангелическом лютеранском евхаристическом богослужении во время богословских собеседований в Киеве, с особой силой открылась близость обеих Церквей. Причем дело не только в одной и той же Библии, которой питается вера. Скорее всего, это одна и та же традиция совершения молитв и вознесения хвалы Богу, сохранившаяся в наших богослужениях со времен Древней Неразделенной Церкви. Именно поэтому при подведении итогов диалога в 1995 году представители обеих Церквей могли констатировать, что им удалось достичь действительного согласия как в вопросе о своей нерушимой связи со Священным Писанием, призванным служить мерилом учения и жизни Церкви, так и в признании большого значения церковного Предания.

Вера и добрые дела

В ходе собеседований выяснилось, что наши Церкви пользуются разным богословским языком. Если мы хотим понять друг друга, мы должны узнать содержание терминов, используемых нашими партнерами по собеседованию, и сравнить его с тем, что вкладываем в те же слова мы сами. Самое сложное, но вместе с тем и самое

необходимое в диалоге — это умение поставить себя на место другого и постараться проникнуться его мыслями. Процесс познания друг друга начинается уже со слова «вера», играющего главную роль в евангелическом богословии и благочестии. Под «верой» подразумевается не просто понимание и доверие. «Вера» для евангелического христианина служит воплощением живого, примиренного отношения с Триединым Богом, Который дарует нам силу Своего Духа, призывает нас и наделяет нас способностью быть Его соработниками в делании добра. На основании такого подхода и православным может показаться убедительным учение Церкви Реформации о том, что мы, люди, сможем обрести спасение и искупление только верою. В любом случае, обе Церкви достигли действительного согласия в том, что вера во Христа проявляется посредством жизни во Христе. Вера постоянно действует через любовь. Поэтому в ходе собеседований оказалось несложным найти общий язык в вопросе о большом значении добрых дел в жизни христианина. Это вытекает уже из широкой благотворительной деятельности, осуществляющей в обеих Церквях как отдельными лицами, так и церковными группами и организациями. Делегации смогли воочию убедиться в этом в ходе своих визитов.

Святость и святые

Не возникло расхождения во мнениях также и в том, что мы, христиане, благодаря таинству Святого Крещения получаем дар новой жизни в Боге и становимся на путь деятельного последования Христу. Полученное нами с Крещением призвание к святости направляет нас на каждодневную, непрерывную борьбу с грехом. И хотя греховность остается присущей нам до конца наших дней, путем действия Духа Святого в верующих происходит непрерывное обновление в смысле обретения образа Христа. При этом мы смогли констатировать, что это обновление основывается не на наших человеческих усилиях, а имеет свое основание в благодати Божией, получаемой без сверхдолжных заслуг.

Диалог Церквей

В евангелических Церквях не принято богослужебное почитание святых в том виде, как это имеет место в православных. Для евангелических христиан святые принадлежат к «облаку свидетелей», как об этом сказано в Послании к Евреям (Евр. 12:1). Евангелические христиане вспоминают о святых для укрепления своей веры. Вместе мы воздаем славу Триединому Богу за то, что вплоть до наших дней Он благодетельствует Церквам, посыпая отдельных мужей и жен, в которых особым образом возгорается дарованная Христом святость. В наших обеих Церквях они служат помощниками в деле сохранения верности в вере и указателями пути к святости. На их примере Бог показывает нам, какие у Него есть возможности для нашего преобразования в этой жизни силой Духа Святого по образу Христа. Невыясненным остался вопрос, следует ли нам, евангелическим христианам, — и если да, то в каком смысле, — призывать святых и испрашивать их представительства перед Господом. Во всяком случае, несмотря на столь высокую оценку святых, и прежде всего Богоматери, это не принято в Церквях Реформации.

Таинства и проповедь

Обе наши Церкви единодушно признают таинства Святого Крещения и Святой Евхаристии, установленные Христом. Посредством этих таинств Бог Сам, через нас, людей, движет Церковью действием Духа Святого. Обе стороны достигли действительного согласия в понимании Крещения как акта нового рождения. Крещение совершается единожды и не может быть повторено. В обеих наших Церквях Крещение совершается — по библейской и апостольской традиции — водой во имя Триединого Бога, Отца и Сына и Святого Духа. Крещаемый становится членом таинственного Тела Христова — Церкви.

Далее богословские собеседования выявили действительное согласие в вероучительном вопросе о том, что, совершая Евхаристию и вкушая Дары под видом Хлеба и Вина, мы вкушаем Самого Господа Иисуса Христа с Его Телом и Кровью. Он Сам приходит к нам в таинстве и

благодатно соединяет нас с Собой и друг с другом. Его единократная и неповторимая жертва на Кресте во имя примирения за грехи наши каждый раз воспроизводится для нас в Евхаристии. При этом Он Сам таинственным образом есть «Приносящий и Приносимый». Это убеждение разделяет с Православием и Евангелическая Церковь. Обе наши Церкви также разделяют веру в то, что Церковь и христиане силой Жертвы Христовой за нас призваны к жизни в жертвенности и самоотдаче.

В богослужениях обеих наших Церквей совершение святых таинств занимает такое же прочное место, как и толкование Слова Божия в проповеди. При этом в центре Божественной литургии Православной Церкви стоит тайнодействие, в то время как в евангелической Церкви существенное значение придается проповеди. В ходе диалога делегации констатировали, что все богослужение, в каждой своей части, пронизано действием Духа Святого во имя нашего спасения. Проповедь Слова Божия существует в таинственном характере богослужения. Проповедь — это не только поучение о путях спасения. Это скорее акт, в котором Бог Сам говорит с нами через проповедника, пробуждает в нас веру и воздействует на нас ради нашего спасения.

Церковь и духовное служение — священство

Обе Церкви достигли действительного согласия, что Церковь — это «священнический» народ Божий в мире, который Господь избрал для богослужения и служения человеку. Это «царственное», или всеобщее, священство всех крещеных ни в коей мере не вступает в противоречие с иерархическим священством. Ибо оба эти священства следует понимать исходя из таинства Крещения: оба они берут свое начало в Том же Духе Святом. Они служат решению таких общих задач, как пробуждение и передача веры, молитва и дела милосердия. Однако «особое» священство не может быть выведено непосредственно из «царственного», ибо иерархическое служение установлено Самим Христом, Который дает особое поручение и полномочия отдельным людям управлять Церковью как

преемникам апостолов. Поэтому это духовное священство передается в обеих Церквях лишь путем особого рукоположения. Согласие было достигнуто также в вопросе о необходимости епископского служения для управления Церковью. Правда, это епископат осуществляется в обеих Церквях различным образом и под разными названиями. К числу по-прежнему сохранившихся расхождений в понимании священства принадлежит вопрос о допустимости женского священства.

Продолжение диалога

Подытоживая сказанное, следует отметить, что в ходе собеседований наши Церкви добились значительного богословского сближения. Это вселило в нас надежду на широкое взаимопонимание. И хотя мы еще не дошли до цели, приобретенное умение открыто говорить друг с другом является большим достижением. Мы смогли полюбить друг друга как Церкви, которые Бог призвал к единству, поэтому руководство Русской Православной Церкви и ЕЦГ приняли решение о продолжении диалога.

Все еще открытыми — как уже было сказано выше — остались такие вопросы, как значение апостольского преемства и единственный характер рукоположения, без разрешения которого не может быть почвы для взаимного признания таинств и церковного священства; понимание единства и святости Церкви и критерии для истинного толкования Священного Писания и авторитета Вселенских Соборов. Кроме того, наши Церкви должны поделиться друг с другом опытом, накопленным ими в ходе истории вплоть до наших дней. Лишь таким образом они смогут лучше понять причины ощущаемой ими отчужденности в богословии и благочестии. Нашим Церквам есть чему поучиться друг у друга. Не в последнюю очередь будущий диалог должен быть посвящен вопросу, как Церкви могут помочь друг другу справиться с нынешним духовным и культурным кризисом, как они могут свидетельствовать свою веру в Триединого Бога и оказывать помощь людям в преодолении их личных и социальных нужд.

БОГОСЛОВИЕ

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Свидетельство Православной Церкви в информационном пространстве современного мира, где находят место для своего сосуществования, например, ислам и иудаизм, буддизм и индуизм, должно отражать виртуальную близость и соседство иных религиозных систем с Православием. Такое соседство не может быть без диалога. Вопрос о том, на каком уровне и на каких богословских основаниях должен проходить такой диалог, остается пока мало или, по крайней мере, односторонне изученным. Рассуждая теоретически, здесь можно видеть лишь несколько возможностей: либо отрицание необходимости и возможности спасения во всех иных религиях, либо признание отчасти и включение их в христианскую идею спасения, либо подтверждение их спасительности наряду с христианством. Однако жизнь заставляет задуматься над тем, что, возможно, не будет вписываться в рамки подобных теоретических подходов, которые становятся слишком узкими, чтобы вместить экзистенциальное разнообразие форм межрелигиозных отношений.

Межрелигиозные отношения глубоко обусловлены сосуществованием человека с человеком, как персонально, так и в социальном смысле, а также, что важнее всего, их восприятием Высшей реальности и отношением к Ней. Вопрос взаимопонимания представителей различных религиозных систем во многом определяется отношением в этих системах к собственной почитаемой реальности и

в связи с этим к тем реальностям, которые являются объектами почитания в других системах. Здесь, очевидно, мы имеем дело с превышающим обычное человеческое понимание вопросом. Мирча Элиаде писал:

Религиозный феномен как таковой познается, лишь если пытаться постичь его на соответственном уровне, то есть когда его изучают как нечто религиозное. Попытка понять сущность такого явления посредством психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусства или любой иной науки ошибочна, поскольку утрачивается уникальный и нередуцируемый элемент — таинство. Очевидно, не существует чисто религиозных явлений... мы не можем рассматривать человека вне его языковой и социальной среды. И было бы безнадежно пытаться объяснить религию в их терминах¹.

Нужно добавить, что сверхтрансцендентная Реальность превосходит все прочие поклоняемые религиозные и нерелигиозные реальности. Неоплатоник называл ее Сверхсущностью (*hyperousiotes*). Это недоведомый, невидимый, непостижимый, неподвижный, неименуемый Единый. Мы называем Его — Бог для того, чтобы показать Его абсолютность. Невозможно ни принять, ни опровергнуть эту Реальность, поскольку Единый имеет совершенно отличную от человека природу и в Своей полноте непознаваем человеком. Движения или энергии Единого — единственно доступны и познаемы для человека. Используя имя «Бог», мы различаем непознаваемую Божественную сущность и энергии, в которых Бог открывается человеку в доступной для него полноте.

В троичном христианском богословии раскрывается высочайший уровень взаимопонимания, сосуществования, послушания, уважения, полноты, единства и любви, которая превыше всего. Используя тринитарную терминологию, мы стараемся описать персональный подход, основанный на троичном православном богословии, как возможность достижения и углубления взаимопонимания в межрелигиозном богословском диалоге. Применение такого подхода обусловлено христианским мировоззрением, однако можно предложить общедоступную позицию, представленную

в современных философских терминах и понятную также нехристианскому окружению.

Рассмотрим понимание межрелигиозных отношений некоторыми западными теологами, для которых ключевыми являются концепции спасения и откровения. Эти концепции они ставят во главу угла при рассмотрении возможности диалога. Тогда возникает достаточно определенная классификация возможных отношений. В *эксклюзивизме христологии* (учение о Боговоплощении) и *эклесиология* (вне Церкви нет спасения) являются определяющими моментами. Поначалу основные эксклюзивисты Барт, Бруннер и Кремер объединялись общей идеей о том, что откровение и религия должны быть разграничены. Бруннер говорил, что «вне откровения религиозный феномен не будет понятен»². Обладая действительными познаниями в области нехристианских верований, Кремер дал некую эмпирическую основу для этого разграничения. Он подчеркивал вероучительный разрыв между христианством и иными религиями. Это означало, что невозможно такое расширение христианства, чтобы оно включило другие верования. Подобный разрыв кажется более уместным, чем непрерывность христианства. Однако, доказать и объяснить это из рассмотрения окружающего мира оказывается не так уж легко.

В знаменитом споре Барта и Бруннера первый отстаивал традиционный протест против использования католических понятий «естественная религия» и «общее откровение», возникших в попытке найти объяснение существования иных верований вне христианского откровения. Основное возражение против *эксклюзивизма* возникает в историческом контексте новых перспектив, появившихся в эпоху Просвещения³. Поставив религию вне откровения, Барт отстаивал центральную роль Боговоплощения в христианском богословии религий. Однако такой подход недостаточно хорош, когда мы говорим о различных культурах и традициях, которые никогда не соприкоснутся на основе взаимного непонимания. Следовательно, пытаясь объяснить, например, теорию Воплощения мусульманину, мы рискуем потерять все точки соприкосновения, которые были найдены до сих пор. Спросив же его мнение

о том, как строятся братские отношения, мы можем прикоснуться к некоторым струнам его души и получить в ответ глубокое внимание к тому, что мы хотим ему сообщить. В поисках подходящей отправной точки в диалоге мы должны предвидеть любые возможности для непонимания и исключить их из рассмотрения. Таким образом, мы потенциально подготовимся для взаимопонимания, избегая «острых углов».

Рассмотрим иные западные концепции, которые могут быть более адекватными для диалога. Избегая конфронтации, в *инклузивизме* стремятся найти способы, с помощью которых нехристианские исповедания могут быть описаны в свете христианского богословского мышления. Как может систематическое христианское богословие, не уклоняясь от основного пути спасения, принять определяющие взгляды других религий? Необходимо вспомнить, как раннее христианство, стараясь соотнести свое свидетельство с внешним миром, воспринимало естественное откровение, доступное людям вне церкви. Такой подход, укорененный в троичном богословии церкви, которое разработали Великие Каппадокийцы, был понятен и до каппадокийского синтеза всякому христианину, читающему и понимающему Священное Писание. Алан Рэйс для подтверждения своей инклузивистской позиции приводит пример из Нового Завета.

Книга Деяний святых апостолов является щедрым источником для тех, кто ищет в Новом Завете более позитивного понимания действий Святого Духа вне христианства, которые могут иметь инклузивистский характер⁴.

Продолжая обращаться к Священному Писанию, можно добавить, что богословие Евангелия от Иоанна, укорененное в семитической традиции, предоставляет другой пример успешного взаимопонимания между двумя религиями. Для описания религиозной жизни человечества, исходя из христианского провозвестия, была использована концепция иоаннова Логоса. В Четвертом Евангелии большинство диалогов Христа с иудеями должны были быть вполне понятны им, если бы они действительно полага-

лись на свой Закон. Однако, большинство из них старались избавиться от Иисуса, потому что Он открывал им подлинный смысл Закона. Иудеи же не могли и не хотели даже слышать ни о чем, кроме того, чему их учили фарисеи и книжники. Многие иудеи были убеждены в своей правоте, хотя, поскольку они все же спрашивали Иисуса, значит были среди них и такие, кто хотел узнать больше и искал, чтобы Иисус показал им, как Его правильно понимать. И тем, кто искал, действительно было дано понять и уразуметь, так как они были готовы открыть себя Христу, были готовы к взаимопониманию.

Джон Маккуорри считает, что диалог, основанный на углубленном взаимопонимании, может изменить первоначальную ситуацию, когда различные верования конкурировали друг с другом. Тем не менее глубокие традиции с их многогранной историей не должны быть трансформированы в некую унифицированную религию с обобщенными понятиями. Продолжая свою аргументацию против обобщающей «естественной религии», он говорит, что она «погубила бы все особенности и конкретность действительно существующих религий»⁵.

Защищая *инклюзивизм*, Гавин Д'Коста полагал, что объяснение его парадигмы, данное Ранером, обеспечивает удовлетворительную позицию, которая «хорошо примиряет и совмещает предпосылки универсального Божественного промысла о спасении (*плурализм*) и утверждение, что спасение может быть только во Христе и Его Церкви (*эксклюзивизм*)»⁶. Здесь мы встречаемся с попыткой поиска модели, которая сбалансирует противоположные подходы, предлагаемые различными учеными. Это могло бы освободить человеческий ум от его естественных ограничений, позволяя в диалоге постичь этот баланс логическим путем. Тогда стал бы возможен постоянный диалог, а не теория, сформулированная для того, чтобы описывать вещи так, как это предписывает человеческий разум.

Джон Хик, придерживаясь феноменологического подхода в описании религии, считает, что представление о Боге является «представлением о непостижаемой и неописуемой основе всего многообразия человеческого религиоз-

ного опыта»⁷. Отвечая на критические замечания Гавина Д'Косты, он утверждает:

Было бы ошибкой полагать, что Первооснова должна быть личностью или иметь безличностный характер, преднамеренной или непреднамеренной, доброй и злой и так далее... Реальность сама по себе выше всяких человеческих представлений, поэтому ни одна из приведенных характеристик не подходит для Нее⁸.

Критикуя подобный подход, следует вспомнить представление Великих Каппадокийцев о Божественной энергии, которая есть Бог в действии и абсолютно адекватна Божественной природе. Энергии суть Божественные имена: добро, милость, любовь, радость и т.д., под которыми Бог открывается человеку. В то время как Божественная сущность непостижима, мы можем воспринимать имена Божий, которые выражают Его сущность. Следовательно, никто не может говорить о Боге безотносительно Его энергий или имен. В христианстве существует два взаимодополняющих подхода к богословию: *апофатический* и *катафатический*, которые полностью исчерпывают возможности человеческого разума в представлении о Боге. В *апофатическом* богословии мы можем говорить о Боге только в отрицательных терминах: непостижимый, неименуемый и т.д. Именовать Бога можно лишь в *катафатическом* смысле, подразумевая Его постигаемость в энергиях, которые всегда действуют в творении. Если, следуя плюралистическому подходу Хика, представлять Бога только как основание для различных религиозных представлений или опытов, то мы будем иметь дело с абсолютно имперсональным, неименуемым Богом. Это противоречит утверждению самого Хика, процитированному выше. Вероятно, более подходящая концепция для основы религиозного опыта должна быть выражена в другой, более корректной терминологии. Адекватно описанная концепция такой *основы* могла бы стать полезной для плюралистического богословия межрелигиозного диалога. Постараемся избежать «трансцендентального агностицизма»⁹ и использовать результаты «Кантианской революции» в поисках экзистенциального подхода к межрелигиозному диалогу, кото-

рый «уже более не роскошь, но богословская необходимость»¹⁰.

Бытие-вместе характеризует главную составляющую бытия в целом. По словам Мартина Бубера, «не существует обособленного Я, можно говорить лишь о Я как первом слове в связке Я—Ты или Я—Оно»¹¹. У Хайдеггера этому соответствуют, хотя и не вполне точно, понятия *отношения* или *внимания*. Упомянутая пара Я—Оно (*внимание*) может помочь в описании взаимоотношений личности и религии. Если пытаться исследовать и описать религиозную традицию, то необходимо каким-то образом привести себя в соответствие данному религиозному бытию. Полученный при этом личностный опыт может оказаться уникальным для подобного исследования. Другими словами, будучи внимательным и непредубежденным к другой традиции, можно обнаружить там нечто экзистенциальное, что раскрывается «здесь и сейчас» и для определенной личности, вступившей в отношение Я—Оно.

Разграничение между парами Я—Ты и Я—Оно не является абсолютным. Возможен переход одного отношения в другое. В нашем контексте особый интерес видится в переходе отношения Я—Оно в отношение Я—Ты. Макуорри ссылается на предложение Бубера рассматривать отношение человека и природы подобно тому, как рассматривается отношение человека к человеку. Он также описывает тип отношений между человеком и «духовным бытием»¹². Таким образом, появляется персональный аспект религиозного опыта, раскрывающий личность для другого бытия, поскольку никакое бытие не является «вещью в себе», но обращено навстречу окружающему миру. Использование термина *диалог* в рассуждениях Бубера довольно специфично. Взаимный характер диалога несколько прояснил Макуорри, который писал:

Искреннее отношение к другой личности не может быть односторонним, доминирующим или собственническим. В нем должна быть открытость и готовность выслушать и принять, а не только говорить и предлагать. Здесь опять мы отмечаем фундаментальное различие

между отношением к личности и отношением к предмету... Люди достаточно подготовлены к рассуждению о межличностном диалоге в терминах единства. Однако в подлинных отношениях сохраняется инаковость, уникальность сторон диалога, для них остается возможность быть самими собой... Отношения диалога не допускают одной стороне раствориться в другой¹³.

Рассуждения Хайдеггера довольно близки к этому, но не столь персоналистичны. Он помещает бытие личности и мира в единственную сущность — *dasein* (здесь-бытие) и рассматривает *бытие-в-мире* как единое явление. «Личность и мир не два отдельных бытия, подобно объекту и субъекту... они являются основными проявлениями *dasein* в единой структуре *бытия-в-мире*»¹⁴. Можно описать экзистенциальный диалог в терминологии человеческого бытия в его отношении к окружающему миру. Макуорри применяет подобный подход к межрелигиозному диалогу, используя характерные описания наиболее известных личностей или посредников в основных религиозных традициях. Это Моисей, Заратустра, Лао-Цзы, Будда, Конфуций, Сократ, Кришна, Иисус и Мухаммед, если расположить их в хронологическом порядке¹⁵. Важное значение такого подхода можно увидеть в контексте взаимной открытости и готовности столь различных исторических, философских и духовных традиций услышать друг друга. *Основа* диалога лежит за пределами ограничений человеческой природы, возможности которой сами по себе максимально раскрываются в выдающихся личностях. В виртуальной встрече выдающихся представителей различных религий Макуорри видит возможность наблюдать гипотетическую *основу* для межрелигиозного диалога. Можно предположить, что эта *основа* зиждется в большей степени на идее взаимоотношения, чем на концепции Единого или Первоначала, которое никем не постигается. Далее мы рассмотрим соответствующие взаимоотношения, при описании которых станет понятно, что является *основой* для диалога.

Прежде всего следует начать с описания концепции *ипостаси*, хорошо известной в троичном богословии. Как мы уже отмечали, абсолютная неподвижность или даже

сверхнеподвижность присуща Богу в Его сущности. Первоначально термин *и́постась* применялся для описания Божественной сущности. Будучи озабоченными тем, как описать Божественное откровение, избегая ошибок в понимании Его абсолютности и единства, Великие Каппадокийцы разработали метод синтеза. В этом методе понятие *и́постаси* связывается с термином *просопон* (*prosopsis* — «рассматривать», «видеть») для того, чтобы описать бытийное взаимоотношение.

Первоначальное значение термин *просопон* получил в контексте греческой трагедии, и это значение было основано на конфликте между человеческой свободой и рациональной необходимостью цельного и гармоничного мира. Как пишет митрополит Иоанн Зизиулас, *просопон* в древнегреческом мышлении — «это не что иное, как «маска», нечто такое, что не имеет основания в реальной *и́постаси* (то есть сущности. — Г. З.), не имеет онтологического содержания»¹⁶. В древнегреческой комедии было три основных маски (*просопон*): обманщик, обманутый и тот, кто знает об обмане, выслушивая обманщика. Предполагалось, что этих трех участников действия достаточно для развития отношений в комедии. Идея трех участников в отношениях может прояснить для нас нечто гораздо более серьезное. Это будет возможно только, если маска или *просопон* будет идентифицирована с реальным бытием, описываемым в терминах *и́постаси* или сущности. Связав термин, взятый из греческого театра, с *и́постасью* как самим принципом бытия, Каппадокийцы описали, таким образом, бытие как общение. Давая новое значение термину *просопон*, они сохранили его функциональные свойства. И, окончательно, пара *и́постась-просопон* была использована ими для того, чтобы объяснить бытие в акте его движения или исхождения из его статического состояния в направлении другого подобного бытия.

Ошибочное истолкование патристического троичного богословия может оказаться основанным на понятии не-постижимой *сущности*, взятом как принцип бытия. В схоластической терминологии онтологический принцип бытия Бога основывается не на *и́постаси-просопоне* (или личности), а на *сущности* (или субстанции). Однако согласно учению греческих Отцов Церкви:

Единство Бога или Единый Бог и онтологический «принцип» или «причина» бытия и Божественной жизни заключается не в единой сущности Бога, но в Ипостаси, то есть *Личности Отца*. Единый Бог не единая сущность, но Отец, Который является «причиной» рождения Сына и исхождения Духа¹⁷.

Однако необходимо отличать персональную *ипостась-просопон* от имперсональной *сущности*, которая гарантирует взаимное соответствие и приемлемость различных форм бытия. Пресвятая Троица — это прототип идеального взаимопонимания. Послушание, преданность и доверие Лиц Пресвятой Троицы являет людям Божественную любовь. Готовность Христа предать Себя за жизнь мира раскрывает полную гармонию и взаимопонимание между Сыном и Отцом в их совместном попечении о человеке.

Общение Лиц Троицы идентично с самим Божественным бытием. Выражение евангелиста Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16) обозначает именно это. Абсолютность любви между тремя Лицами может быть описана греческим термином *перихоресис*, обозначающим глубочайшую взаимопроникновенную близость. Иисус Христос сказал: «никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего... Видевший меня видел Отца... Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14:6–7, 9–10). Что касается самих отношений сына и отца, то необходимо сказать, что нет более глубокого человеческого представления о близости, чем близость родителей и детей. Для сына очевидно, как и почему необходимо быть послушным отцу, а для отца ясно, что нужно любить сына, потому что это его собственная плоть и кровь. Тогда третий участник этих взаимоотношений призван засвидетельствовать любовь между первыми двумя, подтвердить ее истинность. Святой Дух свидетельствует *перихоресис* Сына и Отца, Сам являясь причастным тому же самому, потому что иначе свидетельство не будет достоверным: «От Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14–15).

С вочеловечивания Бога начинается новая форма отношений — между Божественной и человеческой природой. Боговоплощение является таинством, поэтому такая связь характеризуются исключительно *апофатически*: неслияно, нераздельно, неизменно, непреложно. Экстатический характер Божественного бытия в отношении к миру, акт Воплощения может быть описан в то же время как акт общения, встречи¹⁸, которой хочет Бог Сын, как личность в полном послушании воле Бога Отца как личности. Следовательно, кроме внутритроичных отношений, Боговоплощение как форма общения Божественной и человеческой природы раскрывает нам *перихоресис* Троицы. Это может происходить на персональном уровне по вере конкретной человеческой личности. Движение Бога, Его откровение миру должно рассматриваться как прототип для откровения тварного человеческого бытия, которое в своем статическом, неподвижном состоянии является фактом даже для Бога. Получив вдохновение в откровении взаимной Божественной любви, человек может строить отношения с другими людьми на основе *перихоресиса*, или откровения взаимной любви, подобной той, которую он познал через Божественное откровение.

Такой подход возможен как для человеческих личностных отношений, так и для отношений между обществами или даже религиозными общинами. Важно, чтобы было взаимное доверие и желание быть открытым к другому и принять его открытость. Критерием является абсолютная персональная любовь, которая открывается в *перихоресисе Лиц Пресвятой Троицы*.

Как мы уже отмечали, в богословии диалога должно учитываться как разнообразие мировых религий, так и их бытийный характер. В попытке найти богословскую основу для диалога между различными религиями оказывается возможным использовать общедоступную и понятную концепцию взаимной любви. Греческие Отцы описали эту концепцию в троичной терминологии *перихоресиса*, который раскрывает отношения между Тремя Лицами Пресвятой Троицы с максимально доступной человеку глубиной и ясностью. Напротив, приняв идею Хика об использовании в диалоге концепции Первоначала, Реальности или

имперсональной сущности Бога, было бы невозможно описать ни взаимную любовь как основу для диалога, ни бытие как общение.

Принимая во внимание религиозное многообразие, можно вспомнить понятие Божественных энергий, или экстатических движений Бога. Они проявляются по отношению к тварному миру в целом, включающему все разнообразие наций, народов и религий, равно как и весь мир природы. Откровение может быть доступным всяко му, кто ищет этого. Однако, говоря о том, как можно поделиться опытом Откровения, необходимо придерживаться некоторых основных принципов. Это, прежде всего, принцип непричинения зла другой личности или искажения ее персонального достоинства; и, второе, достижение большего понимания вечной истины через опыт общения. Взаимная любовь является критерием истины. Наиболее полное описание этого критерия основано на троичной концепции *перихоресиса*, которую мы упоминали выше.

Постараемся найти основные пункты плюрализма, в которых понятие *перихоресиса* помогло бы достичь лучшего понимания плюралистического подхода для богословия религий. Пытаясь опереться на православное тринитарное богословие для пневматологического понимания межрелигиозного диалога, Гавин Д'Коста пишет:

Ясно и недвусмысленно, что через посредство Духа в других религиях и культурах существует возможность Божественного троичного откровения, и это откровение различимо в знамениях Царства, изначально присутствующих в такой культуре¹⁹... Ориентация на тринитарный подход встречается с более неумолимым требованием *открытости, толерантности и равенства*, чем то, что плюралисты обычно ставят условием для межрелигиозных встреч, однако в этой интерпретации все три термина трансформируются²⁰.

Таким образом, мы должны понимать, что такое трансформированные *открытость, толерантность и равенство* в свете православного учения о Духе. Отметив, что Святой Дух раскрывает взаимную *перихоральную любовь* Отца и Сына к миру, мы должны вспомнить, что «Дух дышит, где

хочет» (Ин. 3:8) и выбирает действовать там, где Ему угодно. Следовательно, Он открывает эту любовь различным людям, вне зависимости от их формальной (по рождению или воспитанию) принадлежности к той или иной религии. Никто не может воспрепятствовать раскрытию взаимной любви, получению благодати Святого Духа. Однако трудно что-либо сделать в том случае, если нет опыта или хотя бы желания иметь опыт этой любви.

Открытость характеризует действия Святого Духа в человеке, с верою ожидающего такого действия. Однажды получив этот опыт, можно раскрыть его другому человеку, независимо от религии или культуры, поскольку экзистенциальный опыт определяется не только изначальной традицией, в которой живет человек. *Открытость* может повлиять на человека, принеся изменения в его жизнь. Индивидуальность трансформируется в личностность, описанную в терминах бытия как общения, в идеале восходящего к *перихоральному* бытию Трех Лиц Пресвятой Троицы.

Толерантность — это логическое продолжение открытости, так как очевидно, что она является одним из Божественных атрибутов (Мф. 5:45). Следовательно, дар открытости подразумевает также и *толерантность*. Религиозная терпимость, по сути, тесно связана с персональной *толерантностью*. Нет необходимости специально описывать религиозную терпимость. Совершенно необходимо лишь подчеркнуть значение персональной *толерантности* как способности принимать другую личность как таковую. Нужно избегать сопоставлений личностей, поскольку они уводят нас от основного критерия — любви.

Равенство нужно рассматривать совершенно особым образом, независимо от обычного человеческого понимания его. Родившийся в определенном религиозном, культурном и этническом окружении человек является совершенно уникальной личностью, абсолютно отличной от любой другой личности, независимо от того, какое окружение соответствует этой личности. Однако все люди призваны к единению в Святом Духе. *Равенство* на основе взаимной любви подобно Божественному *перихоресису*, который раскрывается только в Духе Божием. «Я и Отец

одно» (Ин. 10:30) — это доказательство полного *равенства* Отца и Сына, поэтому мы вновь приходим к критерию абсолютного бытия Трех.

В заключение хорошо вспомнить главную цель всякого религиозного сообщества — определить себя самого в отношении к Высшему бытию, которое является субъектом религии, но не ее объектом. Следовательно, мы никогда не достигнем адекватного диалога, если нет общей основы его. Эта основа, очевидно, должна быть чем-то внутренне присущим каждому человеку на земле. Она не должна быть ни делом рук человеческих, ни плодом его мышления. Она должна быть настолько привлекательна, чтобы человек желал найти ее. Она должна быть главной особенностью человеческого бытия, которую невозможно отрицать. Это может быть только персональная любовь.

Православный образ религиозного мышления позволяет свободно вступать в диалог с другими религиями без какого-либо взаимного ущемления. Православное свидетельство основано на понятии *традиции*. Православный восток никогда не был слишком озабочен поисками объективного, чистого и формально описуемого критерия Истины, такого, например, как папский примат (*papal authority*) в католичестве или реформатское абсолютизирование Священного Писания (*sola scriptura*). Практическим результатом *неопределенности* теоретического критерия Истины, с которой Православие соотносит личность Самого Христа, является глубочайшее ощущение того, что вся Церковь целиком и полностью отвечает за свою традицию. Чувство этой полноты присуще большинству православных христиан. Почти каждый, кто осознает себя православным христианином, понимает свою ответственность за ту традицию, которую он представляет. Практическая *неопределенность* критерия Истины обозначает путь Православия как полное раскрытие самой природы Церкви, которая не поддается формальному описанию. В Церкви инаковость индивидуумов преображается в персональное единство, отображающее таинственное ипостасное соединение человеческой и божественной природ во Христе.

Неопределенность внешнего критерия истины предоставляет большую свободу для непредубежденного общения с иными культурами и религиями, избегая наносить ущерб друг другу через неразрешимые догматические вопросы. Она может реально помочь в попытках организации общения, которые никогда не будут успешными без взаимной терпимости, уважения и любви как основы для диалога. Православное мировоззрение и церковный опыт предоставляют серьезную возможность современному многомерному миру обрести устойчивость в отношениях и помочь в разрешении любых конфликтов через диалог, основанный на той неповрежденной Истине, которую Православная Церковь проповедует уже почти два тысячелетия.

Примечания

¹ *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. N.Y., 1958, xi, as cited in: *Hick J.* An Interpretation of Religion. London, 1989. P. 15.

² *Brunner E.* Revelation and Reason. London; Philadelphia, 1947. P. 262, цит. по: *Race A.* Christians and Religious Pluralism. London, 1983. P. 19.

³ *Race A.* Christians and Religious... P. 36.

⁴ Там же. P. 39.

⁵ *Macquarrie J.* The Mediators. London, 1995. P. 129.

⁶ *D'Costa G.* Theology and Religious Pluralism. Oxford, 1986. P. 111.

⁷ Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick. In: Ed. by Harold Hewitt, Jr. London, 1991. P. 26.

⁸ Там же.

⁹ Критикуя Хика, Д'Коста упоминает его теоретический трансцендентальный агностицизм. Там же. P. 11.

¹⁰ Говоря словами Дэвида Трэйси, процитированными по *Race A.* Christians and Religious... P. 105.

¹¹ *Buber M.* I and Thou. Edinburg; N.Y., 1958. P. 4, цит. по *Macquarrie J.* Existentialism. An introduction, guide and assessment. London, 1973. P. 105.

¹² *Macquarrie J.* Existentialism... P. 108.

¹³ Там же. P. 110.

¹⁴ *Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology. Bloomington, 1982. P. 297, цит. по Existentialism. Basic Writings. In: Ed., with Intr., by Charles Guignon and Derk Pereboom. Cambridge, 1995. P. 186.

¹⁵ См.: *Macquarrie. The Mediators.*

¹⁶ *Zizioulas J.* Being As Communion. N.Y., 1997. P. 32.

¹⁷ Там же. P. 40-41.

¹⁸ Как сказано в корпусе Ареопагитик, у Максима Исповедника. Об этом пишет также Хайдеггер. Там же. P. 44.

¹⁹ *D'Costa G.* The Meeting of Religions and the Trinity. Edinburgh, 2000. P. 114, цит. по: *Race A. Interfaith Encounter.* London, 2001. P. 118.

²⁰ *D'Costa G.* The Meeting of Religions... P. 99, цит. по: *Race A. Interfaith Encounter...* P. 117.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник АНДРЕЙ ЕЛИСЕЕВ

ОТЕЦ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ: ЕГО ЖИЗНЬ И УЧАСТИЕ В ДВИЖЕНИИ ЗА ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНСТВО к 110-летию со дня рождения

*На стенах твоих, Иерусалим, Я поставил сторожей,
которые не будут умолкать ни днем, ни ночью...
Ис. 62:6.*

Этот очерк посвящен памяти одного из самых выдающихся православных русских мыслителей XX века — профессора протоиерея Георгия Флоровского. Отец Георгий, чьи богословские, литературные и философские труды, в силу известных исторических причин, были высоко оценены более на Западе, чем на его родине, принадлежит к тому поколению ученых, которые безуказненно исполняли евангельскую миссию православного свидетельства в среде западного христианства. Промыслом Божиим было устроено так, что в период, отмеченный небывалым энтузиазмом к идее восстановления единства в разделенном и разобщенном христианском мире, возник очаг творческой, нестесненной историческими обстоятельствами, своеобразной, яркой и свободной церковной мысли. Угасшая Российская империя, прославленная сонмами своих святых, дала миру в качестве духовного завещания свидетельство миллионов новых мучеников за веру в самой стране и целую плеяду богословов и философов, писателей и поэтов в далеком зарубежье. Среди таких имен,

Отец Георгий Флоровский

как С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Арсеньев, В. Зеньковский и митрополит Антоний (Храповицкий), протоиерей Г. Флоровский стоит особняком. Его глубочайшие знания в области святоотеческой мысли, хорошая осведомленность в тех богословских направлениях, которые господствовали в его время в католическом и протестантском мире, энциклопедический ум, — все это способствовало тому, что отец Георгий стал, по словам Н. Зернова, лидирующим русским участником в экуменическом движении¹. «С экуменической перспективы, — пишет митрополит Эмилианос, — Георгий Флоровский был важен как один из самых блестящих первопроходцев и вестников Православия, обращенных к Западу, раскрывающих неоценимые сокровища нашей общей веры...»²

Георгий родился 28 августа (10 сентября по новому стилю) 1893 года в Елизаветграде и воспитывался в глубоко церковной семье одесского протоиерея Василия Антоновича Флоровского (†1928), бывшего сначала ректором духовного училища, а затем и Одесской духовной семинарии. Мать — Клавдия Георгиевна (†1933) — женщина незаурядного ума и образования, воспитывала пятерых детей, из которых Георгий был последним сыном, отличавшимся одновременно хрупким здоровьем и волевым характером. По собственным воспоминаниям отца Георгия, его интеллектуальная жизнь началась весьма рано. Дома, в окружении высокообразованных взрослых — родителей и родственников — он получал свои начальные познания, которые и пробудили в нем стремление к наукам. Будучи неспособным часто посещать школу по причине болезненного состояния, он оставался дома и прочитывал серьезные книги гораздо раньше своих сверстников.

Регулярное посещение богослужений было для Георгия насущной потребностью. С детства, по совету отца, он, не участвуя непосредственно в службах, просто приходил в храм и молился, стоя где-нибудь в незаметном месте. Именно такая смиренная молитва в храме, неподалеку от которого он жил, стала основой его будущего интереса к богословию. Читаясь в богослужебные книги, в глубокие проникновенные тексты Постной Триоди, он позна-

вал неразрывную связь между богословием и богослужением. Достойно удивления, что к одиннадцати годам он наизусть знал все песнопения литургии. «Эти образы проникли в мой ум и душу и с тех пор остаются со мной», — говорил он много позднее³.

Знакомство с богословской литературой также оставило в его душе неизгладимый отпечаток. «Христианство — в этом состояло его впечатление от прочитанного — не теоретизирование о жизни, не система некоторых околонаучных истин, но Откровение Бога как факт истории и движение к вере в ответ на Его Откровение»⁴.

Семейное окружение, как и Церковь, оказало на него огромное, решающее воздействие. В его семье было несколько профессоров, которые широтой своих познаний, эрудицией и научными интересами пробуждали в нем стремление и способность к независимому и творческому мышлению. С самого раннего детства он осознавал, что ему уготовано будущее «христианского ученого».

В семнадцатилетнем возрасте Флоровский заканчивает с золотой медалью Одессскую гимназию и поступает на историко-филологический факультет университета с целью более углубленного изучения философии. Его научные интересы не ограничивались, однако, одной философией. Острую критику вызвало его выступление на тему биологии с непопулярной в то время в студенческой среде нематериалистической точки зрения, но оно же снискало ему и уважение коллег, так что в течение четырех лет он состоял секретарем биологического общества, будучи одновременно секретарем философского. Одним из успехов Г. Флоровского на поприще естественнонаучного образования стала публикация его работы по рефлексологии с напутствием нобелевского лауреата академика И. П. Павлова.

Блестяще окончив университет, Флоровский начинает пробовать себя в качестве преподавателя, читая курсы философии, общей и российской истории, истории философии права. Некоторое время спустя, в 1919 году он защищает магистерскую диссертацию и с должностью приватдоцента зачисляется преподавателем Одесского университета на историко-филологический факультет. Однако дей-

ствительность вспыхнувшей в результате революции гражданской войны не позволяет ему продолжить столь привлекавшую его преподавательскую деятельность. Оккупация Одессы немецкими, а затем французскими войсками и Белой армией полностью дезорганизовала городскую и университетскую жизнь. А с угрозой наступления Красной армии вся семья Флоровских вынуждена была эмигрировать во избежание неминуемых репрессий и насилия.

Первым пристанищем Георгия Васильевича за пределами России стала Болгария. В Софии, в русском приходе, начал служить его отец, а сам он, довольствуясь случайными заработками, был всецело погружен в написание своей диссертации о Герцене и активной полемической работой в русском религиозно-философском обществе, которое образовало ядро будущего движения евразийцев. «Евразийское движение стало той средой, в которой Флоровский впервые заявил о себе перед широкой публикой и приобрел репутацию сильного и оригинального мыслителя, одного из виднейших выразителей умонастроений молодого поколения русской интеллигенции в эмиграции»⁵. Ярчайшим выразителем идей евразийства был князь Н. С. Трубецкой. Основываясь частично на философском фундаменте, заложенном в середине XIX века видными славянофилами А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским, Трубецкой и его единомышленники пытались осмыслить тот мировой кризис, который был характерен для периода между двумя мировыми войнами. Разрешиться этот кризис мог, согласно евразийцам, через всестороннее влияние восточной культуры на близящуюся к своему закату культуру западную. В этом смысле особая роль отводилась Флоровским древнейшей патристической традиции Восточной Церкви, в лоне которой возникла и развивалась идея соборности, всеобъемлющего единения «под Главою Христом». Справедливости ради следует заметить, что Георгий Васильевич далеко не во всем разделял воззрения евразийцев, все более тяготевших к созданию политического движения, а к 1923 году окончательно порвал с этим направлением.

В 1921 году Флоровский переехал в Прагу, где был принят в качестве приват-доцента на автономный Рус-

ский юридический факультет преподавать историю философии права и курс античной философии. В период до 1926 года он много писал. В Чехии он опубликовал более десяти научных и публицистических статей в основном на темы философии и истории. Важнейшими философскими работами были такие его статьи: «К обоснованию логического релятивизма», «К метафизике суждений», «Метафизические предпосылки утопизма», «О типах исторического истолкования».

К тому же времени (1925–1927) относится одна из первых работ Георгия Флоровского о Церкви. В статье «Дом Отчий», опубликованной в авторитетном сборнике «Путь», впервые столь ясно и определенно проявляется тяготение автора к эkkлезиологической проблематике в богословии. «Спаситель свидетельствовал о Себе, что Он “победил мир”. И победа Его, Его искупительное свершение в том и заключалось, что он создал Церковь Свою, и этим утвердил в тесноте и смирении, в немощах и скучности исторического существования начаток “новой твари”»⁶. Эта концепция оставалась в основании его позднейших работ на тему Церкви.

К 1924 году русская эмиграция приходит к осознанию необходимости укрепления религиозной жизни вне России. Не без активного участия Флоровского происходит становление Свято-Сергиевского богословского института в Париже, куда он был приглашен протоиереем Сергием Булгаковым читать курс лекций по патрологии. С Булгаковым Г. Флоровского связывали особые отношения. Именно по совету первого Флоровский приступил в Праге к углубленному изучению патристики, не подозревая о том, что это приведет впоследствии к теоретическому разрыву между ними.

Спор между двумя богословами, или, точнее, «полюсами мысли», начался из-за учения отца Сергия о Софии. Будучи во всех отношениях человеком Церкви, Флоровский ощущал в себе силы противостоять авторитетному деятелю русского религиозного возрождения, каковым являлся Булгаков. Отцу Сергию пришлось на собственном опыте пережить кризис обращения к вере, переход от материалистической философии к откровению истины в

Церкви. В отличие от некоторых деятелей «возрождения» Г. Флоровский никогда в Церкви, как хранительнице истины, не разочаровывался. «Христианская истина для меня всегда была в Церкви», — говорил он⁷. Не принимая никакой новизны в рамках Откровения, он писал в «Путях русского богословия»: «Религиозное “возрождение” у нас было, собственно, только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики»⁸. Характеристику интеллектуальной атмосфере той эпохи как «религиозного возрождения» дал в свое время Николай Бердяев, с которым у Флоровского обнаружились фундаментальные расхождения. Именно потому столь безжалостно критична его оценка этого явления русской эмиграции: «О современной русской религиозной философии, — продолжает он, — привыкают говорить как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия “религиозной философией” характерна для всего западного романтизма, в особенностях же для немецкой романтики»⁹. Бердяев, со своей стороны, упрекал Флоровского в попытке опереться на безжизненный «византизм», который, по его мнению, много уступает в «человечности» русскому духовному типу¹⁰. Профессор Дж. Уильямс очень глубоко подметил, что Булгаков и Флоровский, подобно всем русским богословам, оказавшимся в изгнании, «были вовлечены в процесс модернизации и адаптации в условиях новой среды, но если Булгаков осуществлял модернизацию сквозь призму немецкого идеализма, опираясь на традиции “платонизма” в латинской христианской философии, то Флоровский, опираясь главным образом на собственное постижение исторического процесса... подчеркивал значение Писания и патристики»¹¹.

Флоровский избегал вступления в открытую полемику с Булгаковым о софиологии, выражая свои личные взгляды в лекциях и печатных работах. Из наиболее резких антисофиологических выступлений известна лишь его рецензия на книгу священника П. Флоренского о Церкви «Столп и утверждение истины» (1930), которую он охарактеризовал как произведение «психологического эзотеризма» и в которой не нашлось должного места

Христу: «Образ Богочеловека какою-то неясною тенью теряется на заднем плане»¹². «Его томление, — писал критик, — разрешается в созерцании Софии: “есть объективность, это — Богозданная тварь”... В первореальности своей мир как некое “великое существо” уже есть некое “четвертое лицо”, четвертая Ипостась... Высшее откровение Софии о. Флоренский видит не во Христе, а в Богоматери»¹³. Все же экклезиологическая модель отца Сергея отличается неизмеримо большей трезвенностю в сравнении с «до-никейскими» теологуменами Флоренского.

До своего рукоположения в 1932 году митрополитом Евлогием (Георгиевским) Флоровский опубликовал замечательную монографию «Восточные отцы IV века», основанную на лекциях, прочитанных им в Свято-Сергиевском богословском институте. Книга вызвала неоднозначную реакцию некоторых православных, критиковавших ее за излишний историзм. В примечательной статье «Евхаристия и соборность» (1929) проводится мысль об онтологическом откровении Христа и Церкви в таинстве Тела и Крови. Историческая трагедия разделенного христианства должна преодолеваться «за пределами исторического горизонта» любовью Христовой, «действующей в нас Духом мира»¹⁴. Этот последний вывод отсылает нас к идеям, характерным для заключительной части «Трех разговоров» В. Соловьева, именно — «Повести об Антихристе» (1900).

С годами Флоровский проявляет все больше интереса к богословской проблематике, оставаясь в своем подходе скорее историком и философом. С незначительным перерывом выходят в свет его работы: «Византийские отцы V–VIII веков», «О границах Церкви» (1933), «Проблематика христианского воссоединения» (1933). Доклад «Соборность: кафоличность Церкви», прочитанный им в 1934 году на симпозиуме Содружества святого Албания и преподобного Сергия, явился важным вкладом православной мысли в обсуждение проблемы церковного единства. Все основные положения этого доклада войдут впоследствии в развернутое экклезиологическое исследование Флоровского под названием «Тело Христа Живого».

Отец Георгий Флоровский

Экуменическая деятельность отца Георгия Флоровского началась в 1926 году, когда он принимал участие в «коллоквиуме Бердяева». Николай Бердяев, принадлежавший к радикально-либеральному крылу русской интеллигенции, с подозрением относился к официальным церковным инициативам в вопросах восстановления общения между разделенными христианскими деноминациями. Под его руководством издавался журнал «Путь», который отражал все самые малейшие колебания в русской эмигрантской философской, политической и религиозной мысли. В течение нескольких лет Флоровский был одним из его редакторов и активных сотрудников. Он, несомненно, высоко ценил разносторонность и открытость этого издания и многократно публиковал в нем свои статьи, рецензии и заметки. Коллоквиум, о котором идет речь, собирался по инициативе Бердяева, и в него входили видные представители трех основных христианских традиций — православной, католической и протестантской, среди которых можно упомянуть протоиерея Сергия Булгакова, В. В. Зеньковского, Жака Маритена, Габриеля Марселя и Марка Бегнера. Эти неформальные встречи, продолжавшиеся два года, до разрыва между Бердяевым и Маритеном, имели огромное значение для Флоровского. На них он приобретал опыт экуменического общения, одновременно совершенствуя свою концепцию «неопатристического синтеза». «Эти встречи, — писал он позднее, — научили меня уважать ценность и потенциал экуменического диалога, проходящего сквозь границы деноминационных или культурных обязательств»¹⁵.

Будучи священником храма Русского студенческого христианского движения, отец Георгий много времени уделял связям РСХД с Англиканской церковью, которые осуществлялись через посредство образованного в 1928 году Содружества святых Албания и Сердия. Членами содружества были протоиерей Сергий Булгаков и английские епископы Чарльз Гор и Уолтер Фрер. К началу Второй мировой войны Флоровский являлся вице-президентом содружества и соредактором издаваемого им журнала «Соборность».

Серьезным потрясением в истории этой организации стало неожиданно радикальное предложение отца Сергия

Булгакова преодолеть «на молекулярном уровне»¹⁶ существующие конфессиональные перегородки и пригласить англикан к участию в таинстве Евхаристии без прохождения чина присоединения к Православной Церкви¹⁷. Эта инициатива расколола Содружество изнутри и заставила Флоровского, стоявшего на позициях разумного консерватизма, выступить в оппозиции подобным каноническим экспериментам.

В августе 1937 года Флоровский принимает участие в первом для него крупном экуменическом собрании, а именно во II Всемирной конференции движения «Вера и церковное устройство» (Faith and Order) в Эдинбурге¹⁸. По словам первого генерального секретаря Всемирного Совета Церквей д-ра Виссер'т Хуфта, «отец Георгий был на этой встрече одним из наиболее эффективных истолкователей позиции Православных Церквей»¹⁹. Всего на конференции были представлены 123 церкви, в том числе 13 Православных. Как и на первой Лозаннской конференции «Веры и устройства» (1927), ведущей фигурой среди православных был архиепископ Фиатирский Герман, представитель Вселенского Патриархата в Англии. Русское Православие было представлено митрополитом Евлогием (Георгиевским), возглавлявшим делегацию из семи человек, протоиереем С. Булгаковым, профессорами Н. Н. Глубоковским, В. В. Зеньковским, Н. М. Зерновым, Н. С. Арсеньевым, Г. П. Федотовым, А. В. Карташевым, Л. А. Зандером и др.

Секция, в которой участвовал отец Георгий, именовалась «Церковь Христова: священство и таинства». Известна его довольно жесткая реплика относительно искусственных попыток инициаторов конференции свести к минимуму имеющиеся различия между конфессиями и скорее достичь видимого единства во мнениях. «Почему вы делаете вид, — прозвучало в выступлении Флоровского по вопросу о якобы достигнутом консенсусе между лютеранами и пресвитерианами в учении о благодати, — будто между вами достигнуто согласие, когда согласия нет и быть не может, покуда лютеранство и кальвинизм существуют как таковые?»²⁰ Начиная с Эдинбургской конференции, подчеркнутое внимание к проблеме разделения

Церквей во всей ее действительной глубине станет отличительной чертой выступлений Флоровского на всех последующих экуменических встречах.

За год до того конференция движения «Жизнь и деятельность» (Life and Work) обратилась к «Вере и церковному устройству» с предложением сделать обзор всего экуменического движения и представить его результаты на конференциях обеих организаций в Оксфорде и Эдинбурге. Затем был образован «комитет 35-и», который, на заседании в Лондоне в 1937 году, рекомендовал приступить к созданию Всемирного Совета Церквей. Это предложение не было встречено с единодушным энтузиазмом в Эдинбурге, однако имевшаяся оппозиция не повлияла на одобрение данной рекомендации, и конференция постановила образовать совместный с «Жизнью и деятельностью» комитет из 14 человек для конкретизации процесса слияния обоих движений в единый Всемирный Совет Церквей и выработки проекта его конституции²¹. Среди 14 членов подготовительного комитета значилось имя священника Георгия Флоровского, что фактически предопределило его активное участие в официальном экуменическом движении в последующие годы.

Всемирную известность отцу Георгию принесла его монография «Пути русского богословия» (1937). В последней главе «Разрывы и связи» он заостряет внимание на экуменических задачах русского православного богословия: «Православие призывается во свидетельство... Сейчас более чем когда, христианский Запад стоит в раздвинувшихся перспективах, как живой вопрос, обращенный и к православному миру. В этом весь смысл т.н. “экуменического движения”. И православное богословие призываются показать, что решить этот “экуменический вопрос” можно только в исполнении Церкви, в полноте кафолического предания, нетронутого и неприкосновенного, но обновляемого и всегда растущего»²². Эти слова не были для него пустым звуком. Сам он был преисполнен чувства ответственности перед Богом за то время, которое было отпущено ему для этого свидетельства. Таким запечатился его образ в памяти современников: «Ясный, объективный, глубоко укорененный в патристически-аске-

тической духовности, обладающий критическим умом, щедро одаренный в философии и богословии ученым, вполне отдающий себе отчет в колossalных ожиданиях Запада от православной мысли, Георгий Флоровский стал деятельным истолкователем Предания в новом направлении»²³.

Начиная с 1937 года Флоровский регулярно участвовал в различных экуменических встречах, часто в качестве делегата от Константинопольского Патриархата. Среди прочего, был он и в числе членов Временного комитета Всемирного Совета Церквей, который, под управлением генерального секретаря Биссер'т Хуфта, отвечал за работу Совета вплоть до его первой Ассамблеи в Амстердаме в 1948 году²⁴. В 1939 году отец Сергий Булгаков, будучи тяжело больным, предложил Флоровскому, как человеку единственно компетентному, занять его место на заседании исполнительного комитета «Веры и устройства» в Кларансе (Швейцария). Сам Булгаков состоял членом исполкома с Лозаннской конференции 1927 года.

Пережив военные годы сначала в Югославии, а затем в Чехословакии, Флоровский переехал в Париж и снова приступил к преподаванию в Свято-Сергиевском богословском институте на кафедре догматического и нравственного богословия. Вместе с тем он еще более погружался в экуменическую деятельность и, как член исполкома, участвовал в различных собраниях, нацеленных на создание ВСЦ. В комиссии по подготовке I Ассамблеи ВСЦ Флоровский отвечал за вопросы экклезиологии и авторитета Библии. После образования Экуменического института в мюнхенском Боссе, близ Женевы, в 1946 году, он приглашается читать курс, посвященный учению о Церкви²⁵.

Накануне Ассамблеи ВСЦ Флоровский подготавливает программное сообщение по экклезиологической тематике под заглавием: «Церковь: ее природа и задача»²⁶ и публикует его расширенную версию в качестве большой статьи «Тело Христа Живого: православное понимание Церкви» во франкоязычном протестантском журнале в том же 1948 году²⁷. Эти две работы, а также его статья «Христос и Его Церковь» (1954) образуют ядро экклезиологических воззрений Флоровского.

На I Ассамблее Всемирного Совета, проходившей в Амстердаме в августе 1948 года, Флоровский был членом представительной православной делегации, возглавляемой митрополитом Фиатирским Германом, известным своей экуменической деятельностью с 20-х годов прошлого века²⁸. Именно он был автором проекта исторической энциклики Вселенского Патриархата «Церквам Христа, повсюду сущим» (Фанар, январь 1920 г.), в которой содержались призыв к поиску единства между разделенными христианскими церквами и предложение создать прототип ВСЦ — Лигу Церквей. Отец Георгий выступал здесь главным экспертом по богословским вопросам. Об этом свидетельствует и тот факт, что он был приглашен выступить с обращением на пленарном заседании в самый день открытия Ассамблеи. В этом докладе, называвшемся «Экуменические цели и сомнения», подчеркивалась трагическая реальность разделения, которая не сводится лишь к недоразумениям и разногласиям²⁹. В своих бескомпромиссных выступлениях, не опасаясь критики, он стремился изложить позицию Православия по основным богословским вопросам. Вместе с ним на заседаниях секции I «Вселенская Церковь в замысле Божием» присутствовали такие известные богословы, как К. Барт, А. Нугрен, Э. Бруннер, Х. Лилье. Флоровский тогда поставил под вопрос легитимность самого названия Всемирного Совета как Совета церквей, утверждая, что оно «заключает в себе ситуацию, которой не должно быть: мы соглашаемся называть наши деноминации “церквами” в том смысле, в каком это никоим образом недопустимо делать с точки зрения Нового Завета». «Разделившиеся “конфессии”, — заключал он, — не имеют права называться “церквами”»³⁰. Отец Георгий настойчиво предлагал внести в отчет секции мысль о том, что «глубочайшее различие» между церквами есть не что иное, как различие между экулезиологией, основывающейся на концепции апостольского преемства, и экулезиологией собравшейся церкви (*gathered church*). Однако под влиянием Карла Барта и архиепископа Майкла Рамсея в заключительной формулировке разница определялась как несовпадение «кафолической» и «протестантской» экулезиологии³¹.

В Амстердаме отец Георгий был избран членом центрального комитета ВСЦ, а затем, на его первом заседании, членом исполкома, которым и оставался до 1961 года.

Новый этап в его жизни начинается с переездом в Нью-Йорк, где он получил место преподавателя на кафедре догматического богословия и патристики в Свято-Владимирской духовной семинарии. Возведение его на должность декана позволило ему начать серию преобразований, в том числе по улучшению кадрового состава преподавателей, повышению научного уровня программы и, что было весьма важно, к постепенному переходу преподавания и богослужения на английский язык.

Несмотря на перемену места, продолжаются его тесные контакты с экуменическим движением. Его постоянно приглашают на заседания рабочих комиссий, подкомитетом и исследовательских групп как в ВСЦ, так и в «Вере и устройстве», где он к тому времени занял положение постоянного члена. Как член президиума ВСЦ он принимал участие в заседаниях в Чичестере (1949), Торонто (1950), Ролле (Швейцария, 1951), Лакхнау (Индия, 1952/53) и Чикаго (1954).

Особую роль сыграл Флоровский при обсуждении заявления «Церковь, церкви и Всемирный Совет Церквей: экуклизиологическое значение ВСЦ», представленного генеральным секретариатом ВСЦ на заседании центрального комитета в Торонто в 1950 году. Этот документ утверждал положение об экуклизиологической нейтральности ВСЦ, о том, что Совет не является *Una Sancta*, не может и никогда не должен стать некой «сверх-церковью», в чем его подозревали некоторые православные. Так, на Совещании глав и представителей автокефальных Православных Церквей в Москве в 1948 году утверждалось, что экуменизм подвергся искущению уклонения в социально-политическую деятельность, и также было заявлено: «Целеустремления экуменического движения, выразившиеся в образовании Всемирного Совета Церквей с последующей задачей организации “Экуменической церкви”, в современном нам плане, не соответствуют идеалу христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь»³². В свете такого отношения к ВСЦ, положе-

ние Флоровского, как и других православных богословов, приобретало оттенок двусмысленности. Амстердамская Ассамблея не дала ясного ответа на вопрос об экклезиологической природе ВСЦ, поэтому и появилась настоятельная необходимость развеять все накопившиеся недорумения. Больше всего разногласий вызвала следующая формулировка торонтского документа: «Членство (в ВСЦ) не означает, что каждая церковь должна признавать другие церкви, входящие в Совет, как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова».³³ Некоторые участники обсуждения отмечали, что существует глубочайшее противоречие между принципами «содружества» церквей в ВСЦ, закрепленными в его Основе, и характером (*implications*) отношения некоторых церквей к другим церквам-членам как церквам «ложным, нездоровыем и неполным». Однако, именно в тот момент, когда заявление было почти отвергнуто, Флоровский выступил с речью, которая имела историческое значение для будущего участия в Совете ряда Православных Церквей, в том числе Русской. Указав на факт несогласия среди членов ЦК в понимании членства, он откровенно заявил, что некоторые члены рассматривают другие церкви как «существенно неполные». Признание этой реальности было вопросом принципа и характеризовало присутствие православных в Совете как своего рода миссию³⁴. «Возможно, точка зрения этой традиции слишком остра, и если это так, то, может быть, настало время уйти», — заключил он³⁵. Выступление Флоровского глубоко подействовало на аудиторию, и его позиция была поддержана со стороны протестантов и англикан, что в итоге предопределило принятие «Торонтской декларации». Апофатический характер декларации во многом открыл дорогу другим Православным Церквам к вступлению во Всемирный Совет на Ассамблею в Нью-Дели. Позднее, уже в начале 60-х годов, Флоровскому пришлось отстаивать принципы Торонтской декларации, выступая против тенденции к преувеличению роли ВСЦ, приданию ему таких присущих Церкви свойств, как святость и апостоличность³⁶.

В том же году впринстонском журнале «Theology today» появилась статья Флоровского «Восточно-Право-

славная Церковь и экуменическое движение»³⁷. В ней он развивает свою идею об «эллинизации» христианства, все богословие которого было, не без промысла Божия, раскрыто в терминах эллинистической философии. Свидетельство Восточной Церкви, или ее миссионерская задача в разделенном христианском мире понимается как раскрытие «основы (background) экуменического христианства», которая является общим достоянием Вселенской Церкви³⁸. В приближении к образу мысли Отцов Церкви, в «неопатристическом синтезе» Флоровский видит реальный путь к реинтеграции христианской традиции³⁹.

Однако путь этот не представлялся Флоровскому столь коротким, как думали некоторые энтузиасты ВСЦ. На III Международной конференции «Веры и церковного устройства», состоявшейся в 1952 году в Лунде, отец Георгий предостерег от опасности впасть в упование от первоначальных вдохновляющих результатов экуменического диалога. «Экуменизму в пространстве», говорил он, должен прийти на смену «экуменизм во времени» — то подлинное единство, которое может основываться только на Апостольском предании древней неразделенной Церкви, на исторических достижениях христианской богословской мысли и благочестия⁴⁰. Такая установка богослова имела поистине пророческий характер. Несмотря на то, что большие экуменические собрания порой создавали иллюзию достигнутого единства, все же до единства действительного очень далеко. Различие богословских позиций, трактовавшееся как обогащающее христианство разнообразие, еще в самом начале экуменического диалога доходило до непримиримого противостояния и даже скрытой конфронтации.

В своем выступлении на II Ассамблее ВСЦ под названием «Вызов разъединения», проходившей в августе 1954 года в Эванстоне, отец Георгий заметил: «Главнейшим достижением современного экуменического движения является то, что оно имеет смелость признать наличие весьма существенного разногласия». Этим разногласием нельзя пренебречь как результатом только небогословских и социальных факторов, для их преодоления невозможно ограничиться лишь призывами к единству или терпимос-

ти. «Вся острота трагедии христианства, — развивал он свою мысль, — заключается как раз в том, что в определенных исторических обстоятельствах между людьми возникли разнообразные разногласия — и возникли они, так сказать, именно в силу человеческой верности Христу, искреннего порыва к подлинной вере»⁴¹. Будучи убежденным сторонником бескомпромиссного подхода к диалогу, он при всяком удобном случае стремился свидетельствовать о кафолической полноте Православной Церкви, даже если это вызывало недоумение со стороны его оппонентов. «Вся христианская Вера должна рассматриваться как одно неразделимое целое, — утверждал он вместе с другими православными на этой встрече. — Недостаточно признать лишь некоторые отдельные доктрины, какими бы основополагающими они ни были сами по себе, как, например, то, что Христос есть Бог и Спаситель. Все учения, сформулированные Вселенскими Соборами, равно как и целокупность учения ранней, неразделенной Церкви, должны быть признаны непременно»⁴². Представляя «высокий» или «кафолический» (по его собственному выражению) взгляд на Церковь, он не мог не говорить о «структурных утратах» в процессе христианской дезинтеграции, приведших к положению, при котором православные вынуждены рассматривать многие из существующих деноминаций не как церкви в подлинном смысле этого слова. Эта ситуация, тем не менее, не является тупиком всех усилий по единению церквей, поскольку именно «это самое напряжение придает экуменическому движению подлинную “экуменичность”».⁴³

Особый вклад был сделан Флоровским в обсуждение темы Ассамблеи в Эванстоне: «Христос — надежда мира». Заявление православных участников, подготовленное в основном Флоровским, подвергло сокрушительной критике недооцененную опасность ложных доктрин, дающих ложные надежды. «Эти доктрины, упомянутые в Отчете, особенно коммунистическая, угрожают всему человеческому существованию, угрожают человеческой личности как таковой. Все они обесчеловечивают жизнь». Подлинная основа человеческой надежды в «неспокойном и искашенном» мире может быть обретена «только лишь в

Церкви Божией, Святой, Соборной и Апостольской... ибо Церковь есть “столп и утверждение Истины”⁴⁴.

Позиция православной делегации на Ассамблее произвучала и в связи с работой комиссии Вера и церковное устройство. В заявлении «Наше единство (openess) во Христе и наше церковное разделение» содержалась бескомпромиссная формулировка, в которой подвергался критике «весь подход к проблеме воссоединения»: «Мы считаем, что само возвращение исповеданий к Вере древней единой и неразделимой Церкви семи Вселенских Соборов, а именно — к чистому, неизменному и общему наследию предков всех разделенных христиан, одно способно произвести желанное воссоединение всех разобщенных христиан. Ибо лишь единство и соучастие христиан в общей Вере будет иметь необходимым результатом их соучастие в таинствах и их неразрывное единство в любви, как членов одного и того же Тела единой Церкви Христовой»⁴⁵. Тон этого заявления для многих оказался неприятным, но, несмотря на выраженное смущение, Флоровский считал, что его дух был все же примиряющим, однако в «кафолическом» смысле примирения⁴⁶.

По завершении эванстонской Ассамблеи отец Георгий вновь избирается членом президиума ВСЦ и продолжает трудиться в комиссии «Вера и церковное устройство» в новом качестве вице-президента инициированной им и профессором Аутлером специальной комиссии «Предание и предания». В США он избирается одним из 16 президентов Национального совета церквей Христа, однако не придает этой работе большого значения.

Не по собственной воле закончив свою карьеру в качестве декана Свято-Владимирской семинарии в 1955 году, Флоровский 8 лет преподает историю Восточной Церкви, литургику, патристику и христианскую духовность на богословском факультете Гарвардского университета, а также в отделении славистики и на гуманитарном и естественнонаучном факультетах того же университета. Единственным профессором на богословском факультете был до того лишь Пауль Тиллих. В этот период отец Георгий выступает с докладами не только на официальных экуменических собраниях: для проповеди в местных

приходах его приглашают и католики, и англикане, конгрегационисты и методисты.

С 1955 года он занимал должность профессора святоотеческого богословия в греко-православной семинарии Святого Креста в Бруклине, читал лекции по докторату и философии в различных университетах Северной Америки. Однако, в 1965 году, ему предстояло еще одно тяжелое испытание: увольнение из семинарии. Его коллега профессор Иоанн Романидис считал, что основанием к отстранению Флоровского от преподавания послужило желание архиепископа Иакова угодить руководству Всемирного Совета, которое в то время выдвигало на первый план профессора Никоса Ниссиотиса, специализировавшегося в богословии К. Барта и Э. Бруннера⁴⁷.

В начале 60-х годов он несколько отдаляется от экуменической деятельности. Причиной тому было его разочарование в преобладании на повестке дня ВСЦ социальной тематики движения «Жизнь и деятельность» и постепенное вытеснение из поля зрения Совета вопросов специфически богословских. Ассамблея ВСЦ в Нью-Дели (1961) и, «тем более» Ассамблея в Упсале (1968) «вовсе забыли о Церкви», — делился он своими впечатлениями. «Ассамблея в Упсале... уже вовсе утратила характер собственно религиозного или христианского собрания»⁴⁸. Другой причиной стала непопулярность характерной для Флоровского критически-непримиримой позиции среди православных участников экуменического движения. С Ассамблей 1961 года в Нью-Дели православные стали воздерживаться от практики отдельных заявлений, которая была введена по инициативе Флоровского для привлечения внимания к тем вопросам, по которым выявлялись существенные разногласия между православными и протестантскими членами ВСЦ. Тактика отдельных заявлений, в частности на тему природы Церкви, применялась Флоровским, как основным их составителем, в Эдинбурге в 1937 году, в Лунде (1952), Амстердаме и Эванстоне.

Несмотря на преобладающее влияние нового поколения православных деятелей на сцене Совета, Флоровский продолжает живо интересоваться работой комиссии Вера и церковное устройство. Теперь его внимание фокусиру-

ется на проблеме рецепции Священного Предания в контексте экуменического диалога. В рамках созданных по его инициативе исследовательских групп по патристике и по рассмотрению роли Соборов в истории Церкви, им были подготовлены доклады «Писание и Предание: православная точка зрения» (1963), «Функция Предания в древней Церкви» (1963), «Авторитет древних соборов и предание Отцов: введение» (1967).

В 1964 году, в возрасте 71 года он переезжает с супругой в Принстон и преподает в Университете еще в течение 8 лет в качестве приглашенного профессора на факультетах религии и славяноведения.

Земной путь протоиерея Георгия Флоровского закончился 11 августа 1979 года в Принстоне — городе, где до сих пор бережно сохраняется большая часть его личного архива — наследия, которое еще предстоит изучить будущим поколениям историков и богословов.

Вечная ему память!

Примечания

¹ Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. NY, 1963. P. 351.

² Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation. Edited by I. Bria and D. Heller. Geneva, 1995. P. 93.

³ Блейн Э. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М. 1995. С. 19.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.30.

⁶ Путь, № 7, 1927. С. 65.

⁷ Блейн Э. С. 55.

⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 492.

⁹ Там же.

¹⁰ Ортодоксия и человечность. Путь, № 53, 1937. С. 55.

¹¹ Williams Georges H., Florovsky Georges V. His American Career (1948-1965). In: The Greek Orthodox Theological Review. Vol. XI. No 1. Summer, 1965. P. 28.

¹² Флоровский Г. Томление духа. В: Путь, № 20, 1930. С. 104.

¹³ Там же. С. 105.

¹⁴ Путь, № 19, 1929. С. 22.

¹⁵ My personal participation in the ecumenical movement. The Collected works of Georges Florovsky. Vol. XIV. Vaduz, 1989. P.169.

¹⁶ Блейн Э. С.59.

¹⁷ Такая позиция была необычна и для самого Булгакова, который определенно выступал против интеркоммуниона: «Невозможно общение в молитве без общения в вере, и в этом смысле самочинный “intercommunion” всякого рода есть либо легкомысление и дилетантизм, либо самообман, а то и просто обман: человеку не дано одновременно идти двумя путями, есть только один, и даже самая потребность другого уже свидетельствует о начавшемся шатании» — Очерки учения о Церкви. Путь, № 4, 1926. С. 5.

¹⁸ Всемирные конференции «Вера и церковное устройство» (осн. в 1910 г.) и «Жизнь и деятельность» (осн. в 1920 г.), наряду со Всемирным миссионерским советом (1910), являлись наиболее организованными проявлениями раннего экуменического движения до создания Всемирного Совета Церквей, который был образован в результате их слияния в 1948 г. Всемирный миссионерский совет влился в ВСЦ в 1961 г.

¹⁹ Hooft Visser't. Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC. St. Vladimir's theological quarterly. Vol. 23. No 3/4, 1979. P. 135.

²⁰ Блейн Э. С. 69.

²¹ ЖМП, № 12, 1983. С. 66; A History of the Ecumenical Movement, 1517-1968. Part I. Geneva, 1993. P. 704.

²² Пути. С. 514.

²³ Ecumenical Pilgrims. P. 95.

²⁴ A History of the Ecumenical Movement. P. 705.

²⁵ Церковный вестник Русского Западно-Европейского Православного Экзархата, 1947, № 5.

²⁶ Это была глава в томе, подготовленном для дискуссионной секции и обсуждавшаяся на Ассамблее.

²⁷ Cahiers théologiques de l'actualité protestante. La Sainte Eglise Universelle. Confrontation oecuménique. Hors série 4, Delachaux et Niestlé S. A. Neuchâtel-Paris, 1948. P. 9-57.

²⁸ Среди православных делегатов следует упомянуть также проф. Аливизатоса и С. Цанкова.

²⁹ Determinations and distinctions. Ecumenical Aims and Doubts, Sobornost, No 4 (Series 3), Winter, 126-132.

³⁰ Williams G. P. 44.

³¹ Hooft Visser't. P. 136.

³² Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949. Т. 2. С. 434-436.

³³ Toronto Statement, IV, 4; Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1988. М., 1999. С. 221.

³⁴ Такова была позиция Флоровского на Ассамблее в Амстердаме. См. *Williams G.* P. 44.

³⁵ *Hooft Visser't.* P. 137.

³⁶ Попытки пересмотра Декларации имели место вплоть до 1961 г., когда было признано, что она наилучшим образом выражает ...понимание природы Совета», однако, с поправкой на необходимость ее углубленного прояснения. На IV Международной конференции Веры и устройства в Монреале (1963), на заседаниях Президиума ВСЦ в Женеве (1966) и Гераклионе (1967) снова проявились тенденции к приданию ВСЦ экуклесиологического статуса, которые, не без влияния Флоровского, не были поддержаны.

³⁷ *Theology Today.* Vol. VII. No 1, 1950. Princeton, NY. P. 68-79.

³⁸ Op. cit. P.72.

³⁹ Op. cit. P. 78.

⁴⁰ *Williams G.* P. 49.

⁴¹ Cp.: *Hooft Visser't.* P. 138.

⁴² *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements, 1902-1975.* Geneva, 1978. P. 94.

⁴³ *The Challenge of Disunity.* St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 3, № 1-2, fall 1954 — winter 1955. P. 31-36.

⁴⁴ *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements, 1902-1975.* Geneva, 1978. P. 93.

⁴⁵ Op. cit. P. 94.

⁴⁶ *The Collected Works of G. Florovsky.* Vol. XIV, 1989, Vaduz. P. 200.

⁴⁷ Orthodox-heterodox dialogues and the World Council of Churches. Lecture at St. Vladimir's Seminary 23 May 1980. P. 6 of Introduction (<http://www.romanity.org>).

⁴⁸ Блейн Э. С 122.

IX КОНФЕРЕНЦИЯ В БОЗЕ, ИТАЛИЯ

«ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 годов»

Энцо БЬЯНКИ

ЗНАЧЕНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 ГОДОВ*

Возлюбленные митрополиты и епископы, отцы и ино-
ки, дорогие профессора, братья и сестры!

Снова рад обратиться к вам с моим приветствием и приветствием нашей общины. Ваше присутствие здесь, в Бозе, в стенах нашей обители, наполняет наше сердце радостью. В этой встрече христиан, прибывших из разных Церквей, мы не можем не распознать благословение Господа, благословение, что нисходит на братьев, живущих вкупе, как святое помазание, благоухающий елей, что есть печать общения.

Возможность братского диалога в мире, общения, изучения и обмена опытом должна быть воспринята как дар Господа; благоприятное время, чтобы искать и различать Его волю в нас и в жизни наших Церквей с тем, чтобы как можно быстрее нашлись бы пути к видимому единству. И таким образом христиане заново нашли бы в самих себе полноту радости Господней.

Тема конференции этого года — «Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 годов», имеет особую актуальность для размышлений. Главным образом о том, что призваны делать сегодня наши Церкви.

В прошлом году мы остановились на преподобных отцах Оптиной пустыни, одном из самых высоких явлений

* Слово на открытии конференции приора Бозе. Пер. с итал. свящ. Сергея Борского.

русской святости, где монашество жило в ясно понимании своего служения — слушая, прежде всего, Слово Божие, но также слушая и духовный мир своего ближнего, его потаенные страсти, невысказываемые страдания. Святые старцы умели их выявлять, прояснить и исцелить во свете евангельского учения.

Но такое служение было также и пророческой миссией, отзывом Слова Божия для людей и Церкви в конкретной ситуации в России XIX начала XX века. Оно сеяло евангельские семена, что возрастая, давали видимые церковные плоды. Думаю, что не представлялось бы возможным полностью охватить значение Собора, если он был бы вырван из этой почвы духовного возрождения, которое ему предшествовало и его сопровождало, если бы Собор интересовался только реформаторскими аспектами административной структуры Церкви. Но Поместный Собор 1917–1918 годов был, главным образом, событием духовным. Наверное, мы сегодня сумеем понять его пророческое значение с более четким суждением, чем его современники.

Собор — это благоприятное время, это *καιρός*, в котором вся Церковь под водительством пастырей истинно понимает в Духе Святом Слово Божие, обращающееся к ней в определенное время и определенном месте. Действительно, Слово Божие не должно быть повторяemo с лёгкой рукой, но должно приобрести динамичность и актуальность в истории Церкви, которая занимает свое надлежащее место в истории человечества.

Поместный Собор находится на переломе истории Русской Православной Церкви.

Падение самодержавия и восстановление патриаршества окончательно завершают синодальный период и открывают будущее, полное неопределенности, и где уже видится угроза драматических преследований.

Собор 1917–1918 годов совершает действие, с которым Русская Церковь снова завоевывает свою свободу. Но, думаю, было бы ограничением видеть здесь только свободу от прежних притязаний бюрократического аппарата государства. В сущности, то происходит по причине Февральской революции, события, не связанного с церков-

Значение Поместного Собора

ной жизнью, и то — не в полной мере. Нет, Русская Православная Церковь вновь обретает свою свободу, когда делает свой выбор — понимать трагические события истории, в которые она была вовлечена, не под знаком «случайности», но во свете Евангелия.

История — это не пустой сценарий Откровения, но она сама и есть откровение и, следовательно, составной элемент спасения — место, где вера и Церковь участвуют в жизни людей, место, где необходимо распознать действие Бога.

Тем не менее, история мира — непрозрачна, ибо является также и историей греха, самостоятельности по отношению к Богу, враждебности к верующим. Разрыв между Евангелием и историей — это пространство, в котором упражняется герменевтика верующих, пространство свободы человеческой деятельности. Именно в этом пространстве христианской свободы Русская Православная Церковь сумела пережить событие Собора.

В соборных прениях о восстановлении Патриаршества Сергей Булгаков подчеркнул эпохальное значение реставрации: «Теперь мы стоим на повороте, перед неведомым будущим и страшным настоящим. И вот в жизни Церкви ранее, чем в жизни государства, началась работа положительного строительства, и восстановлением Патриаршества полагается одна из его основ»¹. Но такое восстановление — это не археологическая реставрация, но творческая деятельность, результат тяжелой и трудной работы чтения знаков времени во свете Слова Божия в то время и в том месте. Это исход творческой практики свободы детей Божиих.

Драматическая ситуация истории, где Русская Церковь оказывается в условиях преследуемого меньшинства, подобно малому стаду среди волков², становится для отцов Собора удобным случаем создать видение Патриархата без всякого триумфализма, как смиренную миссию единства и примирения. В Патриархе Поместная Церковь узнается в качестве органической части Вселенской Церкви.

На фоне проблем, которые затрагивали непосредственно Русскую Церковь, Собор поднял и другой вопрос, как

ясно выявил философ и богослов Сергей Булгаков: «Важне всего... стоит вопрос об основной болезни всего христианского мира, о разделении между Востоком и Западом, которое не может не вызывать непрестанной боли в христианском сердце. В европейской, а вместе русской трагедии, развертывающейся перед нашими глазами, не осуществляется ли ныне то зло, которое было посеяно тысячу лет назад, в те недобрые дни, когда назревала последняя распра константинопольского и римского престолов? И если Провидению было угодно, чтобы настал, наконец, исторический час, когда ощутится близость чуда — нового мира по всей Вселенской Церкви, то мы должны быть готовы, чресла наши препоясаны и светильники горящи»³.

Этот взгляд на историю человечества в евангельском свете и было тем, что полвека спустя после Московского Собора вдохновило отцов II Ватиканского Собора.

В дни нашей конференции, через поиск возможности научиться друг у друга, нам дается драгоценный момент изучить как можно лучше длинный процесс разработки и открытия Поместного Собора и снова подумать, следуя соборным деяниям и решениям, над темами актуальными и жизненными для наших Церквей: о литургии, миссионерстве, монашеской жизни, о поисках также тех канонических способов, которыми можно бы было осуществить в церковной жизни принцип соборности и любви Христовой (как это творчески показал Собор 1917–1918 годов).

Поместный Собор Русской Православной Церкви был способен, пусть и не в завершенном виде, распознавать знаки времени, т.е. читать и принимать в данный момент, в конкретном виде, Слово Божие, доверенное Церкви. Вся Церковь — апостолы, пророки, учителя, вся община верующих, на которых почивает Дух Святой, симфонически участвовала в этом действии, каждый со своей благодатью; указывая смиренно, но решительно, путь соединения между Словом Божиим и настоящей историей.

И здесь необходимо повторить, что истинное толкование Слова, истинная актуальность апостольского Предания

и есть жизнь святых. Святость Патриарха Тихона и многих других членов Собора, мучеников Христовых в 20-е и 30-е годы, — это более драгоценный плод соборного периода Русской Православной Церкви: соль, что не теряет силу, знак надежды, что освящает путь наших Церквей к полному общению.

Примечания

¹ Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. III. Прил. 1, № 31. Пг., 1918.

² См.: Лк. 10:3 и 12:32.

³ Священный Собор. Указ. соч.

A. N. КАШЕВАРОВ

**РАЗРАБОТКА НА СОБОРЕ
ОФИЦИАЛЬНОЙ ПОЗИЦИИ ЦЕРКВИ
В ОТНОШЕНИИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ
И ЕЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ**

Важнейшая проблема, которую предстояло решить Поместному Собору, заключалась в церковно-государственных отношениях, превращавших Церковь в дореволюционной России по существу в часть государственно-бюрократической системы — «ведомство православного исповедания». Этот вопрос так или иначе обсуждался на всех трех сессиях Собора, вплоть до 20 сентября 1918 года, когда заседания пришлось вынужденно прекратить. Церковь предприняла заметные усилия, чтобы, перестав быть «православным ведомством», определить свои требования и позицию в создании новых церковно-государственных взаимоотношений.

С докладом на тему о правовом положении Церкви в государстве 15 ноября 1917 года перед Собором выступил профессор С. Н. Булгаков. Указав на «второстепенное значение для Церкви вопроса о политических формах государственной жизни», он вместе с тем подчеркнул «недопустимость возврата к тому, чтобы Церковь была огосударствлена». Основываясь на догматическом положении о богооплощении Иисуса Христа, докладчик выделил главный принцип отношения Православной Церкви к государству: «Церковь должна вносить в стихию государственности свет, благодать, как и повсюду, и во все стороны человеческой жизни». Задача Церкви, — остава-

ясь в гуще национальной жизни, пропитывать государство духом христианства. Со своей стороны, гражданская, как и всякая другая власть, должны воспринимать себя как христианское служение, иначе «государственность превратится в царство зверя». Из этих положений следовали выводы: во-первых, государство обязано быть внимательным к нуждам Церкви; во-вторых, «должно быть осуждено, отвергнуто и признано абсурдным то, — говорил С. Н. Булгаков, — что называется отделением Церкви от государства, предоставление государству исключительно мирского господства и уход Церкви куда-то в пространство, вне истории и вне жизни... В смысле внутреннем и религиозном нельзя допустить отделения Церкви от государства: Церковь не может отказаться быть светом миру, не изменив себе»¹.

По докладу С. Н. Булгакова Собор принял главное общее положение, «в силу коего Православная Церковь в России должна быть в союзе с государством, но под условием своего свободного внутреннего самоопределения»². В соответствии с этим было разработано, подробно обсуждено и затем принято 2 декабря 1917 года определение «О правовом положении Православной Российской Церкви».

Характерно, что «Всероссийский съезд духовенства и мирян», состоявшийся в июне 1917 года в Москве и по своему составу и структуре отличавшийся от будущего Собора лишь отсутствием полного представительства епископата (по количеству своих членов съезд превышал состав Собора более чем вдвое — 1268 и соответственно 564), отверг идею отделения Церкви от государства и постановил, чтобы «Православная Церковь осталась на положении “первенствующей”, чтобы Церковь получала от государства правовую и материальную поддержку, чтобы Закон Божий был обязателен в школах и чтобы в руках Православной Церкви оставались руководимые ею народные школы»³.

Положение об отделении, а не отделении Церкви от государства легло в основу соборного определения об отношениях между Церковью и государством, исполнение большинства статей которого в условиях советской действительности было нереальным. Почему же соборное

большинство, зная об атеистической природе новой власти, высказалось свое пожелание о союзе Церкви с государством, которое должно материально поддерживать Церковь и предоставить ей свободу действий, позволив, в частности, идеально и нравственно воспитывать население в духе, противном устремлениям этой новой власти?

Во-первых, широкие слои населения, включая духовенство, еще не осознали бесповоротности происходивших событий, у них было представление о новой власти как о чем-то временном, преходящем. Выступая при обсуждении доклада С. Н. Булгакова, профессор Н. Д. Кузнецов выразил это настроение большинства членов Собора следующим образом: «Россия находится в состоянии полной анархии, и все еще только кричат о необходимости создания твердой государственной власти, и пока совершенно неизвестно, в какие формы выльется будущий государственный строй»⁴.

Во-вторых, Собор возлагал большие надежды на Учредительное собрание. По мнению руководящих церковных кругов, оно должно было принять такую форму правления, при которой Церковь займет положение, соответствующее соборному определению «О правовом положении Православной Российской Церкви». Это определение, по словам члена Собора профессора В. И. Мишенко, «не более как законопроект, подготовленный к предстоящему Учредительному собранию»⁵. Обосновывая в своем докладе целесообразность связи между государством и Церковью, С. Н. Булгаков говорил: «Мы твердо должны сказать Учредительному собранию (курсив наш. — А. К.), что Русское Государство исторически обязано Церкви своими устоями и крепостью, поэтому и сейчас не должно порывать связи с нею...»⁶ О значении, которое придавало церковное руководство предстоящему Учредительному собранию, свидетельствует и то, что в октябре 1917 года Собор принял специальное послание «ввиду приближающихся выборов в Учредительное собрание». Призывая «благословение Божие на сей государственный труд», Собор особо предупреждал о том, что «непримиримостью партий и сословным раздором не создается мощь государства, не врачаются раны от тяжкой войны и всегубительного раздора»⁷.

Разработка позиции Церкви к советской власти

Следует особо подчеркнуть, что Поместный Собор, начавший свою работу в условиях резкого обострения внутриполитической ситуации в стране, в своих откликах на злобу дня проявил нравственные принципиальность и мужество при соблюдении беспартийности и политического нейтралитета. Церковь своевременно увидала угрозу грядущей гражданской войны. Предостережения противоборствующим политическим силам от действий, способных развязать кровавую междуусобицу, сдержанятся во всех четырех посланиях, с которыми Собор обращался к верующим с первых дней своей работы и до Октябрьского переворота 1917 года. Чтобы не допустить гражданскую войну, Собор призывал прекратить губительное для народа и государства противостояние политических сил. Учитывая чрезвычайные условия, которые налагали особую ответственность на каждого члена Церкви, 15 (2) августа 1918 года Собор вынес определение об упразднении общеобязательной церковной политики и представлении на волю каждого члена Церкви решения вопроса о том, заниматься или нет этой церковной политикой, «но с обязательством, чтобы никто не занимался политикой от имени Церкви, а только от своего имени, и не переносил ответственности на Церковь за свою или чужую политическую деятельность и чтобы не стремился вредить Церкви своей политической деятельностью». Собор также признал недействительным лишение сана священнослужителей по политическим мотивам⁸.

Эти решения Собора закладывали основу для позиции аполитичности и нейтральности, а также гражданской лояльности Русской Православной Церкви по отношению к советской власти, которую впоследствии заняли находившиеся в Москве органы высшей церковной власти — Патриарх, Синод и Высший Церковный Совет — в период Гражданской войны.

С приходом к власти воинственно-антирелигиозной партии важнейшей задачей Собора стало определение позиции высшего церковного руководства по отношению к советской власти и ее мероприятиям в религиозной области. Решения по этому вопросу, вырабатываемые и принимаемые в чрезвычайно сложных и полных драма-

тизма условиях революционных потрясений и разгоравшейся кровавой междоусобицы, имели принципиальное значение для будущего всей Русской Православной Церкви.

Первые контакты церковного руководства с представителями советской власти имели место в ходе событий октября-ноября 1917 года в Москве. Известно, что здесь большевикам не удалось взять власть так легко, как в Петрограде. Пытаясь остановить кровавую междоусобицу и обеспокоенный судьбой кремлевских святынь, Поместный Собор 2 ноября направил делегацию во главе с митрополитом Тифлисским Платоном (Рождественским) к руководителям воюющих сторон с призывом прекратить кровопролитие и проявить милосердие к побежденным, кем бы они не оказались. В обращении Собор также просил «не подвергать Кремль артиллерийскому обстрелу»⁹. Несмотря на это обращение, установление советской власти в Москве было достигнуто ценой значительных повреждений национальных святынь. Тяжелые снаряды попали во все кремлевские соборы.

11 ноября Собор обратился к победителям с просьбой не мстить, не проливать братскую кровь и призвал народ к покаянию за грех братоубийства. В тот же день Собор определил отпевать погибших обеих сражающихся сторон и поручил митрополиту Платону «через сношение с подлежащими организациями выяснить: было ли совершено отпевание над прахом убитых в дни междоусобной брани воинов и рабочих», которые были погребены 10 ноября на Красной площади¹⁰.

В ответ на обращение митрополита Платона к новой власти с просьбой разъяснить ее позицию «относительно погребения на Красной площади жертв междоусобного столкновения», Военно-революционный комитет принял 16 ноября за №4662 следующее постановление:

Президиум Совета рабочих и солдатских депутатов считает совершение тех или иных религиозных обрядов делом совести как определенных членов, так и целой религиозной общины и не считает возможным в какой бы то ни было мере вмешиваться в совершение религиозных обрядов над братской могилой захороненных

Разработка позиции Церкви к советской власти

гражданскими похоронами павших за дело революции. Президиум Совета рабочих и солдатских депутатов... вместе с тем обращается к духовенству своевременно дать знать о времени совершения религиозного обряда на братской могиле¹¹.

Здесь почти полностью приведен документ, поскольку он является фактически первой официальной реакцией новой власти на запрос Православной Церкви.

Резко осудив новую власть за ее действия в Москве — обстрел Кремля, захоронение на Красной площади погибших в ходе событий 27 октября — 2 ноября красногвардейцев и солдат, Поместный Собор вместе с тем выразил свое принципиальное отношение к ней. «Для тех, кто видит единственное основание своей власти в насилии одного сословия над всем народом, не существует Родины и ее святыни. Они становятся изменниками Родины, которые чинят неслыханное предательство России... К нашему несчастью, — указывалось в соборном послании от 11 ноября 1917 года, — не народилось еще власти воистину народной, достойной получить благословение Церкви Православной»¹². В постановлении Собора от 17 ноября «по поводу текущих событий» — начавшихся сепаратных переговоров советского правительства с Германией — подчеркивалось, что «лица, вступившие от лица Российской государства в международные сношения, не являются свободно избранными представителями населения и выражителями мысли и воли нации, почему и не могут быть признаны правомочными в деле ведения мирных переговоров»¹³. Отмечая незаконный и преходящий характер установившейся власти, Собор неоднократно характеризовал ее как «группу лиц, силой оружия захвативших власть в Петрограде, Москве и некоторых других городах...»¹⁴.

Вплоть до конца 1917 года церковное руководство считало, что советская власть неустойчивая и слабая, поэтому, боясь гнева верующего народа, она не предпримет решительных действий, направленных на ущемление интересов Церкви. Так, несмотря на объявленный новой властью Декрет о земле, включавший в себя пункт о национализации церковно-монастырских земель, Собор 14 ноября спокойно обсуждал вопрос о переделе причтовых

земель и даже установил нормы пользования церковной землей. Соборное большинство рассматривало Декрет о земле как лишенную реальных оснований декларацию и исходило из того, что советская власть не рискнет претворить его в жизнь до решения Учредительного собрания. Такой же подход был проявлен и в оценке решений, принятых советской властью в декабре 1917 года. 11 декабря вышло постановление Народного комиссариата просвещения о передаче всех учебных заведений духовного ведомства в ведение Наркомпроса. 17 и 18 декабря 1917 года были изданы декреты о гражданском браке и гражданской метрикации, согласно которым ведение записей браков, рождений и актов смерти изымалось из ведения Церкви, а церковный брак рассматривался как «частное дело брачующихся».

Отмеченные выше первые декреты советской власти в области государственно-церковных отношений никак не соответствовали основным статьям определения Поместного Собора «О правовом положении Православной Российской Церкви», принятого 2 декабря 1917 года и, в частности, статье 6-й, предусматривающей выработку и принятие государственных законов, касающихся Православной Церкви, «не иначе, как по соглашению с церковной властью».

С 1918 года новая власть начала решительно осуществлять некоторые принимавшиеся ею постановления, поставившие служение Церкви в жесткие условия разнообразных запретов и ограничений. Оформление и выражение официальной позиции высшего церковного руководства в отношении советской власти в значительной степени ускорили январские события 1918 года в Петрограде.

Первым реальным шагом в осуществлении новой церковной политики явилась реквизиция Народным комиссариатом просвещения синодальной типографии в Петрограде. С сообщением о том, как советская власть подготовила и провела эту акцию, являвшуюся частью общего плана новой власти по изъятию имущества Синода в столице и вызвавшую бурную ответную реакцию среди верующих, на заседании Собора 22 января 1918 года

выступил редактор «Церковных Ведомостей» протоиерей П. Н. Лахостский¹⁵.

Следующей антицерковной акцией явилась попытка захватить крупнейший духовно-исторический центр русского православия — Александро-Невскую Лавру. Настоятель Александро-Невской Лавры епископ Прокопий (Титов) направил Собору донесение об этих событиях в его обители. Оно было заслушано на первом же после рождественских каникул соборном заседании. По свидетельству Владыки Прокопия, «настроение народных масс было таково, что больших усилий стоило удержать их от сопротивления вооруженным насильникам»¹⁶. Трагические события в Лавре явились первым открытым ненасильственным противостоянием верующих антицерковной политике советской власти. «То, что сообщили нам о Лавре, — говорил при обсуждении этого донесения член Собора князь Е. Н. Трубецкой, — не частное враждебное Церкви выступление, а проведение плана уничтожения самой возможности существования Церкви. Сейчас речь идет об упразднении одной обители, это только пробный шаг... Тут открытая война с Церковью, начатая не нами». Оценив события в Петрограде как «первое столкновение со слугами сатаны», протоиерей Н. В. Цветков предложил Собору «послать туда посольство с выражением глубокого соболезнования...»¹⁷

События 13–21 января 1918 года в Петрограде (недавшаяся попытка матросов и красногвардейцев по приказу комиссара признания А. М. Коллонтай захватить помещения Александро-Невской Лавры, в ходе которой был убит протоиерей Петр Скипетров, а также грандиозный крестный ход как «всенародное моление» за гонимую Церковь) были внимательно проанализированы и учтены Собором при выработке официальной позиции Церкви в связи с религиозной политикой советской власти. 24 января Собор, учитывая просьбу специально прибывшей накануне петроградской делегации, уполномоченной собранием духовенства и представителей приходов епархии проинформировать высшую церковную власть о январских гонениях на столичную Церковь, вынес постановление «о возвращении Александро-Невской Лавры Петроградскому мит-

рополиту с присвоением ему звания священноархимандрита оной»¹⁸. Следует отметить, что восстановление Владыки Вениамина в звании и правах настоятеля Лавры в тех обстоятельствах, когда власти делали попытки высечь его из монастыря, имело и явный политический аспект, подчеркивая неприятие высшим церковным руководством постановления советского правительства о дальнейшей судьбе Александро-Невской обители. После окончания официального заседания Собора 24 января перед его членами с сообщением о петроградских событиях, «особенно о попытке захватить Лавру и о величественном крестном ходе» выступил глава делегацииprotoиерей Ф. Н. Орнатский¹⁹.

19 января, в самый разгар гонений на петроградскую Церковь, патриарх Тихон выпустил свое известное послание, отлучавшее от Церкви всех, кто терроризировал население. Несмотря на то, что большевики в послании не названы, суровому осуждению патриарха были впервые подвергнуты главным образом конкретные шаги церковной политики советской власти. Важно отметить, что многие участники Собора восприняли послание 19 января как «анафему большевикам, изреченную патриархом Тихоном». Выступая на заседании Собора 22 января, protoиерей Н. В. Цветков предложил именно так рассматривать, «кого же анафемствует Святейший Патриарх». Второе его предложение заключалось в том, чтобы «самый большевизм назвать сатанизмом или антихристианством». Выступление Н. В. Цветкова было горячо поддержано священником В. И. Востоковым²⁰.

Патриаршее послание от 19 января официально провозглашало начало противостояния Церкви политике советской власти в религиозной области. Однако это противостояние было защитной реакцией на наступление государства и насилия над Церковью. Верующих послание призывало встать на защиту Церкви, но не с помощью оружия, а через покаяние и упование на «силу своего святого воодушевления». Таким образом, указанное послание никак не может рассматриваться доказательством априорной враждебности Православной Церкви к новому государству.

Во время рождественских каникул, длившихся с 10 декабря 1917 года по 20 января 1918 года и временно прервавших заседания Собора, работала его комиссия, «которая обдумывала способы ответа на акты современного правительства, в частности, относительно Александро-Невской Лавры». «Мы, — говорил член этой комиссии князь Е. Н. Трубецкой, — ждали только официального донесения и имен, которые теперь названы (имеются в виду инициаторы насильственных действий в отношении Церкви, например, А. М. Коллонтай. — *A. K.*), чтобы представить на рассмотрение Собора проект отлучения от Церкви виновных». Следовательно, патриаршее возвзвание предвосхитило разработанное комиссией предложение Собору перейти от «увещаний», которые «слишком слабые», к «воздействию мечом духовным»— «анафематствованию лиц, совершающих явно враждебные Церкви действия, и всех их пособников»²¹.

Патриаршее послание «по поводу переживаемых событий» было оглашено и обсуждалось 20 января на частном совещании Собора, возобновившего свою работу после каникул²². Одобряя послание Патриарха, некоторые из выступавших отмечали недостаточность в наступившее время публичных осуждений антицерковных действий большевиков и «насильников вообще». Протоиерей города Богодухова Харьковской епархии М. Станиславский отмечал: «Но мы знаем послания, которые раньше посыпали. Их солдаты рвали. Послание... теперь едва ли достигнет вполне цели... Теперь нужно придумать необходимые мероприятия. Нужно устроить всенародные моления с крестными ходами и при этом сказать народу, каким бедам подвергается Церковь от врагов Православия». Перейти к «решительным действиям» ненасильственного характера призывал духовенство делегат от Воронежской епархии Д. И. Боголюбов²³.

Обсуждение возвзвания с анафематствованием было продолжено на заседании Собора 22 января, посвященного в значительной степени конкретизации «общей формулы патриаршего послания». Так, профессор И. И. Громогласов, озабоченный тем, «чтобы отлучение было реальным, действительным отчуждением, отделением тех, кто всей

душой предан Церкви, от ее врагов и гонителей», предлагал «принять меру к тому, чтобы на местах надлежащим образом было выяснено, в чем именно должно выражаться отлучение и как оно должно быть проведено в жизнь»²⁴. Обсуждение Собором послания завершилось принятием 22 января постановления с одобрением патриаршего воззвания и призывом к Церкви «объединиться ныне вокруг Патриарха, дабы не дать на поругание веры нашей»²⁵.

Оценивая первые декреты советской власти, которые обрывали любые связи Церкви и государства и не предусматривали создание новых, поскольку считалось, что при социализме религии быть не должно, Собор вместе с тем стремился определить степень поддержки их, включая открытые и массовые преследования Православной Церкви населением. В адрес высшей церковной власти поступали сообщения о многочисленных убийствах и надругательствах над священнослужителями, грабежах церковного и монастырского имущества. Со своей стороны, участники Собора неоднократно отмечали, что антиклерикальные и богооборческие настроения получали все большее распространение у населения, особенно в солдатской среде²⁶.

Проанализировав антицерковные настроения и действия части населения в конце 1917 — начале 1918 года, Собор сделал вывод о многообразии их причин и проявлений — от бессмысленной жестокости и хулиганства, желания завладеть церковным имуществом и землей до сознательного оскорблении и надругательства над верой и ее служителями.

На заседаниях Собора неоднократно подчеркивалось, что насилия над священнослужителями, братоубийства, разбои и взаимная ненависть начались «не со вчерашнего дня, не со времени прихода большевиков»²⁷. С приходом к власти большевистской партии, занявшей по отношению к Православной Церкви непримиримую позицию, антиклерикальные, богооборческие настроения среди определенной части населения получили официальную поддержку со стороны государственных органов. Новая власть всячески подогревала и умело использовала указанные настроения в своей борьбе с Церковью.

Наиболее отрицательную реакцию духовенства и верующих вызвал Декрет от 23 января 1918 года об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Сразу же после его опубликования в советской печати Собор образовал «комиссию по проекту постановления о декрете народных комиссаров об отделении Церкви от государства» в следующем составе: протоиерей А. П. Рождественский (председатель), П. Н. Лахостский и П. А. Миртов, князь Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. Я. Руднев, А. А. Салов, С. Г. Рункевич, Н. Д. Кузнецов. Комиссия отредактировала и «единогласно одобрила для внесения на пленарное заседание Священного Собора» составленный князем Е. Н. Трубецким проект соборного постановления²⁸. Уже 25 января Поместный Собор принял это постановление, в котором декрету была дана следующая оценка:

1. Изданный Советом народных комиссаров декрет об отделении Церкви от государства представляет собой, под видом закона о совести, злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого против нее гонения.
2. Всякое участие как в издании сего враждебного Церкви узаконения, так и в попытках провести его в жизнь несовместимо с принадлежностью к Православной Церкви и навлекает на виновных кары вплоть до отлучения от Церкви...²⁹

27 января упомянутая выше комиссия под председательством протоиерея А. П. Рождественского приступила к составлению проекта «Инструкции духовенству по исполнению Соборного постановления о Декрете народных комиссаров касательно Православной Церкви»³⁰. Тогда же были выработаны — с учетом накопленного, главным образом, в Петроградской епархии опыта противостояния гонениям — формы протesta против этого декрета. Так, член Собора Н. Н. Медведков предложил «устраивать внушительные манифестации, называемые на церковном языке крестными ходами». С этой целью необходимо, чтобы «епископатом был выработан проект устройства повсеместных крестных ходов в городах губернских и уездных и густонаселенных местностях. В сельских приходах это

неосуществимо. Приурочивать крестные ходы нужно к праздничным дням и устраивать их по образцу Петроградского... Нужно, чтобы в них принимали участие и рабочие заводов и фабрик»³¹.

В принятом на заседании Собора 22 января определении «О мерах против захватов насилиниками церквей, церковных и монастырских имуществ» предусматривалось, в частности, «немедленно организовать православные братства при приходских храмах и монастырях из окрестных жителей, преданных Святой Церкви, для охраны церковного и монастырского имущества», а также «вменить в обязанность приходскому и монастырскому духовенству в проповедях с амвона призывать народ к покаянию и молитве, выясняя смысл текущих событий с христианской точки зрения»³². Собор принял также воззвание «к православным христианам», в котором призвал народ не только не следовать Декрету от 23 января 1918 года, но и объединяться «около своих храмов и пастырей», составлять «союзы для защиты заветных святынь»³³.

Таким образом, высшее церковное руководство призвало священнослужителей и мирян по существу к бойкоту декрета об отделении Церкви от государства с применением трех форм протеста: публичного осуждения действий властей, направленных на подрыв основ церковного устройства, крестных ходов и организации особых братств и обществ защиты против насилия и разворачивавшихся гонений.

Среди церковных документов, поступивших в первые месяцы 1918 года в адрес Собора и Патриарха, важное место занимают протоколы и постановления приходских и епархиальных собраний с выражением отрицательного отношения православных верующих к Декрету от 23 января 1918 года. Эти собрания отмечали ограничения в его статьях «свободного, открытого и повсеместного исповедания веры» и «нарушения тех канонических и имущественных прав, коими Церковь Православная до сего времени обладала». Наибольшую обеспокоенность пастырско-мирянские и приходские собрания выражали в связи с положениями статей 9-й (недопущение преподавания религиозных вероучений во всех государственных, обществен-

ных, а также частных учебных заведениях), 12-й (лишение религиозных обществ прав владеть собственностью и прав юридического лица) и 13-й (объявление всех имуществ религиозных обществ народным достоянием) декрета. По мнению верующих, осуществление указанных статей декрета сделает невозможной нормальную жизнь приходов, монастырей и духовных школ. Петроградский епархиальный съезд духовенства и мирян, состоявшийся 11–15 марта (26 февраля—2 марта) 1918 года, принял следующее принципиальное решение: «Собрание признало излишним выносить какие-либо резолюции и суждения по вопросу об отношении к декрету об отделении Церкви от государства после того, как по этому вопросу сказано авторитетное слово высшим органом церковной власти, Всероссийским Церковным Собором...»³⁴

Изучение документов приходских и епархиальных соборов позволяет заключить, что оценка, данная Собором Декрету от 23 января 1918 года, в целом разделялась не только духовенством, но и широкими слоями мирян. Это важное обстоятельство высшая церковная власть учитывала в ходе дальнейшей выработки своей позиции в отношении религиозной политики советского государства.

Полученные Собором сообщения с мест свидетельствовали также и о том, что антирелигиозные акции способствовали укреплению морального авторитета Церкви среди населения, заметно снизившегося за годы Первой мировой войны. Религиозный подъем, охвативший значительную часть населения, участие верующих в ненасильственных формах протеста против политики новой власти в отношении религии и Церкви — например, в крестных ходах в Москве и Петрограде участвовали сотни тысяч людей, — все это вселяло в церковные круги надежду, что, как писали «Церковные Ведомости», «декрет об отделении Церкви от государства оказался мерой беспочвенной и явно неосуществимой в условиях русской действительности»³⁵. Духовенство и определенная часть мирян надеялись на то, что бойкот правительственный декретов и постановлений в отношении религии и Церкви приведет к их отмене. Так, собрание представителей

приходов Москвы, состоявшееся 25 (12) февраля 1918 года в Соборной палате епархиального дома под председательством А. Д. Самарина, «решило перейти к преподаванию Закона Божия в церквях и домах лишь тогда, когда законоучители будут из школы изгнаны штыками» и «выразило надежду, что отмена преподавания Закона Божия не последует»³⁶. В городе Кимрах родительские комитеты при женской и мужских гимназиях и других училищ постановили «в случае насилия со стороны большевистской власти (имеется в виду удаление из школ преподавателей Закона Божия. — A. K.) немедленно взять всех учащихся из учебных заведений»³⁷.

Таким образом, события первых же недель после обнародования послания Патриарха от 19 января и Соборного постановления от 25 января 1918 года по поводу декрета СНК об отделении Церкви от государства показали, что эти документы способствовали объединению клира и мирян для противостояния разворачивавшимся гонениям на Церковь. В этих условиях высшая церковная власть продолжала делать основной упор на массовое неповинование постановлениям советского правительства в отношении религии и церкви. 28 февраля Собор принял постановление, в котором указывалось:

<...> 3. При всех приходских и бесприходных церквях надлежит организовать из прихожан и богомольцев союзы (коллективы), которые и должны защищать святыни и церковное достояние от посягательств...

5. В крайних случаях союзы эти могут заявлять себя собственниками церковного имущества, чтобы спасти от отбора в руки неправославных или даже иноверцев...

7. Начальствующие и учащие в духовно-учебных заведениях должны тесно сплотиться с родителями учащихся и служащими в союзы (коллективы) для защиты учебных заведений от захвата и для обеспечения их дальнейшей деятельности на пользу Церкви и православного народа...

10. ...В случае насильственного удаления... духовных лиц от занимаемого ими места епархиальная власть не замещает их мест и требует восстановления удаленных в их правах на их места...

Разработка позиции Церкви к советской власти

13. В случае покушения на захват священных сосудов, принадлежностей богослужения, церковных метрик и прочего имущества церковного, не следует добровольно отдавать их...

14. В случае нападения грабителей и захватчиков на церковное достояние следует призывать православный народ на защиту церкви, ударяя в набат, рассылая гонцов и т.д...

16. Все восстающие на Святую Церковь, причиняющие поругание святой православной вере, затрагивающие церковное достояние, подлежат, невзирая на лица, отлучению церковному³⁸.

Провести в жизнь эти указания клиру и мирянам на местах было весьма непросто. Церковная печать того времени приводила многочисленные примеры расправ над священнослужителями и верующими, а в адрес высшей церковной власти почти ежедневно поступали рапорты и донесения правящих архиереев и епархиальных советов о реквизициях и захватах движимого и недвижимого имущества храмов, монастырей и духовных школ.

Обстановка в обществе в связи с религиозной политикой советской власти к марта 1918 года обострилась настолько, что в самой Москве могли возникнуть кровавые столкновения³⁹. Для успокоения общего возбуждения правительству важно было как-то продемонстрировать, что постановления в отношении Церкви имеют цель не нанести ей вред, а лишь отделить ее от государства. С другой стороны, высшая церковная власть убедилась к весне 1918 года в том, что одного бойкота правительственные декретов и постановлений в отношении религии и Церкви недостаточно для их отмены или даже корректировки советской религиозной политики. Сопротивление верующих конфискациям церковного имущества — домов для причта, земельных участков для содержания духовенства и т.п. — вызвало лишь новые репрессии. В этих условиях были необходимы переговоры с советским правительством.

Первая попытка начать диалог с новой властью в связи с ее религиозной политикой была предпринята Поместным Собором в феврале 1918 года. Тогда в Пет-

рограмд прибыла специальная депутация Собора под председательством А. Д. Самарина, которой было поручено предложить советскому правительству образовать комиссию с включением в ее состав представителей духовенства и мирян для выработки нового декрета, определявшего деятельность Церкви в обществе и принципы ее взаимоотношений с государством. Однако в Совнаркоде соборную делегацию никто не принял⁴⁰. Вернувшись в Москву, А. Д. Самарин от имени членов делегации просил Собор «расширить их полномочия, чтобы они могли коснуться вообще церковного дела при современном положении дел, а не выражать только протест против большевистского Декрета об отделении Церкви от государства». Собор предоставил делегации делать от его имени «заявления и представления народным комиссарам, какие она найдет нужным и полезным для Святой Церкви». В тот же день, 25 (12) марта делегации была назначена встреча с предсовнаркомом В. И. Лениным. Управляющий делами СНК В. Д. Бонч-Бруевич, извинившись перед членами Собора, сказал, что «сегодня делегация не может быть принята по случаю неожиданного выезда из Москвы Ленина» и будет принята 27 (14) марта⁴¹.

Следует отметить, что встречу делегации с представителями СНК Собор рассматривал как «крайнюю необходимость». «Крайней необходимостью» было вызвано и постановление Собора «просить Советскую власть о защите на окраинах ныне беззащитного русского населения»⁴².

В назначенный день соборную делегацию от имени правительства принимали народный комиссар юстиции Д. И. Курский, народный комиссар страхования М. Т. Елизаров и управляющий делами СНК В. Д. Бонч-Бруевич. В документах Собора и сообщениях церковной печати содержится подробный отчет делегации об этой встрече. Основное предложение делегации правительству состояло в том, что для «религиозного успокоения ста миллионов православного русского народа, без сомнения, необходимого и для государственного блага», следует отменить постановления советской власти в отношении религии и Церкви как посягающие на «жизнь и свободу православной народ-

ной веры». Член делегации профессор Н. Д. Кузнецов заявил, что «вследствие смысловой (юридической) неясности изданного декрета, некоторые лица на его основании от имени СНК, может быть самочинно, производят явные насилия над Церковью», и привел тому примеры⁴³.

Представители Совнаркома попросили делегацию изложить в письменной форме все то, что должно быть в декрете пересмотрено или отменено, и указать все те факты насилия, которые совершены по отношению к Церкви на основании неправильного понимания декрета местными властями, а также и впредь доводить до сведения правительства обо всех случаях насилия над Церковью и ее служителями. Народные комиссары заверили делегацию Собора в том, что все остальные декреты Совнаркома, касающиеся вопросов Церкви, будут разрабатываться непременно с участием представителей религиозных организаций. Беседа с членами правительства окончилась их обещанием «на днях же сделать распоряжение об удовлетворении содержанием всех служащих в духовно-учебных заведениях за все время недополучения ими такового».

19 (6) апреля 1918 года делегация Собора «просила власть во имя и государственного блага отменить все ее распоряжения, посягающие на жизнь и свободу народной веры». В ответ церковное руководство вновь получило «положительное заверение центральной советской власти, что для... выяснения границ и способов осуществления декрета (речь идет о декрете от 23 января 1918 г. — А. К.) будет создана в Москве особая комиссия с участием представителей всех вероисповеданий»⁴⁴.

По мнению санкт-петербургского историка М. В. Шкаровского, в ходе апрельских переговоров делегация начала отступать от своих первоначальных требований⁴⁵. При этом исследователь ссылается на архивный документ, являющийся «заявлением Собора в СНК о необходимости отмены инструкции 30 августа к декрету 23 января 1918 г.». Однако в этом заявлении конкретных сведений об апрельских переговорах нет⁴⁶. Автор данного доклада располагает сведениями о том, что лишь отдельные члены соборной делегации скорректировали свои требования к

религиозной политики советской власти, но не делегация в целом. Особый интерес в связи с этим представляет заявление главного эксперта Собора по вопросу о декретах новой власти в отношении религии и Церкви, члена соборной делегации «по переговорам с народными комиссарами» профессора Московской духовной академии Н. Д. Кузнецова, с которым он обратился в СНК «по поводу декрета 23 января 1918 года».

Заявление Н. Д. Кузнецова содержало конкретные предложения по замене неприемлемых для Церкви и верующих статей декрета. Например, они должны быть, по его мнению, изложены так:

<...> 9. Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных учебных заведениях необязательно и может происходить на средства самих родителей учеников...

10. Все церковные и религиозные общества могут существовать лишь на правах частных и подчиняться общим узаконениям о частных обществах и союзах. Они не пользуются никакими преимуществами и пособиями от государства...

13. Имущество, принадлежащее церкви и другим исповеданиям вместе со зданиями и предметами для богослужения переходит в собственность тех религиозных обществ, которые должны образоваться на основании закона отделения церкви от государства. На это должен быть предоставлен известный срок, который по условиям русской жизни не может быть менее 3 или 5 лет.

Статью 11-ю (о недопущении принудительных сборов и обложений в пользу церковных и религиозных обществ, а также мер принуждения или наказания со стороны этих обществ над их сочленами) и 12-ю (лишение церковных и религиозных обществ права владеть собственностью и прав юридического лица) Н. Д. Кузнецов предлагал исключить вообще без всякой замены в новой редакции. В заключение своих предложений он писал:

Проведение закона отделения Церкви от государства вообще, а в России особенно, не может упускать из виду, что разные отношения, сложившиеся на протяжении 1000

лет не могут быть ликвидированы немедленно или в какой-либо крайний срок, иначе это может вредно отразиться не только на Церкви, но и на самом государственном порядке... Закон об отделении церкви от государства должен указать время, с которого он вводится в жизнь, чтобы не захватить Церковь и другие исповедания, так сказать, врасплох и дать им возможность устроить свои дела при новых условиях жизни⁴⁷.

Основные положения этого письма Н. Д. Кузнецова в СНК были впервые изложены им в докладе 22 (9) февраля 1918 года членам Собора по поводу декрета об отделении церкви от государства. Тогда же собрание просило профессора напечатать его доклад, «если не в типографии, то хотя бы на гектографе, чтобы разослать его по всем епархиям России для осведомления русского народа». Затем доклад был издан брошюрой под названием «Церковь, народ и государство в России»⁴⁸.

Важно отметить, что в принятом 18 (5) апреля 1918 года постановлении «О мероприятиях, вызываемых происходящими гонениями на Православную Церковь», Собор прямо ориентировал мирян вступать в переговоры с местной и центральной советской властью, чтобы донести до нее голос протesta тысяч православных верующих против поругания святынь. Так, в пункте 13-м рекомендовалось «составлять на братских собраниях — приходских, окружных благочиннических, уездных и епархиальных — соответствующие письменные, за собственноручными подписями участников собраний приговоры (в нескольких экземплярах) в защиту Церкви и ее достояния и представлять эти приговоры Высшему церковному управлению, местным и центральным органам светской власти, причем, в случае необходимости непосредственных сношений с последними, поручить эти сношения, ввиду явного преследования священнослужителей и церковных старост, братчикам-мирянам, а где нет братств — членам приходских советов из мирян»⁴⁹.

От советского государства не последовало положительных откликов на указанные выше в его адрес заявления соборной делегации во главе с А. Д. Самариным. Временное облегчение доступа верующих к кремлевским

святыням в дни Страстной и Пасхальной седмиц было единственной уступкой, сделанной правительством в исполнение обещаний, данных представителями СНК во время переговоров с соборной делегацией. К маю 1918 года переговоры между делегацией Собора и представителями СНК заглохли, не приведя к реальным результатам.

В связи с тем, что при осуществлении декрета от 23 января 1918 года на местах возникали многочисленные затруднения и вопросы к центральной власти, 9 апреля СНК поручил Народному комисариату юстиции «образовать комиссию для выработки в срочном порядке инструкции по проведению в жизнь Декрета об отделении Церкви от государства». Однако в нее, вопреки обещаниям представителей Совнаркома на переговорах с соборной делегацией в марте — апреле, так и не были включены представители религиозных организаций. Разработанный этой комиссией документ был утвержден лишь 24 августа 1918 года. 30 августа того же года он был опубликован в «Известиях ВЦИК» как «Постановление Народного комисариата юстиции о порядке проведения в жизнь Декрета “Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви” (Инструкция)». Примечательно, что инструкция 1918 года действовала без существенных изменений до 1929 года.

7 сентября (25 августа) 1918 года Патриарх и Священный Синод обратились в Совет Народных Комиссаров с заявлением о необходимости отмены инструкции НКЮ от 24 августа. Следует отметить, что в церковных документах того времени эта инструкция датирована 30 августа, т.е. в соответствии с днем ее опубликования в советской печати. В заявлении высшей церковной власти сделан анализ государственно-церковных отношений с первых же дней после обнародования декрета 23 января вплоть до конца августа 1918 года. «В указанный период, — отмечало священноначалие, — власть развертывала свою программу в отношении к исповеданиям, совершенно не считаясь с их внутренней жизнью и не желая выполнять собственных обещаний, данных представителям Православной Церкви. Наряду с бесчисленными захватами церковных имуществ и зданий учащались преследования цер-

ковных проповедников, аресты и заключения в тюрьмы священников и даже епископов». Церковное руководство также считало, что со своей стороны оно сделало все необходимое, чтобы найти общий язык с новым правительством. Однако, «за истекшее полугодие все возможные ожидания в этом направлении рассеяны самой советской властью». Основной вывод высшего церковного руководства состоял в следующем: «Ряд общих мероприятий правительственные и законодательных, самого последнего времени превратил этот сначала как бы бессистемный поход против Православной Церкви в открытую и решительную борьбу, все возрастающую в своем напряжении»⁵⁰.

Особую тревогу у церковного руководства вызывала инструкция НКЮ от 24 августа, которая, по мнению Патриарха и Синода, «ставит Православную Церковь перед лицом неизбежного исповедничества и мученичества, а российскую коммунистическую власть обрисовывает как власть, сознательно стремящуюся к оскорблению народной веры, очевидно, в целях ее полного уничтожения». Патриарх и Синод обращали внимание на «наиболее глубоко возмущающие православную совесть и абсолютно для нее неприемлемые» статьи инструкции. Например, они указывали на то, что «составители инструкции при контрактовой передаче храма в пользование верующим почему-то обходят живую исконно-церковную организацию — канонический приход и измышляют искусственный коллектив в виде группы одноверцев. В состав его политическая власть обязует верующих открывать доступ всем желающим, хотя бы и по их голословному заявлению о своем православии... В таком порядке могут быть извне включены в церковную общину даже и отлученные от Церкви»⁵¹.

В заключение своего обращения Патриарх и Синод призвали советское правительство «немедленно отменить действие данной инструкции и пересмотреть ее при участии Православной Церкви, а до этого времени приостановить и применение самого декрета от 23 января во всем его объеме». Несмотря на неприятие религиозной политики новой власти и резкий тон самого заявления,

высшее церковное руководство выразило надежду на то, что «Совет Народных Комиссаров хотя бы отчасти поймет нас»⁵².

Одновременно с обращением патриарха и Синода к советскому правительству с письмом «о необходимости отмены инструкции 30 августа 1918 г. к декрету 23 января» обратился Поместный Собор⁵³. Кроме того, Собор поручил «особой комиссии выработать мероприятия по защите церковных святынь». Заседание Собора, на котором обсуждались выработанные «особой комиссией» мероприятия, проходило «при закрытых дверях». Наибольшие прения вызвали те статьи инструкции от 24 августа, которые окончательно лишили духовенство всех прав по управлению церковным имуществом и объявили «двадцатки верующих граждан» единственным правомочным органом на получение от государства в аренду культовых зданий и прочего церковного имущества. Значительная часть духовенства, особенно епископат, опасались, что такое положение может привести к проникновению в церковные общины случайных людей, проходимцев и даже атеистов, которые будут разлагать Церковь изнутри. Такие же опасения, как отмечалось выше, содержались в заявлении Патриарха и Синода Совету Народных Комиссаров от 7 сентября (25 августа) «об отмене инструкции 30 августа 1918 года».

На заседании Собора авторитетные его члены прямо призывали верующих «ради сохранения церковного имущества входить в сношения с советской властью». «Если мы, — говорил профессор Н. Д. Кузнецов, — запретим группам в 20 человек брать на свою ответственность храмы, то тем самым бросим церковное достояние на произвол судьбы, заставим советскую власть взять храмы, а может быть, допустим при нашем участии и кощунство. Мое личное мнение — это нужно твердо встать на точку зрения инструкции». Н. Д. Кузнецов также сообщил, что накануне заседания Собора у него «были представители 4–5 приходских общин г. Москвы и они заявили, что они уже решили выбрать таких лиц, которым вполне можно доверить принимать на свое имя храмы»⁵⁴.

Не дожидаясь решения Собора, митрополит Владимирский Сергий (Страгородский) в своей епархии «настоя-

тельно призывал прихожан не медлить подавать заявления и брать храмы на свою ответственность». Эту же позицию он отстаивал и на заседании Собора, указывая, что в условиях разворачивавшихся гонений только преданные Церкви миряне согласятся взять храмы на свою ответственность у государства. При выработке определения Собора «Об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания» митрополит Сергий призвал не принимать «таких положений, которыми мы как будто провоцируем исповедничество, без достаточных оснований нельзя же толкать паству под нож. Я мог бы прекрасно сказать своей пастве: “ложитесь вокруг собора и не отдавайте”, но сам вчера же и уехал бы из города. По-моему, надобно... во всяком случае не натягивать»⁵⁵.

При сношениях с представителями власти некоторые члены Собора призывали проявлять особую осторожность, благородство и миролюбие. Так, протоиерей А. Юницкий говорил: «Не оскверняйте храмов и их святынь при защите от ослушников голоса Церкви пролитием крови, драками и др. насилием... Молитесь и за врагов Церкви Православной словами Спасителя: “Отче, прости им, не ведят бо, что творят”»⁵⁶.

Таким образом, обсуждение наиболее болезненных для Церкви статей инструкции от 24 августа 1918 года выявило среди участников Собора тенденцию к прекращению бойкота некоторых положений правительственные постановлений в отношении религии и церкви — допущение хотя бы частичного их исполнения. Эта тенденция нашла отражение в 7-м и 8-м пунктах Соборного определения от 12 сентября (30 августа) 1918 года «Об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания»:

7. Святые храмы и прочие священные предметы, взятые мирской властью в свое обладание, могут быть принимаемы от нее на хранение и соответствующее пользование... православными приходами, братствами и иными церковными организациями с разрешения епархиального архиерея на общих церковно-канонических основаниях.

8. Приходы и другие церковные организации, принимающие святые храмы и священные предметы, могут в письменном по требованию мирской власти заявлении

принять на себя ответственность только: а) за целость и сохранность принимаемого имущества и б) за пользование им лишь соответственно его религиозно-церковному назначению⁵⁷.

В определении также указывалось на недопустимость каких бы то ни было насильственных действий в отношении представителей власти в случаях отбрания храмов.

Все это свидетельствовало лишь о начавшемся повороте Православной Церкви в сторону вынужденного признания некоторых положений правительственные постановлений в религиозной области. В целом же позиция Церкви в отношении религиозной политики советского государства оставалась пока неизменной. Так, пункт 1-й указанного выше соборного определения гласил:

Святые храмы и часовни со всеми священными предметами, в них находящимися, суть достояние Божие, состоящее в исключительном обладании Святой Божией Церкви... Всякое отторжение сего достояния от Церкви есть кощунственный захват и насилие.

Исходя из этого, «церковно-приходские собрания и прочие хранители священного церковного достояния, не имея права передавать церковное имущество из обладания Церкви», могли передавать

по требованию мирских властей лишь описи храмов и находящихся в них предметов⁵⁸.

В соборном определении «О монастырях и монашествующих», принятом 13 сентября (31 августа) 1918 года, утверждалось, что все монастырское движимое и недвижимое имущество является собственностью монастырей и всей Православной Церкви как таковой. Следовательно, по вопросу церковных имуществ мнение Собора не соответствовало складывавшейся действительности.

Отмеченные выше постановления Собора были одними из последних, принятых на его заседаниях. 20 (7) сентября третья сессия, открывшаяся летом 1918 года, как известно, была приостановлена.

Признание Собором правительственные декретов и постановлений в отношении религии и Церкви возможно

было лишь при условии осознания церковным руководством бесспоротности изменений в государстве. Однако такое осознание было затруднено обстановкой все более разгоравшейся Гражданской войны, исход которой в рассматриваемый период был неясен.

Вместе с тем следует особо отметить, что тенденция к признанию некоторых правительственные постановлений в религиозной области и, следовательно, к прекращение их бойкота, проявленная в ходе ряда заседаний Собора, особенно при обсуждении инструкции Наркомюста от 24 августа 1918 года, была учтена и получила развитие при выработке органами Высшего церковного управления в конце 1918–1919 году, т.е. уже после вынужденного окончания соборных заседаний, позиции Церкви по отношению к религиозной политике советской власти.

Как было показано выше, большинство обращений и ходатайств делегации Собора к советскому руководству вплоть до осени 1918 года сводились в основном к предложениям правительству в первую очередь отказаться от осуществления Декрета от 23 января 1918 года и пересмотреть с участием представителей Православной Церкви всю религиозную политику. Анализ документов, содержащихся в фонде канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода (Ф. 831) Российского государственного исторического архива, позволяет заключить, что с конца 1918—начала 1919 года в обстановке разгула «революционной самодеятельности» на местах и роста всячески подогреваемых новой властью антицерковных, богооборческих настроений среди определенной части населения как Высшее церковное управление, так и в целом рядовое духовенство все более решительно требовали от государственных органов точного выполнения положений именно Декрета об отделении Церкви от государства и других актов, принятых властью в религиозной сфере⁵⁹. Фактически это означало постепенный отход церковных кругов от бойкота религиозной политики государства, который, как показал опыт 1918 года, в условиях разрастания Гражданской войны неизбежно вел к усилению противостояния Церкви и советской власти и, как следствие, к ненужным жертвам со стороны духовенства и верующих.

Отход от бойкотирования советской религиозной политики особенно ускорился после принятия Народным комиссариатом юстиции 3 января 1919 года циркуляра по вопросу об отделении церкви от государства, опубликованного в «Известиях» 5 февраля того же года. В циркуляре отмечалось, что «не все работники на местах правильно понимают задачи Советской власти в деле отделения церкви от государства». НКЮ в этом циркуляре ориентировал местные власти при осуществлении декрета об отделении церкви от государства и инструкции от 24 августа 1918 года воздерживаться от репрессивных мер в отношении духовенства и верующих и не оскорблять их религиозных чувств. Священный Синод в марте 1919 года обратился в управление делами Совнаркома с заявлением, составленном в весьма корректной иуважительной форме. Содержание этого документа, выявленного автором данной статьи в Российском государственном историческом архиве, свидетельствует о том, что опубликованный в советской печати 5 февраля 1919 года циркуляр НКЮ вызвал среди высшей церковной власти представление о том, что все изданные до него «правительственные постановления — только исключительные меры, которые с течением времени будут подвергнуты самой радикальной реформе», и возродил надежды на установление диалога с советским руководством для достижения взаимоприемлемого компромисса в государственно-церковных отношениях⁶⁰.

Просьбы и даже требования церковных кругов к местным властям хотя бы выполнять без «перегибов» и нарушений принятые советским правительством декреты и акты в отношении Церкви свидетельствовали о фактическом признании священнослужителями, выступавшими с подобными обращениями, новой власти и обязывали последних, со своей стороны, подчиняться ее распоряжениям. Это обстоятельство учитывало в своей деятельности Высшее церковное управление, в ответ на запросы «епархиальных начальств» предписывая им выполнять не противоречившие советским законоположениям распоряжения местных органов власти. Например, в ответ на запросы некоторых епархиальных советов летом 1919 года

о взаимоотношениях с органами местной власти ВЦУ рекомендовало «пройти зарегистрирование местной гражданской властью»⁶¹.

В 1918–1920 годах интересы Православной Церкви перед советским руководством представляла по существу одна депутация, выступавшая сначала от имени Собора, а после прекращения его заседаний — от имени ВЦУ. С постепенным переходом высшего церковного руководства с конца 1918—начала 1919 года от бойкота декретов и мероприятий новой власти в отношении религии и Церкви к фактическому признанию советских установлений в религиозной сфере ВЦУ стало ориентировать делегацию на отстаивание церковных интересов на базе «советской законности». Именно в адрес делегации Высшее церковное управление препровождало основной поток писем и жалоб с мест о гонениях и притеснениях духовенства и мирян. По каждому из этих ходатайств делегация обращалась в центральные органы советской власти — главным образом, в VIII отдел Наркомюста или во ВЦИК и СНК — за разъяснением и принятием соответствующих мер.

Как уже отмечалось выше, Поместный Собор своевременно увидел угрозу грядущей Гражданской войны и, проявив нравственные принципиальность и мужество, предостерегал противоборствующие силы, способные развязать кровавую междуусобицу. Стремление сохранить политический нейтралитет Церкви в Гражданской войне нашло отражение в неоднократных призывах Собора и Патриарха ко всем враждовавшим сторонам проявить милосердие, покончить с братоубийственной войной. В период Гражданской войны Патриарх отказался поддерживать как белых, так и красных и соблюдал беспартийность и политический нейтралитет. Первосвятитель отказался благословить братоубийство, от кого бы оно ни исходило, разделять паству, которая была в рядах воюющих сторон.

Окончательно и определенно позиция аполитичности и гражданской лояльности Русской Православной Церкви по отношению к советской власти была высказана в патриаршем послании от 8 октября (25 сентября) 1919

года, в котором святой Тихон призвал духовенство не подавать «никаких поводов, оправдывающих подозрительность Советской власти» и подчиняться «ее велениям». Следует отметить, что принцип аполитичности был характерен не только для патриаршего послания, но и постановлений Синода и Высшего Церковного Совета, принятых в то время по текущим делам. Этот принцип разделяли авторитетные иерархи РПЦ, среди которых одним из наиболее последовательных его приверженцев был митрополит Петроградский Вениамин. На территории, контролировавшейся советской властью, епископат в целом принял к исполнению патриарший указ о невмешательстве служителей Церкви в политическую борьбу.

Итак, в 1919 году высшее церковное руководство, развивая и корректируя применительно к сложившимся условиям решения Поместного Собора, заявило о нейтралитете в Гражданской войне, фактически признало основные советские декреты и акты в отношении религии и Церкви и стремилось не провоцировать конфликтных ситуаций с властью. В этом отношении весьма показательны ответы Патриарха Тихона на его допросе 23 (10) декабря 1919 года в секретном отделе ВЧК заместителем Ф. Э. Дзержинского М. И. Лацисом. «Признаете ли Вы вообще советскую власть? — спросил М. И. Лацис. «Да, признаю, — отвечал Патриарх, — и никому никогда не говорил, чтобы ей не подчиняться в делах мирских, и только в делах веры и благочестия должно повиноваться не мирской власти, а только воле Божьей. И думаю, что в этом моем убеждении и взгляде нет никакой контрреволюции». Патриарх также подчеркнул, что Высшее церковное управление признает советскую власть не только на словах, но и считается «с велениями этой власти» — «отменяет иногда раннейшие свои же постановления под влиянием тех или других декретов и распоряжений советского правительства. Так, например, постановление о звоне в набат, после запрещения оного советской властью, отменено было указом Высшего управления, распоряжение относительно метрических записей подтверждено было и циркулярами духовного начальства и т.д. и т.п.». В

заключение допроса Патриарх заявил, что он «никогда не будет вести никакой агитации в пользу той или другой форм правления на Руси и ни в каком случае не будет насиловать и стеснять ничьей совести в деле всеобщего народного голосования»⁶².

Примечания

¹ Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 1. С. 34, 36–37, 38.

² Там же. № 2. С. 71.

³ Карташев А. В. Революция и Собор 1917–1918 гг. В: Богословская мысль. Вып. VI. Париж, 1942. С. 83–84.

⁴ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 3–4. С. 124.

⁵ Там же.. № 2. С. 71.

⁶ Там же. № 1. С. 37.

⁷ Церковные Ведомости. 1917. № 42. С. 376.

⁸ Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. Париж, 1977. С. 250.

⁹ См.: Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 833. Оп. 1. Д. 61. Л. 6.

¹⁰ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 5. С. 174.

¹¹ Там же. С. 173.

¹² Церковные Ведомости. 1917. № 46–47. С. 417.

¹³ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 5. С. 175. — Собор также осудил любые попытки заключения сепаратного мира, который «был бы изменой нашим союзникам, предательством единоверных нам народов и мог бы ввергнуть Россию в горшее бедствия...» (Там же).

¹⁴ См.: там же.

¹⁵ См.: Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. Вып. 1.М., 1918. С. 31. (далее — Деяния...).

¹⁶ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 2. С. 83.

¹⁷ Деяния... Кн. VI. Вып. 1. С. 10–11, 40.

¹⁸ Там же. С. 55–56.

¹⁹ Там же. С. 56–60.

²⁰ См.: там же. С. 39–40, 43.

²¹ См.: там же. С. 11.

²² Число его членов, собравшихся в этот день было недостаточным для законности официального заседания — около 100 вместо 180 человек, необходимых по уставу Собора (там же. С. 1–2).

²³ См.: Там же. С. 14, 16.

²⁴ Там же. С. 5.

²⁵ См.: Церковные Ведомости. 1918. № 5. С. 24. — Собор принял также молитву «о спасении Церкви Православной» (Там же. С. 23).

²⁶ Деяния... Кн. VI. Вып. 1. С. 15, 16..

²⁷ См., напр.: там же. С. 40.

²⁸ РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 56. Л. 2–3.

²⁹ Там же. Л. 51.

³⁰ Там же. Л. 3–8.

³¹ Деяния... Кн.. VI. Вып. 1. С. 77.

³² Там же. С. 37.

³³ РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 56. Л. 33. — Изложенное в популярной форме и отпечатанное в виде листовки, воззвание широко распространялось в приходах и монастырях (см.: там же. Д. 36. Л. 118–119 об.).

³⁴ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 9–10. С. 377–378.

³⁵ Там же. С. 366.

³⁶ Там же. № 7–8. С. 326.

³⁷ Там же.. № 11–12. С. 421.

³⁸ Церковные Ведомости. 1918. № 7–8. С. 32–34.

³⁹ Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 7–8. С. 326.

⁴⁰ Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 47.

⁴¹ Голубцов Г., прот. Поездка на Всероссийский Церковный Собор. Дневник. В: Российская Церковь в годы революции (1917–1918). М., 1995. С. 230, 254.

⁴² Там же. С. 237, 249.

⁴³ Церковные Ведомости. 1918. № 2. С. 472–473.

⁴⁴ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 69. Л. 4–5.

⁴⁵ См.: Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб., 1995. С. 32.

⁴⁶ См.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 56. Л. 23–29.

⁴⁷ Там же. Л. 38, 42.

⁴⁸ Там же. Ф. 833. Оп. 1. Д. 56. Л. 43.

⁴⁹ Церковные Ведомости.. № 23–24. С. 166.

⁵⁰ РГИА. Ф. 831. Оп.1. Д. 69. Л. 5, 6, 9.

⁵¹ Там же. Л. 8.

⁵² Там же. Л. 10.

⁵³ Там же. Д. 56. Л. 23–29.

⁵⁴ Там же. Ф. 833. Оп. 1. Д. 60. Л. 10, 25.

⁵⁵ Там же. Л. 15–16.

⁵⁶ Там же. Л. 10.

⁵⁷ Там же. Л. 72.

⁵⁸ Там же. Л. 70. — В соборном определении также подчеркивался долг каждого православного христианина «всеми доступными для него и не противными духу учения Христова средствами защищать церковные святыни от кощунственного захвата и поругания» (там же).

⁵⁹ См., напр.: там же. Ф. 831. Оп.1. Д. 22. Л. 38–39 об.

⁶⁰ Там же. Д. 186. Л. 1–2 об.

⁶¹ Там же. Д. 23. Л. 136.

⁶² Там же. Д. 25. Л. 130 об.–131.— В примере относительно метрических записей Патриарх имел в виду, что 1 ноября (19 октября) 1918 г. ВЦУ разрешило «передавать в распоряжение мирской власти, по ее требованию, метрические книги за время, предшествующее изданию настоящего постановления» (там же. Д. 21. Л. 46 об.).

М. В. ШКАРОВСКИЙ

**ВЛИЯНИЕ
ВСЕРОССИЙСКОГО ПОМЕСТНОГО СОБОРА
1917–1918 ГОДОВ В СОВЕТСКУЮ ЭПОХУ**

20 сентября 1918 года Всероссийский Поместный Собор был вынужден прекратить свою, продолжавшуюся 13 месяцев, работу, не завершив ее. Однако, он, несомненно, стал заметным явлением общехристианской истории, рядом своих решений и постановкой самих вопросов определив весь христианский мир. Наибольшее же значение он имел для самой Русской Православной Церкви. Фактически была создана программа существования этой Церкви в новую эпоху, и хотя многие ее принципы и положения не могли быть реализованы на практике в советский период, они продолжали жить подспудно в сознании духовенства и мирян, зачастую определяя их поступки и образ мышления.

Среди принятых Собором постановлений следует отметить определения о восстановлении Патриаршества, о привлечении женщин к деятельности участию в церковном служении, о церковном проповедничестве, о братствах ученых монахов, о порядке прославления святых к местному почитанию и др. Успел Собор и выпустить уставы новой соборной структуры всей Церкви, основанной на началах широкой инициативы и выборности — от Патриарха до самоуправляемых приходов, узаконив значительную часть преобразований «церковной революции» 1917 года и показав себя в этом плане «прямым наследником» предсоборных дискуссий начала XX века. Без этого

обновления Русской Церкви было бы значительно сложнее пережить агрессию атеистического государства. Даже сам ход дискуссий по различным актуальным проблемам того времени — о свободе совести, равноправии конфессий, старом и новом календаре, трактовке и реализации декрета об отделении Церкви от государства и т.д. — оказал заметное влияние на последующую церковную историю.

Важно отметить, что хотя Собор 1917–1918 годов не признал законности советской власти и Православная Церковь имела многообразные связи с дореволюционной Россией, она не стала вести политическую борьбу и не перешла открыто на сторону какой-либо из противоборствующих сил. Усилия Патриархии были направлены на прекращение партийных и социальных раздоров, разгоравшейся братоубийственной войны. 2 ноября 1917 года, в период боев в Москве, Поместный Собор обратился к обеим сражающимся сторонам с призывом остановить кровопролитие, не допустить расправы с побежденными. 11 ноября он принял решение об отпевании всех погибших, а также обращение к победителям в Гражданской войне, призвав не осквернять себя пролитием братской крови. Этой линии Православная Церковь в основном придерживалась и в дальнейшем¹.

Начавшийся процесс подлинного обновления Русской Православной Церкви был насильственно прерван. Как справедливо писал историк Д. Поспеловский, продлился Собор в 1919 году, Церковь вступила бы в бурный XX век «живым динамичным организмом»², продвинувшись, таким образом, дальше по пути реформ. Октябрьский переворот, прекратив процесс возрождения Церкви, постепенно ликвидировав демократические преобразования ее жизни и дискредитировав саму идею реформаторства путем внедрения в 1920-е годы обновленчества, по сути, стал своеобразной религиозной «контрреволюцией». Кроме того, основной идеолог преобразований — либеральная церковная интеллигенция, не принимая Октябрь, и в целом занимала все более консервативные позиции. Ярко выраженная антирелигиозная направленность деятельности советского правительства, тяжелейшие удары по Цер-

кви, нанесенные уже в течение первого года после Октябрьской революции и серьезно поколебавшие многие ее устои, также стали одной из важнейших причин неудачи миротворческой функции Патриархии. Антицерковные акции сильнейшим образом отразились на сознании всех основных социальных слоев России и явились существенным фактором ужесточения Гражданской войны. Но реформаторский импульс Собора все же сохранялся весь XX век, и именно он во многом позволил Церкви выстоять в пору самых жестоких гонений.

В разные периоды советской истории на первый план выходили различные решения Собора. В годы Гражданской войны особое значение имела его работа по активизации церковной деятельности мирян и, прежде всего, возрождению приходов. Принятый 20 апреля 1918 года Приходской устав, утвердив единство Церкви под началом иерархии, в то же время закрепил автономность и самостоятельность прихода; предусматривалось и создание союзов приходов. Как хорошо известно, советское законодательство сводило Церковь к т.н. «пятидесяткам», а затем и «двадцаткам» — объединениям верующих граждан (прихожан) в количестве не менее 20 человек, которым и передавались по договору в пользование все церковное имущество и здания храмов. На плечи этих общин легла основная тяжесть борьбы в чрезвычайно трудный для Церкви период 1918–1920 годов. В это время разрастание гражданской войны сопровождалось новым ужесточением антирелигиозной политики коммунистической партии. Расчет строился на полном и недолгом отмирании Церкви и религии, которые определялись не более как предрассудки. Считалось, что их может достаточно быстро преодолеть «целенаправленная система воспитания» и «революционного воздействия», в том числе насилиственного. Позднее в советской атеистической литературе этот период борьбы с Церковью получил название «бури и натиска»³.

Однако этот «натиск» потерпел неудачу, и основная причина ее заключалась в оживлении приходской, проповеднической и миссионерской деятельности Церкви. 27 января 1918 года Собор утвердил воззвание «К право-

славному народу», призывая верующих объединиться под церковными знаменами для защиты святынь. В разных городах страны прошли многолюдные крестные ходы, причем некоторые из них были расстреляны, в общественных местах устраивались богослужения в поддержку Патриархии, в адрес правительства отправлялись коллективные петиции и т.д. В России начался массовый религиозный подъем. В 1918 году к Православной Церкви, гонимой, а не господствующей, как ранее, пришли тысячи новообращенных, в том числе видные представители интеллигенции. Распространению религиозности способствовали и бедствия Гражданской войны. В Петрограде, а затем по всей стране создаются массовые организации — союзы, братства, комитеты мирян и т.д. Возник и «Всероссийский союз объединенных приходов Православной Церкви»⁴.

В Москве в марте 1918 года был создан Совет объединенных приходов, организованный и возглавляемый А. Д. Самариным и Н. Д. Кузнецовым, ставивший своей задачей защиту храмов и монастырей, которым угрожало закрытие. Совет издавал «Еженедельник», где печатал свои постановления, сформировал группу охраны Патриарха на Троицком подворье, когда Первосвятителю угрожала расправа. В северной столице особенно заметную роль играло Братство приходских советов Петрограда и епархии, позднее преобразованное в Общество православных приходов Петрограда, а всего в городе на Неве в годы Гражданской войны возникло более 20 братств, в основном созданных наиболее активными приходскими общинами. Они провели две конференции, на одной из которых был принят примерный общебратский устав, избран совет общебратского союза, просуществовавший до весны 1922 года⁵.

В отличие от дореволюционных времен главной целью братств было духовное воспитание христиан, способных сохранить жизнь по вере в условиях гонений. Особую роль сыграло созданное в Петрограде в январе 1918 года Александро-Невское братство, которое помогло спасти от ликвидации в это время Александро-Невскую Лавру. Находясь под «дамокловым мечом» репрессий в те-

чение всех лет своего существования, оно проявляло удивительную активность и разнообразие видов деятельности. История братства свидетельствует о том, что оно было одной из самых оптимальных форм объединения верующих в условиях безбожных гонений. Александро-Невское братство представляло собой живой, динамичный организм — конкретные виды и формы его работы и внутренней жизни неоднократно менялись с учетом изменения общественно-политических и социальных условий. В известном смысле оно представляло собой стержень жизни епархии, на протяжении четырнадцати лет играя заметную роль во всех важнейших событиях этой жизни, в частности, активно борясь с обновленческим расколом и противодействуя иосифлянскому разделению.

Братство было создано при Лавре из мирян, как мужчин, так и женщин, под руководством монахов, и в первое время одной из его главных функций являлась защита обители от посягательств безбожников. Затем — в 1919–1921 годах — ему принадлежала центральная роль в создании и деятельности союза православных братств Петроградской епархии. Именно на него ориентировались все другие подобные объединения верующих. В эти же и последующие годы Александро-Невское братство неустанно стремилось привлечь в церковную среду представителей различных слоев интеллигенции, сблизить их с ученым монашеством, в чем и добилось заметных успехов. Братчики и братчицы имели постоянную тесную связь с возникшими после революции новыми формами духовного образования — Богословским институтом, разнообразными курсами и т.д., но особенно крепкой эта связь была с Богословско-пастырским училищем, где члены братства составляли значительную часть учащихся и преподавателей. Следует отметить также, что Александро-Невское братство в определенном смысле представляло собой звено в сети полулегальных религиозно-философских кружков и обществ, существовавшей в 1920-е годы в северной столице. Оно имело в своем составе особый философский кружок во главе с архимандритом Варлаамом (Сацердотским). Кроме того, некоторые братчики входили в состав других обществ или поддерживали с ними непос-

редственный контакт, прежде всего, с крупнейшей подобной организацией «Воскресение».

Важным направлением деятельности братства являлось создание полулегальных монашеских общин в миру, а также монашеские постриги молодых людей (в том числе тайные) с целью сохранения института монашества в условиях массового закрытия существовавших ранее обителей. Первые две общины сестер были созданы осенью 1922 года, затем в конце 1920-х — начале 1930-х годов возникли еще несколько небольших общин. Особенно активно в эти времена проводились тайные постриги. Братские отцы всегда считали одной из основных своих задач подготовку молодых образованных священнослужителей, что в условиях ограничения, а затем и полной ликвидации духовного образования позволило бы сохранить кадры духовенства, способного в будущем осуществить возрождение Церкви. Деятельность братства очень помогала сплочению верующих всех возрастов и сословий перед лицом яростных антицерковных гонений. К 1932 году его жизнь отнюдь не затухала, продолжался приток образованных молодых людей — студентов, аспирантов, учащихся техникумов и т.д. Несмотря на фактически нелегальное существование, братство продолжало строжайше запрещенную советскими законами общественно-благотворительную деятельность (помощь больным, заключенным, монастырям епархии, обучение детей Закону Божию). Численность братчиков редко превышала 100 человек, но это была выдающаяся по своим духовным качествам группа верующих.

Все руководители братства кроме будущего митрополита Ленинградского Гурия (Егорова) погибли в 1936—1938 годах, почти полностью было уничтожено и первое поколение молодых монахов, принявших постриг до 1932 года. Но в основном уцелели те братчики, которые на момент разгрома еще были подростками. Именно из этого слоя вышли три будущих видных архиерея — митрополиты Иоанн (Вендланд) и Леонид (Поляков), архиепископ Никон (Фомичев), а также другие священнослужители. Семена, посевянные братскими отцами, дали свои благодатные всходы. Если бы не ужасающие ре-

рессии 1930-х годов, таких «всходов» было бы гораздо больше⁶.

Весь период Гражданской войны действовали созданные Собором органы Высшего церковного управления — состоящий из архиереев Священный Синод под председательством Патриарха и Высший Церковный Совет (ВЦС), включавший, кроме Патриарха и трех членов Синода, представителей приходского духовенства, монашествующих и мирян. Определение от 20 сентября 1918 года предполагало Патриарху полномочия созвать очередной Собор весной 1921 года. Предусматривалось также, что избранные члены Синода и ВЦС сохранят свои полномочия до избрания нового состава этих органов очередным Собором. Таким образом, была заложена норма регулярного проведения Поместных Соборов не реже одного раза в три года. С этого времени на многие десятилетия в церковном сознании утвердился принцип соборности, представление о том, что верховную власть в Русской Православной Церкви имеет Собор из епископов, клириков и мирян, а органы Высшего церковного управления подчинены и подотчетны ему.

Святейший Патриарх Тихон весь период своего правления понимал себя, в качестве Патриарха, действующим по заданию Собора и всеми доступными ему средствами боролся за соборность Церкви, неоднократно предпринимая попытки добиться созыва нового Поместного Собора. Деятельность Священного Синода и ВЦС продолжалась вплоть до апреля 1922 года, даже неоднократные аресты Патриарха не привели к отмене их заседаний. Можно вполне согласиться с выводом, сделанным на основе богатого архивного материала историком А. Н. Кашеваровым, что «несмотря на препоны и провокации со стороны ВЧК, Высшее церковное управление продолжало в целом нормально функционировать⁷. Хотя намеченный на 1921 год Собор из-за противодействия властей созвать не удалось и формально в связи с истечение трехлетнего межсоборного срока полномочия избранных в 1917–1918 годах членов Синода и ВЦС прекратились, фактически они были продолжены на неопределенno долгий срок до будущего Собора, пока произошедший в мае 1922 года обновленческий раскол не прервал их.

Несмотря на энергичные протесты против декрета «Об отделении Церкви от государства» и призывы к верующим о защите православной веры и Церкви, именно Собор 1917–1918 годов положил начало традиции поиска компромиссов с новой советской властью, уже в годы Гражданской войны получившей развитие в деятельности Патриарха Тихона. После переезда весной 1918 года советского правительства из Петрограда в Москву церковное руководство попыталось вступить с ним в непосредственные контакты. 27 марта в Совнарком пришла соборная делегация, выразившая свое несогласие с январским декретом. В ходе переговоров ей дали понять, что правительство не настаивает на толковании этого закона в худшую сторону и он может быть дополнен новым, более либеральным декретом. Во втором заявлении церковной стороны уже отмечались лишь наиболее неприемлемые пункты, вроде национализации всего церковного имущества. Возникла основа для компромисса. Управляющий делами Совнаркома В. Д. Бонч-Бруевич дал обещание привлечь священнослужителей к дальнейшей работе над законом о культурах, но оно так и не было выполнено. Постепенно переговоры заглохли, не приведя к реальным результатам⁸.

И все же был открыт путь к диалогу и соглашениям, делающим возможным церковную жизнь в советском обществе. В традиции соборного большинства Патриарх Тихон 8 октября 1919 года обратился с посланием, в котором призывал священнослужителей Русской Православной Церкви отказаться от всяких политических выступлений. Как справедливо отметил Д. Поспеловский, это послание появилось во время успешного поначалу наступления белогвардейских войск генерала А. Деникина на Москву, и ни о каком «приспособленчестве» в тех обстоятельствах речи быть не могло. Первосвятитель прозрел неизбежность большевизма и увидел спасение от него в духовности, а не в кровавой войне. Действительно, ставшие доступными в 1990-е годы документы Синода и канцелярии Патриарха Тихона свидетельствуют, что первоначально прочность позиций советской власти вовсе не казалась безусловной. Например, в начале марта 1918

года предпринимались попытки сохранить Петроградскую синодальную контору, т.к. оккупация столицы немцами представлялась Высшему церковному управлению «несомненной». Но уже 6 декабря 1918 года Патриарх написал в Совнарком о том, что против советской власти он никаких действий не предпринимал и предпринимать не собирается и хотя многим мероприятиям правительства не сочувствует, «не наше дело судить земные власти». Эти материалы свидетельствуют, что указанная эволюция началась раньше и была более последовательной, чем считалось прежде⁹. Этую же линию в основных чертах руководство Московской Патриархии продолжало и позже.

Существенную роль в сохранении части монастырей до начала 1930-х годов сыграли перемены, произошедшие в жизни обителей в 1917–1918 годах (в том числе определение Собора «О монастырях и монашествующих» от 13 сентября 1918 г.) — введение в монастырскую жизнь выборного начала, ее оживление, превращение ряда обителей в нравственно-религиозные центры, развитие ученого монашества, старчества и т.д. В 1918 году некоторые обители были преобразованы в сельскохозяйственные артели и коммуны и в таком виде просуществовали до начала «сплошной коллективизации».

Определенное значение уже в годы Гражданской войны имело рассмотрение Собором вопросов, связанных с судьбой отдельных национальных частей Российской Православной Церкви и проблем взаимоотношения с другими христианскими конфессиями. Так, 29 мая 1918 года Собор даровал автономный статус Украинской Церкви при сохранении ею юрисдикционной связи с Российской Матерью-Церковью, что весьма актуально не только в то, но и в наше время. Соборными отделами были также подготовлены доклады о Грузинской автокефалии и устройстве Православной Церкви в Финляндии. Эти вопросы были разрешены уже в 1940-е — 1950-е годы, но во многом в духе готовившихся соборных решений. 3 августа 1918 года в конце третьей сессии Собора был создан отдел по соединению Церквей, который, прежде всего, работал в русле расширения контактов с Англиканской и Старокатолической Церквами. Но в это время

представители всех основных христианских конфессий нередко совместно противостояли антирелигиозным акциям советских властей (попытка проведения православными, католиками и лютеранами крестного хода в защиту преподавания Закона Божия летом 1918 года в Петрограде, ходатайства за репрессированных священнослужителей других конфессий, совместная позиция на переговорах с органами власти и т.д.). Открытие Собором 1917–1918 годов экуменических измерений имело особое значение для значительно более позднего периода второй половины XX века.

За годы Гражданской войны число архиереев Русской Церкви в результате репрессий, эмиграции и естественной смерти сильно сократилось. И здесь большую роль сыграло определение Собора от 15 апреля 1918 года «О викарных епископах», в соответствии с которым расширялись их полномочия и увеличивалось число викариатств. Несмотря на значительные препятствия, это постановление было исполнено. Если в 1918 году было совершено 4 архиерейские хиротонии, то в 1919 — 14, в 1920 — 30, в 1921 — 39 и т.д. Таким образом, число епископов выросло в несколько раз и составило в 1920-е годы более 200. В условиях гонений, когда правящие архиереи подвергались арестам, управление епархиями брали на себя находящиеся временно на свободе викарии. Причем до 1927 года ссыльные архиереи могли занимать кафедры в городах, из которых они были удалены, сохраняя, таким образом, молитвенно-каноническую связь с епархией. Многочисленность епископата стала одной из причин, позволивших сохранить Русской Церкви апостольскую преемственность, несмотря на жесточайшие репрессии.

К началу 1920-х годов стало ясно, что советские власти не допускают нормального, основанного на началах соборности, течения церковной жизни. Более того, они попытались разрушить созданные на Соборе 1917–1918 годов структуры Высшего церковного управления, арестовав Патриарха, фактически ликвидировав Синод и ВЦС и организовав так называемый обновленческий раскол. Сформировав в конце мая 1922 года свое Высшее церковное управление, обновленцы попытались овладеть уже

утвердившейся в церковном сознании традицией соборности. Первоначально они публично заявляли, что Поместный Собор будет созван в самое ближайшее время. Но он состоялся почти через год после «майского переворота» и во многом из-за позиции официальных властей, которые были заинтересованы не в стабилизации ситуации в Церкви, а в дальнейшем углублении раскола. Так, 26 мая 1922 года Политбюро приняло предложение Троцкого занять выжидательную позицию в отношении трех существующих направлений в новом церковном руководстве: 1) сохранение Патриаршества и выборы лояльного Патриарха, 2) уничтожение Патриаршества и создание коллегии (лояльного Синода), 3) полная децентрализация, отсутствие всякого центрального управления (Церковь как «идеальная» совокупность общин верующих). Ставка была сделана на усиление борьбы между различными ориентациями и оттягивание с этой целью созыва Собора. Наиболее выгодной Троцкий считал комбинацию, «когда часть церкви сохраняет лояльного патриарха, которого не признает другая часть, организующаяся под знаменем синода или полной автономии общин».¹⁰ Влияние сторонников Патриарха Тихона большевики явно недооценили. Считалось, что с их «остатками» без труда справятся путем репрессий.

Пиком истории обновленчества стал их «Второй Поместный Собор». Он открылся в Москве 29 апреля 1923 года. Надежды значительной части духовенства и верующих на то, что Собор примирит, сгладит противоречия, укажет будущий путь, не осуществились. 3 мая на нем было принято постановление, с негодованием воспринятое подавляющим большинством верующих, о лишении Патриарха Тихона сана и монашества и уничтожении Патриаршества в России. 8 мая делегация Собора была пропущена к находящемуся под домашним арестом Святейшему и передала приговор, но он ответил лишь, что не согласен ни по форме, ни по существу. Собор узаконил равнозначность женатого и безбрачного епископата, а после некоторых колебаний и второбрачие клириков, был введен новый григорианский календарь. Сохранялся «культ мощей», идея «личного спасения». Монастыри же закрывались

лись и превращались в трудовые коммуны и церковные приходы. В итоге проведенные Собором преобразования оказались относительно небольшими. Как видно из архивных документов, значительная часть делегатов сотрудничала с ГПУ, и это ведомство через них проводило желательные для него решения. А в каких-либо серьезных преобразованиях Церкви оно не было заинтересовано. Таким образом, обновленчество по сути являлось церковно-политическим движением.

Как справедливо отмечал профессор Г. Щульц, объявление Собора 1923 года Вторым Поместным Собором Русской Православной Церкви, т.е. продолжающим традиции Собора 1917–1918 годов, было неоправданной дерзостью. Широкая церковная общественность, миряне и приходы в целом по сути не играли на Соборе 1923 года никакой роли. Приходы в основной массе отвергали обновленцев. В 1925 году последние даже обращались к советскому правительству с просьбой изменить приходской устав, поскольку «он дает возможность кулацким элементам совета держать в кабале священника из-за экономической нужды под давлением совета, уходящего в тихоновщину»¹¹. Предлагалось также поставить под контроль епархиального управления выборы клира. Таким образом, обновленческое белое духовенство хотело вытеснить из церковного управления не только монашество с епископатом, но и мирян.

После освобождения 27 июня 1923 года Патриарха Тихона влияние обновленцев резко упало, хотя они и смогли провести так называемый Третий Поместный Собор в 1925 году. Вернувшись к управлению Церковью, Патриарх сразу же попытался продолжить традицию соборного руководства, объявив своим указом в соответствии с определением о Высшем церковном управлении о создании нового Синода и ВЦС до созыва будущего Поместного Собора. Из-за противодействия властей эта попытка не увенчалась успехом, и резолюцией Первосвятителя от 9 июля 1924 года деятельность Высшего церковного управления была прекращена. Но Патриарх не прекращал усилий в поисках возможностей для созыва Собора и образования церковного управления, призванного

гражданской властью. 28 февраля 1925 года он официально обратился в НКВД с ходатайством о регистрации Временного Патриаршего Священного Синода из 7 иерархов до созыва Поместного Собора. В этом же свете, возможно, следует рассматривать и послание Патриарха к Церкви, подписанное в день его кончины 7 апреля и при опубликовании в газетах неправомерно получившее название «Завещание». В нем указывалось: «...не допуская никаких компромиссов или уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к советской власти и работе СССР на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем». В этом так называемом «Завещании» Патриарх все еще говорил о «суде Православного Собора». Смерть Первосвятителя явилась большой и невосполнимой утратой для Русской Церкви. 12 апреля он был торжественно погребен в Донском монастыре. В тот же день 59 иерархов, прибывших на похороны Патриарха Тихона, ознакомившись с его завещанием о Местоблюстителе, подписали заключение о вступлении в эту должность митрополита Петра (Полянского)¹².

Фактически это было Архиерейское совещание. Следует отметить важное значение постановления Собора на закрытом заседании 24 января 1918 года, когда ввиду опасного для Церкви развития политических событий Патриарху было предложено избрать несколько кандидатов в Блюстители Патриаршего Престола, которые воспримут его полномочия в случае, если коллегиальный порядок избрания Местоблюстителя окажется неосуществимым. Это постановление послужило спасительным средством для сохранения канонического преемства Первосвятительского служения. Уже в 1918 году Патриарх назначил кандидатов в Местоблюстители и доложил Собору о сделанном им назначении без оглашения имен на пленарном заседании. Как теперь известно, среди этих имен был и будущий митрополит Петр, в то время вообще не имевший архиерейского сана, что избавило его от соответствующих подозрений со стороны органов советской власти. Но хотя Владыка Петр был и назначен

Патриархом Тихоном, подписи почти всех находившихся тогда на свободе российских архиереев под актом о вступлении его в должность Местоблюстителя придавали назначению характер избрания.

Патриарший Местоблюститель митрополит Петр, а затем его Заместитель митрополит Сергий (Страгородский) пытались добиться разрешения властей на созыв нового Собора и выборы Патриарха. Весь период второй половины 1920-х — начала 1940-х годов представляет собой время борьбы Русской Церкви за соборность и возрождение Патриаршества. В этой связи можно вспомнить неудачную попытку провести в тайне от властей заочное избрание Патриарха в 1926 году через сбор подписей архиереев. Владыка Сергий, возглавивший Церковь после ареста митрополита Петра, пойдя на ряд существенных уступок властям, весной 1927 года получил предварительное согласие на возможный созыв Собора.

18 мая 1927 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя созвал в Москве совещание епископов, на котором выступил с проектом организации Временного Патриаршего Священного Синода (ВПСС) из 8 членов. 20 мая НКВД сообщил митрополиту Сергию, что «препятствий к деятельности этого органа впредь до утверждения его не встречается» (Синод был утвержден в августе). 25 мая состоялось официальное заседание ВПСС, в тот же день по епархиям было разослано постановление, в котором правящим архиереям предлагалось организовать при себе временные (до избрания постоянных) епархиальные советы и зарегистрировать их в местных органах власти. При викарных епископах предписывалось учреждать благочиннические советы. Так было положено начало работе по созданию на «законных основаниях» всей церковно-административной структуры Патриархата¹³. Однако проведение Собора и выборы Патриарха власти в то время так и не разрешили. Более того, с рубежа 1928–1929 годах началась длительная полоса крайне воинственного, нетерпимого отношения к Церкви.

Далеко не все представители духовенства и мирян одобрили курс митрополита Сергия. В 1927–1928 годах появилось довольно значительное течение так называемое

«непоминающих» (за богослужением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и государственные власти). Но, как и сторонники митрополита Сергия, «непоминающие» свои надежды во многом возлагали на будущий Собор, который разрешит все разногласия. Апеллировали они и к авторитету Поместного Собора 1917–1918 годов. Так, одним из основных требований всех «непоминающих» было отставление соборного постановления от 15 августа 1918 года о свободе политической деятельности членов Церкви.

Почти все 1930-е годы гонения на Церковь шли по нарастающей, достигнув своего пика в 1937–1938 годах, когда было репрессировано по церковным делам 165 тыс. человек, из них 107 тыс. расстреляно¹⁴. Был уничтожен почти весь епископат, 18 мая 1935 года митрополит Сергий по требованию властей распустил Временный Патриарший Синод. Церковная организация была почти полностью разрушена, однако осталось множество верующих людей, что наглядно показали результаты переписи 1937 года, когда 56,7% населения (более 55 млн. чел.) заявили о своей вере в Бога. В том, что Церковь в этот период выстояла, особое значение имели такие плоды работы Собора 1917–1918 годов, как оживление приходской жизни и увеличение в ней роли женщин. Не считаясь со смертельной опасностью, прихожане повсеместно оказывали сопротивление закрытию храмов. И подавляющее большинство в составе приходских советов в 1930-е годы составляли женщины. Они продемонстрировали удивительное бесстрашие и стойкость в самоотверженном служении Церкви. Именно женщины ехали в ссылки, чтобы сопровождать и спасать от смерти своих пастырей, давали приют гонимым и обеспечивали подпольную жизнь и церковную службу. Появилось много подвижниц, не постриженных в монашество, но живших по монашески, возникли сотни так называемых «монастырей в миру». Все это позволило Церкви не только выстоять, но и возродиться, как только внешние обстоятельства изменились.

Если на территории СССР в 1920-е — 1930-е годы провести Собор оказалось невозможно, то за границей в

среде русской церковной эмиграции соборная традиция получила определенное продолжение. 21 ноября 1921 года на территории Югославии в Сремских Карловцах состоялось первое заседание Общецерковного заграничного собрания, переименовавшего себя вскоре в Русский Все-заграничный Церковный Собор. В его состав вошли почти все оказавшиеся за рубежом русские архиереи и члены Поместного Собора 1917–1918 годов, а также делегаты от приходов, эвакуированной армии и монашествующих. Карловацкий Собор образовал Высшее церковное управление (в составе Архиерейского Синода и Высшего Церковного Совета). Однако он, помимо церковной, занялся и чисто политической деятельностью, обратившись к чадам Русской Церкви с призывом о восстановлении монархии в России. Это стало одной из причин постановления органов Высшего церковного управления под председательством Патриарха Тихона от 5 мая 1922 года о признании Карловацкого Собора не имеющим канонического значения. В дальнейшем в эмиграции неоднократно проходили Архиерейские Соборы, а в августе 1938 года в Сремских Карловцах состоялся так называемый Второй Русский Все-заграничный Собор с участием епископов, клириков и мирян, на котором, правда, была представлена далеко не вся церковная эмиграция. После начала Великой Отечественной войны члены Архиерейского Синода Зарубежной Русской Православной Церкви осенью 1941 — весной 1942 года составили несколько проектов организации высшей церковной власти в России. Центральной мыслью этих проектов была необходимость созыва в Москве «Собора русских архиереев старейшим из них и назначение этим Собором временного главы Церкви и остального церковного управления», «которое впоследствии созвало бы и Всероссийский Собор для восстановления Патриаршества и суждения о дальнейшем устройстве Русской Церкви»¹⁵.

Даже после страшных репрессий и чисток 1930-х гг. центральная роль и программа Собора 1917–1918 годов не была забыта и в России. Он продолжал оставаться для верующих своего рода «церковным маяком», своеобразным идеалом, к которому нужно стремиться. Первое, пос-

ле многолетнего перерыва, совещание епископов состоялось в марте 1942 года в Ульяновске (на нем было осуждено создание автокефальной Украинской Православной Церкви). А 8 сентября 1943 года, после известной встречи И. Сталина в Кремле с тремя митрополитами, в Москве состоялся Архиерейский Собор, на котором 19 иерархов единогласно избрали Патриархом митрополита Сергия, а также приняли решение о восстановлении синодального управления. В условиях тех лет невозможно было вернуться к постановлениям Собора 1917–1918 годов. Новый Синод из 3 постоянных и 3 временных членов образовали при Патриархе. Прежний, более самостоятельный статус Синода в годы гонений был утрачен, к тому же опыт 1920-х — 1930-х годов показал особую ответственность первосвятительского служения в пору агрессии воинствующего безбожия, расколов и разделений.

После смерти Патриарха Сергия (15 мая 1944 г.) 21–23 ноября в Москве состоялся Собор епископов, на котором был обсужден проект положения об управлении в Церкви и определен порядок избрания Патриарха. При обсуждении последнего вопроса архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) напомнил постановление Поместного Собора 1917–1918 годов о том, что Патриарх должен избираться тайным голосованием и жребием из нескольких кандидатов. Это предложение не встретило поддержки, был выдвинут единственный кандидат — митрополит Алексий. 31 января 1945 года в Москве начал свою работу Поместный Собор Русской Православной Церкви. Такого полномочного собрания ее духовенства и мирян не было с 1918 года. На Собор были также впервые приглашены православные Патриархи и их представители из Румынии, Болгарии, Сербии, стран Ближнего Востока, Грузии, зарубежные русские иерархи. Значительную сложность в тех условиях представляло размещение и обеспечение всем необходимым 204 участников. Собор вообще стал единственным, исключая военные, правительственные совещания, собранием такого масштаба в годы войны.

Этот Собор, как и Собор 1943 года, не имел возможности восстановить традиции, заложенные в 1917–1918 годах. Иная обстановка заставляла не восстанавливать

прежнее, а создавать новое церковное устройство. На Соборе было принято «Положение об управлении Русской Православной Церковью», в котором не содержалось указаний о необходимости созыва новых Соборов в определенные сроки. Поместные Соборы должны были собираться, лишь когда имелась необходимость выслушать голос клира и мирян и существовала «внешняя возможность», при этом все же Поместному Собору принадлежала высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда. Права Патриарха, по сравнению с имевшимися ранее, согласно решениям Собора 1917–1918 годов, возрастили. Усиливалась и единоличная власть епископа, избрание которого оставалось прерогативой Священного Синода под председательством Патриарха, а утверждение архиерея уже целиком принадлежало Патриарху. Епископ мог учреждать епархиальный совет, этот коллегиальный орган создавался лишь в соответствии с его волей. О благочиннических собраниях и советах в 1945 году речь не шла, как и о выборности благочинных. Не произошло и восстановление Приходского устава: согласно «Положению», настоятель прихода не зависел от органов приходского управления, имея непосредственное подчинение епархиальному архиерею. Патриархом единогласно был избран митрополит Алексий (Симанский), интронизация которого состоялась 4 февраля 1945 года.

Таким образом, о возрождении идеи соборности в 1945 году говорить нельзя. До 1971 года новых Поместных Соборов не созывали, более 15 лет не было и Архиерейских Соборов. Правда, предпринимались отдельные попытки провести совещания епископов во время их собраний по случаю различных церковных празднеств, пытались и путем письменного опроса архиереев создать нечто напоминающее соборный процесс. Состоявшийся, наконец, после долгого перерыва в июле 1961 года Архиерейский Собор был проведен по инициативе советского руководства в период так называемых «хрущевских гонений» на Церковь. В тех условиях Патриарху пришлось пойти даже на изменения «Положения об управлении Русской Православной Церковью». Суть навязанной руководству Патриархии «церковной реформы» заключалась в

отстранении священнослужителей от руководства приходами. Роль главы общины переходила от настоятеля к исполнительному органу — приходскому совету, которому передавалась вся финансово-хозяйственная деятельность. «Реформа» во многом разрушила традиционное управление Церкви, ее организация юридически расчленялась. Священнослужители отделялись от приходской жизни и должны были заниматься общиной по договору для «исполнения религиозных потребностей». Духовенство не допускалось на собрание, избиравшее церковный совет, куда власти, имевшие законное право отвода его членов, постепенно вводили своих людей. Фактически же руководителями приходской жизни становились старосты, назначавшиеся районными исполкомами из людей часто совершенно нецерковных и иногда даже неверующих, морально весьма сомнительных. Без их согласия священник или епископ не могли принять на работу или уволить даже уборщицу в храме. Юридический статус архиереев и Патриарха вообще никак не оговаривался, в правовом отношении их как бы не существовало, и они не имели никакой законной формы связи с приходской жизнью.

18 апреля Священный Синод принял навязанное Советом постановление «О мерах по улучшению существующего строя приходской жизни». Утвердить его должен был намеченный на 18 июля Архиерейский Собор. Власти беспокоило, как бы он не «вышел из-под контроля» и не отверг бы проводимой им «реформы». Трех архиереев, которые высказались отрицательно о постановлении Синода, не пригласили на Собор, а архиепископа Ермогена (Голубева), который явился без приглашения, не допустили к заседанию. Собор утвердил изменения в «Положении об управлении Русской Православной Церкви», а также увеличил число постоянных членов Синода, принял решение о вступлении во Всемирный Совет Церквей и одобрил участие во Всемирном общехристианском конгрессе в защиту мира¹⁶.

Начавшиеся в 1958 году новые жестокие антирелигиозные гонения стали причиной появления движения церковных диссидентов, которое на первом этапе (до 1970 г.) находилось в значительной части в юрисдикции Москов-

ской Патриархии. Одним из источников этого движения были остатки православных братств, возникших в 1917–1920-е годы, продолжателями их деятельности стали некоторые молодежные религиозные семинары. Часть церковных диссидентов продолжала традицию своеобразно понятой идеи соборности. Так, существовавшая в 1964–1967 годах крупнейшая подпольная организация в СССР — «Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа» ставил своей целью построение в стране социал-христианского строя с верховым органом власти — Всероссийским Верховным Собором, в котором не менее трети мест принадлежало бы духовенству¹⁷.

Летом 1965 года группа архиереев подала Патриарху Алексию I заявление с предложением внести поправки в редакцию «Положения о Русской Православной Церкви», принятую Архиерейским Собором 1961 года. В этом проекте предлагалось ввести настоителей в состав приходских собраний и приходских советов в качестве председателей. Документ, составленный архиепископом Ермогеном (Голубевым), подписали еще 7 архиереев, однако успеха он не имел. Недовольство решением Собора 1961 года выражалось и в известных открытых письмах 1965 года священников Московской епархии Глеба Якунина и Николая Эшлимана.

Настоящий всплеск религиозного инакомыслия вызвал Поместный Собор, состоявшийся 30 мая — 20 июня 1971 года. Он рассматривался многими в русле зародившейся в 1917 году соборной традиции как высший орган управления Церковью, способный исправить все наиболее значительные недостатки в церковной жизни. В его адрес было отправлено несколько открытых писем. Одно из них — «Обращение к Поместному Собору Русской Православной Церкви по поводу богословской деятельности Высокопреосвященного Никодима, митрополита Ленинградского и Новгородского и других единомысленных ему лиц», содержало резкую критику этой деятельности. Его авторы — священник Николай Гайнов, мирияне Ф. Карелин, Л. Регельсон, В. Капитанчук попытались начать внутри Церкви дискуссию по богословским вопросам. С другим документом обратились к Собору священник Георгий

Петухов, иеродиакон Варсонофий (Хайбулин) и мирянин Л. Фомин, призывая добиться у государства открытия церквей и монастырей, преподавания Закона Божия в школах и т.п. Иркутский священник Евгений Касаткин также отправил послание, описывая пагубные последствия реформы 1961 года в приходской жизни. Подобное же требование выражали и не менее 5 архиереев. Наиболее известное заявление было подано архиепископом Иркутским Вениамином (Новицким).

На состоявшемся накануне открытия Собора архиерейском совещании, 26 мая 1971 года архиепископ Бельгийский Василий (Кривошеин) также выступил против «реформы 1961 года», но поддержан большинством архиереев не был. На Поместном Соборе 1971 года Церкви снова было навязано желательное для советской власти решение, было утверждено определение Архиерейского Собора 1961 года. Кроме того, епископы единогласно высказались за избрание Патриархом митрополита Крутицкого Пимена (Извекова). Наконец, Поместный Собор своим решением от 2 июля 1971 года отменил клятвы на старые (дониконовские) обряды и на лиц, их придерживающихся. Здесь, несомненно, был использован положительный опыт определения Собора 1917–1918 годов о единоверии.

Первые серьезные изменения в своем негативном отношении к Церкви советские власти были вынуждены сделать в 1988 году. Тогда состоялся Поместный Собор, приуроченный к празднованию 1000-летия Крещения Руси. Именно он еще в советских условиях смог частично возродить соборную традицию и вернуть в практику церковной жизни некоторые определения Собора 1917–1918 годов. Был принят новый «Устав об управлении Русской Православной Церкви», согласно которому Соборы планировалось созывать с определенной периодичностью, в частности, Поместный Собор не реже одного раза в пять лет. Это можно считать возвращением к идеям Собора 1917–1918 годов. При этом, как и прежде, указывалось, что высшая власть в области вероучения, церковного управления и суда принадлежит Поместному Собору. Патриарх, согласно Уставу, имеет первенство чести среди архиереев

Через год, 9–11 октября 1989 года, состоялся Архиерейский Собор, одним из важнейших решений которого стала канонизация Патриарха Тихона. Также было заявлено о необходимости возрождения приходской жизни. В связи с подготавливавшимся тогда законом «О свободе совести» Церковь заявила о необходимости внесения в него пункта о признании юридическим лицом церковной организации в целом. Таким образом, на Архиерейском Соборе был открыто поставлен вопрос о пересмотре дискриминационных для Церкви отношений с государством.

Последний в советский период Поместный Собор состоялся вскоре после кончины Патриарха Пимена (3 мая 1990 г.). На предшествовавшем Архиерейском Соборе впервые с 1917 года тайным голосованием были избраны 3 кандидата на Патриаршую кафедру. Делегаты открывшегося 7 июня 1990 года Поместного Собора выдвинули еще несколько кандидатур, но ни одна из них не получила необходимой поддержки. Прозвучало даже предложение использовать, как в 1917 году, для избрания Патриарха жребий, правда, большинство соборян его не поддержало. Так традиции Собора 1917–1918 годов напомнили о себе. К тому же голосование было тайным. Во втором туре большинство получил митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий (Ридигер), ставший пятым в истории СССР Патриархом. Собор 1990 года принял решение о канонизации отца Иоанна Кронштадтского и поручил Комиссии по канонизации святых подготовить материалы к прославлению новомучеников, пострадавших за веру в XX веке. Обращение к подвигу новомучеников свидетельствовало о том, что Русская Церковь помнит о бывших гонениях и надеется на восстановление соборной жизни, обратившись к опыту Собора 1917–1918 годов¹⁸.

Следует вспомнить, что именно этот Собор принял определение: «Установить возношение в храмах за богослужением особых прошений за гонимых ныне за Православную веру и Церковь и скончавших жизнь свою исповедниках и мучениках... Установить по всей России ежегодное молитвенное поминование в день 25 января или в следующий за ним воскресный день... исповедни-

ков и мучеников»¹⁹. Важное значение в церковной жизни теперь стали играть и другие тематически близкие определения Собора «О порядке прославления святых к местному почитанию» от 3 сентября 1918 года и «О восстановлении празднования дня памяти всех святых Российских» (в неделю 2-ю по Пятидесятнице) от 13 августа 1918 года. Уже в 1992 году определением Архиерейского Собора был установлен Собор новомучеников и исповедников Российских (в неделю, ближайшую после 25 января), а в 1993 году Комиссия по канонизации восстановила порядок канонизации местных святых XI–XVII веков, принятый Собором 1917–1918 годов.

Подводя итог, следует сделать вывод, что весь период существования СССР Русская Православная Церковь боролась за сохранение и возрождение принципа соборности, руководствуясь, насколько это было возможно в тех условиях, определениями Собора 1917–1918 годов. Огромный, в значительной степени до сих пор не реализованный на практике комплекс определений и опыт работы Собора сохраняют актуальность и в настоящее время. Лишь несколько лет назад в России началось научное изучение его деяний, и нынешняя конференция является его немаловажной частью.

Примечания

¹ Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. Париж, 1977. С. 217.

² Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 45.

³ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. М., 1983. С. 114.

⁴ Церковные ведомости. 1918. № 3-4. С. 20-22; Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 27 февраля, 4 мая; Центральный гос. архив С.-Петербурга, ф. 143, оп. 3, д. 5, л. 48-53, 72-73.

⁵ Гос. архив РФ, ф. 353, оп. 2, д. 713, л. 170-176; Архив Управления Федеральной службы безопасности РФ по С.-Петербургу и Ленинградской области, д. П-88399.

⁶ Подробнее см.: Шкаровский М. В. Александро-Невское братство 1918–1932 годы. СПб., 2003.

- ⁷ Кашеваров А. Н. Церковь и власть: Русская Православная Церковь в первые годы советской власти. СПб., 1999. С. 103.
- ⁸ Российский гос. историч. архив (РГИА), ф. 833, оп. 1, д. 56, л. 23-25.
- ⁹ Там же, ф. 796, оп. 445, д. 246, л. 4-19, ф. 831, оп.1, д. 293, л. 5.
- ¹⁰ Архив Президента РФ, ф. 3, оп. 60, д. 63, л. 71-72.
- ¹¹ Вестник Священного Синода. 1925. № 2.
- ¹² Известия ВЦИК. 1925, 15 апреля.
- ¹³ Регельсон Л. Указ. соч. С. 414-417.
- ¹⁴ Яковлев А. Н. По мощам и елей. М., 1995. С. 94-95.
- ¹⁵ Синодальный архив в Нью-Йорке, д. 15/41, л. 7, 10-12, 27-30.
- ¹⁶ Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955-1964 гг.). Публ. М. И. Одинцова. В: Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 65-73.
- ¹⁷ Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа. Париж, 1975. С. 7, 100.
- ¹⁸ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 570-573.
- ¹⁹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918. Вып. 3. М., 1994. С. 55-56.

А. А. ПЛЕТНЕВА

ПРОБЛЕМА БОГОСЛУЖЕБНОГО ЯЗЫКА

На Поместном Соборе 1917–1918 годов обсуждались проблемы, актуальные для церковного сознания начала XX века. Одним из вопросов, обсуждаемых на Соборе, был вопрос о богослужебном языке Русской Православной Церкви. Казалось бы, что этот вопрос не является самым актуальным для Русской Церкви, которой предстояло решить вопросы о Высшем церковном управлении, об устройстве приходской жизни и т.д. И тем не менее вопросы о литургических реформах, в том числе и вопрос о языке, очень волновали церковную общественность.

Связано это было в первую очередь с тем, что для России богослужение являлось главной формой христианской жизни. В стране не существовало традиции домашнего чтения Священного Писания, жизнь прихода носила формальный характер или же отсутствовала вообще. Богослужение было центром и основой жизни православного христианина. Именно через богослужение осуществлялась катехизация населения. Такая ситуация отчасти сохраняется и по сей день. Поэтому вопрос о языке, на первый взгляд кажущийся второстепенным, так же, как и другие вопросы литургических реформ, и в начале XX века, и сегодня остаются в центре внимания православного сознания.

В 1905–1907 годах в церковной и светской печати в большом количестве появлялись публикации о том, в какой степени церковнославянский язык понятен прихожанам.

Участников общественных дискуссий о языке богослужения можно разделить на тех, кто был вполне удовлетворен языком и текстом богослужебных книг, т.е. консерваторов, и тех, кто полагал, что богослужебные книги нуждаются в исправлении. Причем считалось, что это исправление может идти в двух направлениях. Церковнославянский может быть приближен к русскому литературному языку, и наоборот, может быть приближен к своему древнему (т.е. классическому) состоянию. Каждый из отстаивающих свою позицию считал, что такое исправление богослужебных книг сделает их язык более понятным, а следовательно, церковная служба будет восприниматься молящимися более осознано.

Некоторые участники дискуссии полагали, что выходом из сложившейся ситуации будет перевод богослужения на русский литературный язык. В начале века и позже предпринимались попытки переводов отдельных текстов, часть из которых была опубликована. Эти переводы, как правило, не ставили своей задачей ввести перевод в богослужебное употребление, они носили скорее экспериментальный характер. Предполагалось, что этими русскими переводами будут пользоваться миряне, которые дома смогут ознакомиться с текстом службы предстоящего дня.

Насколько же в действительности церковнославянский язык в начале XX века был непонятен, и как сегодня можно оценить попытки пересмотра языка богослужебных книг?

Существует представление, что языковая ситуация начала ХХ и начала ХХI века ничем существенно не отличается. Действительно, русский литературный язык за это время изменился не сильно. Однако существенно изменилась социальная структура общества, уровень русской грамотности, уровень знакомства с церковнославянской письменной традицией. Все это приводит к выводу, что рассматривая понятность/непонятность церковнославянского языка периода предсоборных дискуссий (положения, вокруг которого строилась вся аргументация сторонников и противников перевода или исправления богослужебных текстов), необходимо учитывать контекст

языковой ситуации начала XX века. Переносить особенности современной ситуации на времена столетней давности представляется методологически неправильным.

Перевод богослужения на русский язык в начале XX века не сделал бы церковную службу более понятной для подавляющего числа верующих. В конце XIX — начале XX века русская грамотность не была распространена столь широко, как сейчас. По данным переписи 1897 года в европейской части России грамотными были 32,6% мужчин и 13,7% женщин¹. В то же время многочисленные этнографические свидетельства говорят, что церковнославянская грамотность была представлена гораздо шире. Домашние занятия по церковнославянскому языку как языку начальному имели большое распространение, особенно в крестьянской среде. А ведь вплоть до 30-х годов XX века Россия оставалась крестьянской страной. Крестьянских детей учили дома. Обучение строилось по средневековой начальной модели, когда читали и заучивали наизусть Букварь, Часослов и затем Псалтирь. Таким образом, многие церковнославянские тексты богослужения были если не понятны, то по крайней мере привычны, а их русский эквивалент мог вызывать серьезные затруднения и в понимании, и в восприятии. Нужно помнить, что деревня говорила на диалекте, а не на русском литературном языке, и при отсутствии систематического обучения русской грамоте дистанция между собственным говором и русским литературным языком оставалась примерно такой же, как между собственным говором и церковнославянским языком².

Для того чтобы сделать богослужебный текст более понятным не только для тех, кто свободно читал по-русски, но и для тех, для кого более понятной оставалась церковнославянская книжность, следовало не переводить богослужение на русский язык, а упрощать церковнославянский текст богослужебных книг, отказываясь от синтаксических особенностей, появившихся под влиянием греческого оригинала. Именно по этому пути пошла действовавшая при Синоде в 1907–1917 годах Комиссия по исправлению богослужебных книг, во главе которой стоял архиепископ Финляндский Сергий (Страгородский)³. Цер-

ковнославянские тексты не переводились, а исправлялись. Церковнославянские синтаксические обороты, являющиеся калькой с греческого и непонятные для носителя русского языка, заменялись на более простые. Такая же работа проводилась и с лексикой. Многие непонятные церковнославянские слова заменялись русскими синонимами.

В результате появлялся новый вариант церковнославянского языка, более простой и более понятный. К тому же этот вариант поддерживался мощной традицией народной литературы. В деревне не знали Пушкина и Толстого, а читали лубочные сказки, жития святых и адаптированные переводные новеллы. Язык этих произведений был ближе к упрощенному церковнославянскому, чем к русскому литературному. В подготовленном Отделом о богослужении, проповедничестве и храме проекте соборного определения «Об упорядочении богослужения» говорилось, что «существующая при Священном Синоде Комиссия для исправления богослужебных книг преобразуется в постоянное учреждение»⁴.

Если для крестьян церковнославянский язык был более понятен, чем русский литературный, то для представителей образованных сословий (к которым относилось и духовенство), а также для рабочих, число которых увеличивалось с каждым годом, понятнее был русский литературный язык. Именно эта социолингвистическая реальность стоит за дискуссиями, которые имели место как в период подготовки Собора, так и во время заседаний Отдела «О богослужении, проповедничестве и храме». Подготовленный Отделом доклад (проект соборного деяния) не говорил о том, что богослужение должно быть непременно переведено на русский и украинский языки (богослужение на языках малых народов совершалось уже относительно давно), но допускал работу в этом направлении и позволял церковным властям вводить в богослужебное использование переведенные или исправленные богослужебные книги.

Согласно этому документу, славянский богослужебный язык должен сохраняться и поддерживаться как основной язык богослужения, однако в целях приближения

богослужения к пониманию молящихся признавались для богослужебного употребления права русского и украинского языков. При этом авторы документа подчеркивали, что немедленная и повсеместная замена церковнославянского языка в богослужении национальными языками не только нежелательна, но и неосуществима. Однако признавалось возможным частичное применение, с разрешения церковных властей, русского или украинского языка в богослужении (чтение Слова Божия, отдельные песнопения, молитвы, замена отдельных слов и выражений и т.п.). Заявление прихода о желании, чтобы богослужение совершалось на русском или украинском языке, в меру возможности должно было подлежать удовлетворению при одобрении перевода церковной властью, причем Евангелие в таких случаях должно было читаться на двух языках: славянском и русском (или украинском).

Предполагалось образовать при Высшем церковном управлении особую комиссию как для упрощения и исправления церковнославянского текста богослужебных книг, так и для перевода богослужения на русский, украинский и другие употребляемые в Русской Церкви языки, причем комиссия должна была рассматривать как уже существующие опыты подобных переводов, так и вновь появляющиеся. Кроме того, рекомендовалось издавать для мирян богослужебные книги с параллельным церковнославянским и русским текстом, а также обучать прихожан церковнославянскому языку.

Подготовленный Отделом документ был всего лишь проектом, а не соборным деянием. Согласно Уставу Собора такой проект должен был вынесен на пленарное заседание Собора, которое принимало его общую концепцию, а затем предполагалось обсуждать документ постатейно. Принятый общим собранием и исправленный Редакционным отделом текст проекта вновь утверждался пленарным заседанием Собора, а затем передавался Совещанию епископов, которое могло наложить вето на любое решение общего собрания⁵. Доклад «О церковно-богослужебном языке» всей этой процедуры не проходил. Этот доклад разделил судьбу многих других проектов, которые Собор так и не успел обсудить. Лишь 29 августа/11 сентября

1918 года (т.е. перед закрытием Собора) Соборный совет передал этот доклад Совещанию епископов, которое на заседании, проходившем уже после закрытия Собора, передало его Высшему церковному управлению. В отличие от многих других проектов (например, от проекта «Об упорядочении богослужения»), на основе которых были составлены рассылаемые по епархиям циркулярные письма, к проблематике доклада «О церковно-богослужебном языке» церковные власти не обращались.

Для того чтобы понять эволюцию отношения церковного сознания к вопросу о языке богослужения, необходимо рассмотреть отношение к языку богослужения обновленцев. Дело в том, что в сознании потомков обновленцы прочно ассоциируются с радикальными церковными реформами, с проведением в жизнь тех идей, которые в полемическом задоре высказывали церковные публицисты начала века. Действительно, в декларациях бесчисленных обновленческих групп требования служить по-русски встречаются достаточно часто. Однако официальных высказываний по этому поводу нет. Обновленческий Собор 1923 года дает весьма обтекаемую формулировку и предлагает «не вводя никаких догматических и богослужебных общеобязательных реформ, пригласить всех работников церковного обновления всемерно охранять единство Церкви; благословляет творческую инициативу и сделанный почин, направленный на пробуждение религиозного чувства, церковного сознания и общественной нравственности»⁶.

Основываясь на этом решении, предпринимается ряд частных опытов (епископ Антонин (Грановский), священник Василий Адаменко и др.). Обновленческая церковная власть относится к этим опытам очень настороженно. Обновленческий Синод не благословляет переводов Василия Адаменко. На Обновленческом соборе 1925 года с резкой критикой русских переводов и реформ богослужения выступал Александр Введенский:

Обновленчество — это еще трехлетний ребенок. Оно вырастет впоследствии. Богослужение на русском языке не дает ему религиозного удовлетворения. Протоиереи Эндека и Адаменко уже приступили к изменению той

обрядности, что создана в России веками. Верующие боятся потерять красоту богослужения <...> Я уважаю протоиереев, проводящих обновление <...>, но не хочу ставить их с колоссами Церкви, со святым Иоанном Златоустом. Нужно установить обновленчество, и тогда сама жизнь создаст ему форму. Я говорю: обновлению необходимо удержать всю православную обрядность. Апостол Павел диктует ясно, что с младенцами по вере надо и обращаться по-младенчески, иначе выйдет вред. И это оправдывается воочию. Бывший митрополит Антонин начал церковное обновление хорошо, но кончил фарсом⁷.

Лишь на закате движения — в конце 1926 года — обновленцы начинают какие-то работы над переводами. Эти работы активизируются в конце 1927 года по причинам скорее политическим, чем церковным. Обращение обновленцев к проблеме литургического языка и шире — к собственно церковным реформам — явилось следствием «декларации о лояльности», изданной митрополитом Сергием (Страгородским) в 1927 году. Декларация лишила обновленцев основного аргумента в борьбе с Патриаршей Церковью: противопоставление лояльных обновленцев контрреволюционным тихоновцам утратило смысл. Для оправдания собственного существования обновленцам пришлось обратиться к тем проблемам, которые волновали церковных реформаторов начала века. Теперь лишь энергичные реформы могли хоть как-то оправдать существование обновленческого движения. Поддержка властей становилась все менее ощутимой. В эти годы с иной интонацией вспоминают обновленцы и о Соборе 1917–1918 годов. Тема преемственности становится более актуальной. Однако подготовленные обновленческой переводческой комиссией богослужебные книги⁸ так и не были изданы. Об этом позабочились власти.

Принципиально вопрос об издании русских богослужебных текстов рассматривался на 107-м заседании действовавшей при ЦК ВКП(б) антирелигиозной комиссии (12.01.1929). Это один из немногих случаев, когда в протоколе приводится не только решение, но и краткое изложение дискуссии:

Слушали:

О ходатайстве обновленцев об издании молитвенника на русском языке (т. Тучков).

В прениях высказались тт.:

т. Луначарский принципиально не возражает против выдачи разрешения обновленцам на издание молитвенника на русском языке, мотивируя существованием таких на украинском языке.

т. Красиков не возражает против выдачи разрешения на перевод молитвенника на русский язык.

т. Стуков возражает против выдачи обновленцам разрешения на издания молитвенника и предлагает отказ мотивировать бумажным кризисом.

т. Ярославский не возражает против издания небольшого тиража молитвенника на русском языке, мотивируя тем, что богослужение на русском языке теряет свою обаятельную мистику, примеры: мусульманское и еврейское духовенство упорно цепляется за богослужение на арабском и древнееврейском языках.

Постановили:

Не возражать против издания обновленческого молитвенника на русском языке, указав Главлиту на существующее постановление о неотпуске бумаги религиозным организациям⁹.

Бумаги обновленцы так и не получили, поэтому ни один из официально одобренных Обновленческим синодом переводов так и не был опубликован.

Однако в сознании потомков идея перевода богослужебных текстов ассоциируется именно с обновленчеством.

Как церковно-политическое движение обновленчество потерпело поражение. Однако созданные этим движением мифы продолжают жить. Ситуация полемики всегда приводит к поляризации мнений. Обновленческие декларации с требованием радикальных реформ привели к тому, что сторонники Патриаршей Церкви стали отзываться о таких реформах резко отрицательно. В результате историческая память сохранила устойчивое противопоставление обновленцев-реформаторов и тихоновцев-консерваторов. Обновленческий раскол привел к тому, что реальные проблемы церковной жизни, о которых спорили

церковные публицисты начала века, стали как бы партийными ярлыками. Если одна церковная группировка заявляла о целесообразности того или иного преобразования, то сама логика противостояния заставляла ее оппонентов объявить это начинание злом для Церкви. В этом отношении весьма характерными кажутся аргументы, которые приводит патриарх Тихон, мотивируя свой отказ принять Григорианский календарь:

Она (календарная реформа. — А. П.) скомпрометирована обновленческой схизмой. Впервые о введении нового стиля громко было возвещено обновленческим Высшим церковным управлением и схизматическим Собором 1923 г. <...> Так как массы плохо разбираются в каноническом праве и доктринах, то в их сознании новый стиль, глубоко затрагивающий ежедневный быт, отождествился с обновленческим расколом, стал его знаком и приметой. В глазах многих принятие нового стиля сделалось равнозначащим отпадению от Православной церкви. Не подлежит сомнению, что реформу календаря было бы гораздо легче провести, если бы она осталась незатронутой обновленческим Собором. Второе обстоятельство, создающее большое затруднение для перехода на новый стиль, состоит во всеобщем убеждении, что эта реформа вводится не Церковью по Ее собственному почину, а под давлением гражданской власти¹⁰.

Мы привели эту цитату для того, чтобы показать, до какой степени в сознании современников обновленческой смуты литургические нововведения ассоциировались с литургическими реформами. Даже Патриарх Тихон, прекрасно понимавший, что водораздел между ним и раскольниками проходит не по принятию или непринятию тех или иных реформ, не мог не учитывать этих общественных настроений. Хотя совершенно очевидно, что водораздел проходил не по отношению к той или иной реформе, а по послушанию или непослушанию церковной власти.

В отличие от обновленческого Высшего церковного управления, местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергий (Страгородский) в 1930 году благословил

protoиеря Василия Адеменко служить на русском языке, а на следующей год редактируемый митрополитом Сергием «Журнал Московской Патриархии» писал, что «допущение русского языка в богослужении (ввиду бывших при покойном Святейшем Патриархе примеров) не встречает непреодолимых препятствий; но необходимо общий порядок и чин богослужения привести в согласие с общепринятым в православных церквях уставом»¹¹.

Начавшееся в конце Второй мировой войны воссоздание церковной организации происходило в условиях, которые принципиально отличались от пред- и послереволюционных. Если в предреволюционной России существенная часть грамотного населения умела читать по-церковнославянски, то в советской школе церковнославянскому языку места не было. Языковая личность, возникшая в результате государственных мероприятий, проведенных в связи с программой ликвидации неграмотности, была совсем иной. Если раньше наизусть заучивались церковнославянские тексты Часослова и Псалтири, то теперь их место занимают стихи, входящие в стандартные буквари.

Новая культурно-языковая ситуация ставит перед издателями богослужебных книг ряд проблем. Если в предреволюционные годы, когда церковнославянская грамотность была распространена достаточно широко, непонятной в богослужебных текстах являлась, в первую очередь, синтаксическая структура фразы, то теперь молящиеся не понимают самых простых слов. Поэтому в ряде изданий помещаются словари, которые адресованы людям, не имеющим о церковнославянской грамматике никакого представления. Языковое сознание утрачивает ощущение границы между церковнославянским и русским языками. В качестве водораздела между ними может восприниматься графический облик текста. Книги церковной печати начинают называть славянскими, а гражданской печати — русскими. Даже о напечатанных в ЖМП службах, набранных гражданской графикой (церковнославянские шрифты в советских типографиях отсутствовали), говорится, что служба напечатана на русском языке. Однако ни о каких работах по упрощению языка богослужебных книг тогда и речи не было, поскольку возможности сво-

бодно издавать богослужебные книги у Московской Патриархии не было.

В конце 80-х годов XX века, когда Русская Церковь получила свободу, многие идеи, высказываемые в ходе подготовки к Собору 1917–1918 годов и на самом Соборе, вновь стали актуальными. При этом о том, что на самом деле происходило на Соборе, было известно очень мало: доклад «О церковно-богослужебном языке» был впервые опубликован лишь в 1993 году¹². Однако и из опубликованного документа вычитывалось совсем не то, что в нем было реально написано. Проект Отдела разрешал церковным властям удовлетворять просьбы о совершении богослужения на русском языке. О реформах, совершаемых самостоительно на уровне прихода, речи здесь не было. Между тем, из публикации в публикацию повторяется мысль о том, что приход может проводить литургические реформы без благословения церковной власти. Как следствие этого, консервативные издания начинают помещать статьи о том, что Поместный Собор 1917–1918 годов был чуть ли не еретическим и единственным его деянием, принятым церковным сознанием, было восстановление Патриаршества. Развернувшаяся в конце XX века полемика вокруг литургических реформ еще больше скомпрометировала идею их проведения. При этом свою роль сыграли и некорректные выступления защитников реформ, и огульные обвинения их оппонентов. Мы можем с грустью констатировать, что та работа, которая в начале XX века велась членами Комиссии по исправлению богослужебных книг, и те перспективы развития литургической жизни, которые были намечены в проектах, подготовленных Отделом о богослужении, проповедничестве и храме, до сих пор остаются нереализованными.

Примечания

¹ Первая всеобщая перепись... Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения. Ч. I. СПб., 1905. С. XVI.

² О языковой ситуации России в XIX-XX вв. и тех изменениях, которые она претерпела после революции. См.: *Kra-*

вецкий А. Г. и Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М., 2001. С. 25-41, 226-228.

³ О деятельности Комиссии см.: Кравецкий А. Г. и Плетнева А. А. История... С. 74-124; Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 182-258.

⁴ Кравецкий А. Г. и Плетнева А. А. История... С. 301.

⁵ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 1. М., 1994. С. 47-48.

⁶ Поместный Собор Российской Православной Церкви 1923 года. (Бюллетени). М., 1923. С. 22.

⁷ Церковное обновление, 1926, № 1. С. 7.

⁸ См.: Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР, 1925, № 1; 1927, № 9-10; 1928, № 1-4, 10; 1929, № 3-4.

⁹ Кравецкий А. Г. и Плетнева А. А. История... С. 215.

¹⁰ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России. М., 1994. С. 336.

¹¹ ЖМП, 1931, № 5. С. 3.

¹² Кравецкий А. Г. Дискуссии о церковнославянском языке (1917-1943). В: Славяноведение, 1993, № 5. С. 116-135.

С. Л. ФИРСОВ

ПОДГОТОВКА СОБОРА И ПОИСК НОВЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И ОБЩЕСТВОМ

Вопрос о подготовке Собора 1917–1918 годов, безусловно, относится к числу наиболее сложных вопросов церковной истории России синодального периода. Прежде всего, необходимо разобраться с «временными рамками» темы, т.е. решить, когда корректно начинать разговор о «подготовке». Во-вторых, обязателен учет социально-психологического состояния той части русского общества, которая была заинтересована в церковном обновлении и восстановлении канонических норм, нарушенных еще в начале XVIII века Петром Великим.

По большому счету, история синодального периода может быть охарактеризована как многотрудный поиск пути к Собору, осложнявшийся специфически понимавшейся идеей «симфонии властей». «Бог, по образу Своего небесного единоначалия, устроил на земле Царя, — писал митрополит Московский Филарет (Дроздов), — по образу Своего вседержительства — Царя Самодержавного; по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века — Царя наследственного»¹. Богословское обоснование русского самодержавия делало Православную Церковь заложницей политических интересов светских властей, ставило ее реформирование в зависимость от реформаторской активности «мира». Разумеется, в российских условиях все закономерно замыкалось на императоре и его видении «блага Православия». Великие

реформы Александра II, кардинально изменившие социально-экономический уклад русской жизни, затронули и бытие Православной Церкви. В то время были созданы церковно-приходские попечительства и братства, начался поиск средств на вознаграждение духовенства из казенных источников, клириков стали допускать к работе земских учреждений и в начальном народном образовании, началась борьба с сословной замкнутостью духовенства, изменилась система богословской подготовки. По мнению современного российского исследователя, «дух эпохи коснулся Церкви. Именно в этот период зарождается идеология восстановления Патриаршества и устранения диктата государства в делах Церкви, идеология, которая впоследствии привела Церковь к Собору 1917 года»².

Слово о диктате государства в делах Церкви — основное. Без решения этой проблемы, о церковной реформе говорить было бы бесполезно. Однако как разделить понятия «диктат» и «помощь», где проходит граница, позволяющая принимать покровительство православного государства и в то же время не допускать светского влияния на внутрицерковные дела? Иначе говоря, как обновить «симфонию», не отказываясь от нее в принципе? Поставленный вопрос не имел однозначного решения, ибо касался не только правовых «форм»³, но и состояния церковного сознания общества, воспитание которого было делом исключительной важности и сложности⁴.

Искренний противник восстановления Патриаршества и созыва Собора, учитель двух последних самодержцев — Александра III и Николая II, обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905) К. П. Победоносцев, собственно говоря, потому и не желал проведения церковной реформы, что под воспитанием церковного сознания понимал преимущественно сохранение «формального благочестия» простого народа, не затронутого сомнениями «безбожной интеллигенции». «Для нашего мужика форма все, а Вы говорите об ученых, догмате, об учености, — жаловался Победоносцев своему собеседнику — генералу неославянофилу А. А. Кирееву. — Вам хорошо, а куда мы-то денемся с нашей то темнотой, с мужиком. *Я боюсь раскола, вот чего я боюсь!*⁵. Киреев не мог согласиться с

подобной постановкой вопроса, будучи убежден в том, что если Церковь не выведет мужика «к свету истины», то «его выведут нигилисты, толстовцы, пашковцы на путь ложной истины!»⁶. История рассудила этот спор, доказав историческую правоту оппонента обер-прокурора. Однако говорить об изначальной очевидности результата вряд ли возможно: все зависит от того, на какой логике основывать свои рассуждения. Так, Победоносцев, не имевший, по мнению современников, таланта синтезировать, полагался на внешний авторитет, сугубо отрицательно относясь к идеи созыва Собора прежде всего потому, что не видел стеснения высшего церковного управления и деятельности духовенства со стороны государственной власти. Будучи убежден в изначальной связи самодержавия и Православия, Победоносцев являлся искренним почитателем петровской синодальной реформы: великий преобразователь России, полагал обер-прокурор, учреждением Синода закрепил и упрочил связь Церкви с государством⁷. Следовательно, основы этого учреждения, по глубокому убеждению Победоносцева, необходимо было охранять для блага России. Блестящий логик и тонкий политик, обер-прокурор Святейшего Синода лучше (и раньше) многих своих современников осознавал, что проведение серьезных изменений в строе церковной жизни неминуемо затронет принципиальный вопрос церковно-государственных отношений (в том виде, как они сложились ко второй половине XIX в.) и заставит корректировать «симфонические» отношения светской и церковной властей, к чему ни та, ни другая стороны психологически готовы не были. 1907–1917 годы стали иллюстрацией этого горького факта.

Впрочем, в 1880–1890 годы, равно как и в первые годы наступившего XX века, вопрос о корректировке церковно-государственных отношений в практической плоскости не рассматривался и рассматриваться не мог. В эпоху императора Александра III (1881–1894) насаждалось то, что некоторые российские историки называют «светским клерикализмом»: не наступление самостоятельной Церкви на общество, а конфессионализация общественной жизни через несамостоятельную Церковь-орудие при значительной помощи светских средств⁸. Считая

Православную Церковь главным инструментом сохранения существовавших в России политических порядков (ведь именно в Церкви имелся необходимый «запас простоты»), Победоносцев, как мог, старался оживить религиозную жизнь, не перестраивая «учреждений»⁹, но «Церковь была организована как ведомство и в этом смысле противостояла другим частям государственного механизма». Возвышение роли Церкви в рамках синодальной системы не удалось, более того, — эта попытка даже способствовала разладу государственного механизма¹⁰. Русское Православие оказывалась заложником социально-политических реалий Российской империи.

Вступивший на престол в октябре 1894 года Николай II оказался лицом к лицу с огромным числом неразрешенных государственных проблем, с допотопной системой управления и идейным багажом в виде философских построений Победоносцева. Постепенно под влиянием перемен в экономической, социальной и общественной жизни, роста революционного движения, в стране сложилась новая политическая обстановка¹¹. В этой ситуации Православная Церковь должна была, не отказываясь от союза с государством, ослабить свою от него (государства) зависимость. Насколько это было возможно (и возможно ли в принципе) показали события 1905–1906 и последующих годов. Впрочем, невозможность сохранять без изменений политическо-идеологическую модель российской государственности осознавали задолго до революционных бурь. К примеру, председатель Комитета министров Н. Х. Бунге, умерший летом 1895 года, в своем политическом завещании, известном позднее как «загробные заметки», на первый план поставил вопрос о введении в России широкой веротерпимости¹², тем самым по сути актуализируя и вопрос о положении Православной Российской Церкви в будущем. В любом случае, социально-политическая перестройка неминуемо вела бы к ликвидации победоносцевского застоя в церковных делаах. Таким образом, сохранение прежних церковно-государственных отношений оказывалось бы затруднительным. Но не только это было важно, — важно было определить новые формы союза («симфонии»), сохранив принцип.

Следовательно, обретение Церковью внутренней свободы оказывалось непосредственно связано с проведением политических реформ и модернизацией идеи самодержавной монархии. Доказать светским властям необходимость церковной реформы (и тем самым получить ее поддержку) было возможно, только указав на неизменность и принципиальную неповреждаемость «симфонии». 1905 год показал, что сделать подобное указание крайне непросто: К. П. Победоносцев прекрасно понимал, что внесение некоторых корректировок в петровскую синодальную систему может сломать ее полностью (о чем в 1905 году без обиняков и написал императору). Но это случилось уже в 1905 году, когда вопрос о церковной реформе был злободневен и решался на фоне разраставшейся революции.

Начало же приступа к церковной реформе можно усмотреть в публикациях тех богословов и церковных публицистов, для кого вопрос возрождения Русской Церкви был стержневым и для кого подготовка созыва Поместного Собора являлась главным делом жизни. Не будет ошибкой предположить, что историю подготовки Собора правильнее начинать именно с «публицистической эпохи» конца XIX — начала XX века.

* * *

По справедливому замечанию Дж. В. Каннингема, «искрой, возбудившей интерес печати к церковным делам, было воспроизведение (перепечатывание) подряд шестнадцати статей, которые в 1882 году появились в славянофильском журнале “Русь”, органе Ивана Аксакова»¹³. Статьи, принадлежавшие перу протоиерея Александра Иванцова-Платонова, поднимали наиболее важные для Церкви вопросы: о восстановлении православного прихода, предоставлении духовенству и мирянам голоса при выборах епископа, прекращении частых переводов архиереев из одной епархии в другую, ограничении всевластия консисторий, установлении соборности на всех уровнях церковного управления и т.д. Протоиерей Александр выступал за восстановление Патриаршества, причем из-

брание Первосвятителя должно было принадлежать Поместному Собору, а не самодержцу, поддерживать контакт с которым будущий Патриарх должен был не через обер-прокурора, а непосредственно. В царствование Александра III эти взгляды, разумеется, не могли найти благодатной почвы: Победоносцев, как уже говорилось, был идеальным противником глобальной церковной реформы. В конце XIX века ситуация существенно изменилась: во-первых, — уменьшилось влияние обер-прокурора Святейшего Синода на течение внутриполитических дел; во-вторых, — церковный вопрос к тому времени вышел за клерикальную ограду: новые «богоискатели», вскоре громогласно заявившие о себе на религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов, все чаще стали писать о неблагополучии Церкви в России и необходимости ее «обновления». Дж. В. Каннингем прав, когда пишет, что «перепечатка трудов Иванцова-Платонова вызвала желание реформы Церкви как в церковных, так и в светских кругах»¹⁴.

Лечению любых заболеваний (в том числе и социальных) предшествует диагностика. Изучение ярко выраженной симптоматики «церковных нестроений» и стало делом церковной публицистики. В начале XX века на страницах газет и журналов (как церковных, так и светских) как-то «вдруг» стали публиковаться статьи, осуждавшие существовавшие в России церковно-государственные отношения, унизительное положение Церкви в обществе, падение ее авторитета и т.п. Весной 1901 года, например, в богословско-философском журнале «Вера и разум» была опубликована статья некоего Иеронима Преображенского, выполненная в виде письма местному архиерею — архиепископу Амвросию (Ключареву). В статье Церковь характеризовалась как служанка государства; там же констатировалось, что ни архиепископ Амвросий, ни он, автор, по старости не доживут «до того времени, когда Церковь... очистится от всякой лжи, неправды и всего несущественного»¹⁵. Получалось, что ныне, в начале XX века, состояние Церкви неблагополучно. Для современников было очевидно, что появиться такое письмо могло только с ведома архиерея, что само по себе было показательно. Вскоре это письмо было перепечатано рядом

российских газет. «Очевидно то, что раз напечатано против правительства, Церкви и государя с дозволения цензуры, то может быть повторено без всяких последствий другими газетами», — тогда же остроумно подметил в своем дневнике крупнейший российский издатель А. С. Суворин¹⁶. Подобного в истории Российской печати не бывало: можно сказать, легально критиковалась система церковно-государственных отношений. Суть критики сводима к одной фразе: требовалось ослабление государственного контроля. Особенно выражали недовольство существовавшим положением профессора духовных академий: Московской, Казанской и Санкт-Петербургской; именно они «создали для реформы огромную подготовку в богословском сознании»¹⁷. «Пальма первенства» принадлежала москвичам, как ученым-богословам, так и православным публицистам. Серьезное обсуждение вопроса о реформе началось со статьи Л. А. Тихомирова — бывшего революционера, в конце 1880-х годов порвавшего с прежними товарищами и перешедшего в консервативно-охранительный лагерь. Уже название статьи — «Запросы жизни и наше церковное управление», опубликованной в декабре 1902 года «Московскими ведомостями», свидетельствовало о позиции автора, очевидно желавшего нормализации (т.е. каноничности) церковного управления. Тихомиров считал необходимым возобновление практики созыва Поместных Соборов, наделение первенствующего члена Святейшего Синода правами Патриарха и уменьшение власти обер-прокурора до функции государственного надзора за законным течением дел церковного управления. Синод должен был сохранить свои совещательные функции, причем его состав мог бы пополниться учеными архимандритами и протоиереями¹⁸. С тезисами Тихомирова выразил свое согласие тогдашний первоприсутствующий член Святейшего Синода митрополит Антоний (Вадковский), написавший по запросу императора отзыв на его работу¹⁹. В конце февраля — начале марта 1903 года Тихомиров опубликовал свою новую статью, в которой отстаивал необходимость обновленного светского и духовного «союза». Стратегия была выбрана верно: консерватор-охранитель, говоря о церковной реформе, не забывал о «симфо-

нии», всячески подчеркивая, что не видит будущего Церкви вне православно-государственного контекста. Императору пытались внушить, что бояться реформы не стоит, что получая из рук монарха право реформировать свои институты в соответствии с канонами и избирать Патриарха, Церковь будет способствовать укреплению церковно-государственного союза.

В 1903 году православные консерваторы, желавшие церковных реформ, были близки к своей цели — 26 февраля появился манифест «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», в котором, конечно же, подчеркивалось первенствующее значение Православной Церкви, но в который первоначально предполагалось даже внести пункт о расширении разумной свободы слова и совести (разумеется, в согласовании с духом главенствующей конфессии и государственного строя). Император, правда, в конце концов вычеркнул статью о свободе слова, фактически исключив и статью о свободе совести, но важно отметить, что все-таки наряду с вопросом о положении Церкви рассматривался и вопрос о свободе совести²⁰! Значит, светские власти понимали их взаимосвязь, хотя «техническая сторона» проблемы, очевидно, не вполне была прояснена.

Вскоре император посетил Москву и побывал в Новоиерусалимском монастыре, где находилась усыпальница Патриарха Никона. «Московские ведомости» не оставили это посещение без внимания, задавшись патетическим вопросом: когда же, наконец, засияет прежней жизнью символическое место «царя мира». Очевидно, чего-то ожидали: перед Пасхой чиновники в типографии сидели до 9 часов вечера субботы, но затем их распустили²¹. Что планировалось объявить на Пасху — неизвестно, однако факт ожидания «чего-то» налицо. К тому же весной 1903 года митрополит Антоний (Вадковский) обсуждал церковные дела с дядей царя — Великим князем Сергеем Александровичем. Речь шла о необходимости изменения строя церковной жизни — ближайший родственник государя сочувствовал делу реформ. Тогда же, в мае 1903 года, министр внутренних дел В. К. Плеве рассказал митрополиту Антонию о своем разговоре с Нико-

лаем II и том, что он, Плеве, хотел бы поговорить с Владыкой о необходимости переустройства церковного управления на основах канонов²². Беседа не состоялась, но у Антония сложилось впечатление, что государь всерьез занят этим вопросом.

Можно ли и стоит ли доверять впечатлению Петербургского архипастыря? Полагаю, что можно. Человек глубокой личной религиозности, император сочувственно относился к самой идее Собора, справедливо полагая, что только на нем можно будет разрешить основные церковные проблемы. В сентябре 1904 года, когда встал вопрос о распечатывании алтарей собора Рогожского старообрядческого кладбища, Николай II в письме обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву отметил, что обсуждение такого важного исторического и государственного дела, как дело о расколе, невозможно осуществить помимо Церкви. «Тут само собою, — продолжал далее самодержец, — возникает мысль о Всероссийском Церковном Соборе, мысль о котором давно уже таится в моей душе. Мне кажется, что только Собор может разрешить этот вопрос. Да и по многим другим вопросам нашей церковной жизни обсуждение их *Поместными Соборами* внесло бы мир и успокоение; притом правильным историческим путем в полном соответствии с преданиями нашей Православной Церкви»²³.

Можно предположить, что подобное заявление стало следствием «морального давления», которое оказывали на самодержца в начале XX века сторонники реформирования Русской Церкви. Другое дело — согласование благого желания и политических реалий «симфонического государства». Здесь все было непросто. Система жила по своим правилам и не могла допустить их нарушение. Правда, понятно это стало только после поражения революции 1905–1907 годов, когда сохранение даже относительной социальной «стабильности» стало задачей более важной, чем реформирование отживших свой век политических институтов (в том числе и ведомства православного исповедания). В условиях такой «стабильности» Собор мог выглядеть как своеобразный «детонатор» нового социального взрыва, — а ведь о том, что в смутное время

Собор принесет только смуту, еще марта 1905 года предупреждал Николая II все более оттеснявшийся на обочину политической и религиозной жизни Победоносцев.

Однако это уже следствия. Чтобы их понять и продолжить разговор о подготовке Собора, необходимо кратко охарактеризовать основные причины, первоначально заставившие власти согласиться на проведение церковной реформы.

В схематичном изложении события выглядели следующим образом. 12 декабря 1904 года был опубликован указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», пункт шестой которого требовал пересмотреть существовавшие в империи законы о правах староверов, а также лиц, принадлежавших к инославным и иноверным исповеданиям. Пересмотр законов в отношении неправославных религиозных объединений неминуемо должен был стимулировать и вопрос о положении Православной Церкви. Так и получилось. Для выполнения требований, изложенных в шестом пункте указа, было организовано особое Совещание министров и председателей департаментов Государственного Совета. Его члены, прежде всего руководитель — председатель Комитета министров С. Ю. Витте прекрасно понимали, что разрешать вопрос о расширении прав иноверных невозможно без учета интересов Православной Церкви. Политический прагматик, Витте одним из первых в 1905 году почувствовал опасность, исходившую от неумения ведомства православного исповедания, возглавлявшегося Победоносцевым, находить правильные ответы на злободневные социально-политические вопросы.

«Православная Церковь, — вспоминал Витте в начале 1910-х годов, — обратилась в мертвое, бюрократическое учреждение, церковные службы — в службу не Богу, а земным богам, всякое православие — в православное язычество»²⁴. В сложившемся положении он видел главную опасность для России, но как выйти из положения — не знал. Безусловно, председатель Комитета министров, которого многие современники считали человеком вовсе нерелигиозным, смотрел на Православную Церковь как государстровед, в его действиях честолюбивые устремле-

ния играли не последнюю роль, но факт остается фактом: нарисованная им картина не была от начала до конца гротесковой.

Испросив у царя разрешение на обсуждение в Комитете министров и церковных дел, Витте в начале 1905 года стал готовить необходимые для обсуждения материалы. В принципе, ничего удивительного в том, что вопрос первоначально предполагалось обсудить не в Синоде, а в особом Совещании, не было. Россия не являлась светским государством, и ее правительство имело право обсуждать и вопросы, касавшиеся тех или иных сторон деятельности Православной Церкви. Однако подобные решения лишний раз свидетельствовали, что Церковь является заложником государственных интересов и не могли способствовать укреплению ее влияния. К февралю 1905 года профессора столичной духовной академии подготовили для Витте записку «О современном положении Православной Церкви», которая и положила начало официальному обсуждению на правительственном уровне вопроса о церковной реформе. Смысл записки был достаточно прост: требовалось возвратиться к прежним каноническим нормам управления.

Тогда же, в феврале, появилась и записка митрополита Антония (Вадковского), приглашенного к участию в Совещании Витте. Записка Владыки — «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви» — свидетельствовала об обеспокоенности иерарха слишком сильным контролем светской власти над Церковью.

Как видим, слишком тесные «симфонические объятия» воспринимались в качестве главной причины церковных «нестроений» (и это при том, что разрушать церковно-государственный союз никто не хотел). Выход из положения виделся в возрождении идеи соборности. Эта идея, как известно, не воспринималась обер-прокурором Святейшего Синода, полагавшим, что быстрое и глубокое разрастание преобразований, связанных с взаимоотношениями Церкви и государства, грозит «опасностью подорвать самые основы, на коих зиждется вся жизнь государственная и народная»²⁵. Обер-прокурор был убежден в

том, что реформирование церковного управления может привести к осложнению в отношениях Церкви и государства в России. В этом, думается, и заключалась причина принципиального отторжения Победоносцевым идеи Собора: в сильной, самостоятельной Церкви он видел политического конкурента империи. Не случайно в мартовских 1905 года письмах к Николаю II обер-прокурор не забывает проводить исторические аналогии, напоминая о XVII веке и «годах нестроений». Не забыл он и записку Витте, составив в ответ на нее свои «соображения... по вопросам о желательных преобразованиях». Обер-прокурор не видел, в чем же все-таки состояла тяжкая опека и бдительный контроль светской власти над Церковью, полагая, что, начиная с XIX века, ничто не мешало ей увеличивать свое духовное влияние в народе²⁶.

Тогда же Победоносцеву удалось добиться передачи дела из особого Совещания в Святейший Синод, где, как надеялся обер-прокурор, у него будут все возможности повернуть дело в «правильное» русло. 13 марта 1905 года император подписал соответствующий документ²⁷, и вопрос о Церкви перешел в компетенцию ее высшего органа.

Именно с того времени, собственно, и началась практическая подготовка Поместного Собора.

Уже через четыре дня, 17 марта, Святейший Синод официально выслушал решение государя и во исполнение «высочайшей воли» признал необходимым пересмотреть существовавшее в России государственное положение Православной Церкви — «ввиду изменившегося положения инославных исповеданий». Синод полагал необходимым ввести в свой состав, наряду с постоянными, поочередно вызываемых иерархов Русской Церкви и возглавить ее Патриархом. В Москве предполагалось созвать Поместный Собор из всех епархиальных епископов или их представителей и обсудить на нем принципиальные вопросы церковной жизни: о разделении России на церковные округа, управляемые митрополитами; о пересмотре законоположений об органах епархиального управления и суда; о реформе прихода; об усовершенствовании духовных школ; о пересмотре законов о церковной собственности; о епархиальных съездах; о праве иерархов уча-

ствовать в заседаниях Государственного совета и Комитета министров, а рядового духовенства — в местных городских, сельских и земских учреждениях при рассмотрении вопросов, затрагивавших интересы Церкви²⁸. 22 марта 1905 года документ подписали все члены Синода, а отредактировал — товарищ (т. е. заместитель) обер-прокурора В. К. Саблер, замещавший болевшего Победоносцева.

Но этим дело не ограничилось: 18 марта, вскоре после составления документа, синодалы составили и подписали специальное обращение к государю, в котором благодарили его за почин — разрешение рассмотреть дела о церковных преобразованиях. Иерархи, таким образом, выставили инициатором реформ самого Николая II. Складывавшаяся ситуация не обрадовала, а исключительно возмутила Победоносцева, который вынужден был спасать положение ценой давления на самодержца. Он доказывал ему, что время для реформ выбрано неудачно, что реформа «изобретена» честолюбивым митрополитом Антонием, что движению практически никто из «простых русских людей» не сочувствует и т.д.²⁹ Победоносцев стремился остановить Святейший Синод точно так же, как за несколько дней до того — перехватить «церковную инициативу» у Витте. В этом была своя логика: ведь Витте оттеснялся не для того, чтобы расчистить дорогу синодалам, сторонникам церковной реформы, а чтобы полностью перекрыть эту дорогу. Задуманное Победоносцеву удалось: он сумел вырвать у императора резолюцию, которая приостанавливала начавшееся было дело реформы. Собственно говоря, текст резолюции Николая II составили сами синодалы³⁰, обер-прокурор внес в нее небольшие, но принципиальные корректизы — и только. Если у синодалов в проекте резолюции от имени императора говорилось о «благопотребном по нынешним обстоятельствам» времени для созыва Собора, то в окончательной редакции (осуществленной Победоносцевым) переживаемое время было названо тревожным и неудовлетворительным для такого важного дела. Правда, обер-прокурор не смог перечеркнуть другую важную идею резолюции: император обещал дать делу реформы ход, «когда наступит благопри-

ятное время». Тем самым Николай II принял на себя обязанность лично определить время созыва Собора. Оставалось надеяться и ждать. На фоне разраставшейся политической нестабильности и разворачивавшегося революционного движения подобное ожидание выглядело малооптимистично. К тому же и поддержавший членов Синода товарищ обер-прокурора В. К. Саблер был отправлен Победоносцевым в отставку.

Думается, не будет преувеличением сказать, что март 1905 года — время последних политических успехов К. П. Победоносцева, во многом напоминавших пиррову победу. Да, он сумел нейтрализовать Комитет министров и его председателя Витте, он сумел показать Синоду и его первоприсутствующему — митрополиту Антонию, что определяющая фигура ведомства православного исповедания не столичный иерарх, а обер-прокурор, он настоял на том, чтобы вопрос о созыве Собора был отложен на неопределенное время. Но ведь слово было сказано! *Император громогласно признал, что Собор — дело благое.* Церковная реформа получила официальное право если не на проведение, то на обсуждение. И с этим блестящий логик Победоносцев спорить не мог. Он сам загнал себя в политическую ловушку, выход из которой был возможен только при поддержке епископата. Конечно, последний шанс мог стать для обер-прокурора гибельным, но иного пути уже не было.

28 июня 1905 года по предложению Победоносцева Синод рассмотрел предложение «о необходимости подготовительных работ по вопросам, предложенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви». В большинстве случаев это были те самые вопросы, которые еще в марте предполагали рассмотреть члены Синода. Месяц спустя, 27 июля, Синод указал на необходимость ознакомить с вопросами епархиальных Преосвященных. Епископы обязывались не позднее 1 декабря 1905 года представить Синоду свои соображения. При этом была соблюдена тайна: указы епископам, копии с предложения обер-прокурора и сведения о ходе работ публикации в прессе не подлежали³¹. Получалось, что инициатором выступал не Святейший Синод, а ведомство

православного исповедания, взгляды главы которого — по вопросу церковной реформы — были хорошо известны.

Впрочем, Победоносцев проиграл до того, как выяснились мнения епархиальных Преосвященных — после манифеста 17 октября 1905 года он вынужден был покинуть пост обер-прокурора Синода, оставшись членом Государственного совета и статс-секретарем. Осознавая бессилие в борьбе «с великой ложью нашего времени» (т.е. с конституционными идеями), видящий ломку старой государственной машины, Победоносцев и в Церкви не видел просвета: «Положение сделалось невыносимым... — писал он в письме епископу Евлогию (Георгиевскому). — В среде самой Церкви появились волки, которые не щадят овец. Настала година темная и власть тьмы, и я ухожу...»³². Столь пессимистические настроения вызывались крушением той «подмороженной» России, бескорыстному служению которой Победоносцев посвятил десятилетия своей политической деятельности.

Православная Церковь тоже «не оправдала» возлагавшихся на нее обер-прокурором надежд. Уже после его отставки, в конце октября 1905 года, в духовное ведомство стали поступать первые отзывы епархиальных архипреев. Практически все они предлагали провести кардинальную перестройку всей синодальной системы, указывая, что Поместный Собор давно пора созвать, что необходимо восстановление Патриаршества. Разумеется, на многие вопросы архиереи смотрели с разных позиций, но это скорее свидетельствовало о внутренних потенциях русского епископата, чем о его отсталости и пресловутой «реакционности». К тому же стоит помнить, что «князья Церкви» были политически воспитаны в условиях приятия «православного государства» над Православной Церковью и даже понимая неканоничность синодальной системы, *не могли требовать* у светской власти *безусловного* проведения церковных преобразований: ставить себя в оппозицию светским властям епископат ни при каких обстоятельствах не мог и не хотел.

Политические последствия церковной реформы (при желании сохранить прежний церковно-государственный союз) в то время иерархи (да и не только они) представ-

ляли себе плохо. В предсказания Победоносцева, пугавшего развалом прежних «симфонических» отношений, в условиях эйфории верить очевидно не хотелось (его политические предсказания окажутся востребованными светскими властями уже после революции 1905 года). К тому же 27 декабря 1905 года произошло давно ожидавшееся событие: Николай II издал специальное обращение, адресованное митрополиту Антонию (Вадковскому). В обращении император напомнил о весеннем обращении к нему Святейшего Синода, заявлявшего о необходимости созвать Поместный Собор. Указав, что «тяжелые обстоятельства на Дальнем Востоке» (т.е. война с Японией) не дали ему возможности тогда привести в исполнение благое намерение, император признавал наступавшее время вполне благовременным для проведения некоторых преобразований «в строе нашей отечественной Церкви, на твердых началах вселенских канонов, для вящего утверждения Православия. А посему, — резюмировалось в обращении, — предлагаю вам, Владыко, совместно с митрополитами: Московским Владимиром и Киевским Флавианом, определить время созывания этого, всеми верными сынами Церкви ожидаемого Собора»³³.

Формально, с этого времени русская иерархия получила возможность самостоятельно решать, когда и как созывать Поместный Собор. Но на самом деле все было не так просто: «благоприятное» время ознаменовалось небывалым ранее ростом революционной активности улицы, аграрными беспорядками, растерянностью властей, столкнувшихся с организованным противодействием собственного народа, ростом политического сознания и одновременно усилением хулиганских проявлений. На таком фоне от Церкви требовалось проявить самостоятельность и поддержать светскую власть. В качестве доброго жеста этой власти, полагаю, и можно рассматривать обращение 27 декабря. «Если Церковь не будет ничего делать — ее сметет (в ее настоящем виде) революция»³⁴, — писал в середине октября 1905 года консервативный генерал Киреев. Изменение этого «настоящего вида» и должно было стать главной задачей Поместного Собора, подготовка которого оказывалась в тот момент в глазах многих не

только церковно, но и политически востребованной. Первым этапом данной подготовки можно назвать организацию работ Предсоборного Присутствия, заседания которого проходили в Петербурге — с 8 марта по 15 декабря 1906 года (со значительным пятимесячным перерывом, длившимся с 13 июня по 1 ноября).

Еще до революции 1917 года аналитики признавали, что главное значение деятельности Присутствия заключалось «в разработке основных положений реформы»³⁵. В ходе обсуждения члены Предсоборного Присутствия пришли к заключению, что Первосвятитель Церкви должен носить титул Патриарха и быть председателем Синода и Собора. При этом старые церковно-государственные отношения предполагалось только скорректировать, но принципиально не менять: они должны были строиться на факте принадлежности к Православию русского царя. В своих внутренних делах Церковь должна была оставаться независимой и свободно управляться собственными учреждениями, хотя при этом предусматривалась верховная императорская защита. Соответственно, обер-прокурор ограничивал сферу деятельности простым внешним наблюдением за соответствием постановлений Синода государственным законам. Самодержец же, по мысли членов Присутствия, после проведения названных изменений, имел право действовать в отношении Церкви в согласии с Собором, постоянным Синодом и Патриархом³⁶.

Таким образом, петровский «цезарепапизм» *de facto* уничтожался, а ведомство православного исповедания — в том виде, как оно сложилось за XVIII–XIX века, — прекращало свое существование. Это значило, что церковная часть государственной машины империи разрушалась. Следовательно, должны были перестраиваться и другие части названной машины: ведь синодальный механизм за многие десятилетия оказался впаян в политическое тело империи, где все элементы (в том числе и религиозные) находились в неразрывном единстве.

Психологически неподготовленная к самостоятельному бытию, Православная Церковь не могла отказаться от государственной поддержки, хотя эта поддержка и должна была уменьшаться прямо пропорционально поступательно-

му продвижению политических реформ. «Нечего составлять себе “иллюзий”, — писал член Присутствия генерал Киреев, — став на конституционную почву, мы, конечно, должны идти (и приедем скоро) к отделению Церкви от государства»³⁷. Нетрудно предположить, что «православное государство» подобное развитие событий устраивало так же мало, как и Церковь, но практические выводы могли последовать только после политического « успокойния » взбаламученной революцией страны.

Работа Предсоборного Присутствия проходила в семи отделах и в общем собрании. Предполагалось рассмотренные в отделах вопросы затем «пропустить» через общее собрание. Однако для этого не хватило времени. Полностью были рассмотрены только работы первого и второго Отделов (о составе Поместного Собора, преобразовании центрального церковного управления и о митрополичьих округах). Остальные Отделы изучали не менее важные для судеб Русской Церкви вопросы: о благоустройстве прихода, о церковной школе, о порядке приобретения церковной собственности, о епархиальных съездах и участии священнослужителей в общественных и сословных учреждениях (IV Отдел); о преобразовании духовно-учебных заведений (V Отдел); о единоверии, старообрядчестве и т.п. (VI Отдел); о мерах к ограждению православной веры и христианского благочестия от неправых учений и толков в виду укрепления начал веротерпимости (VII Отдел).

Члены Предсоборного Присутствия серьезное внимание уделили не только проблеме восстановления канонических форм церковной жизни, но, что не менее важно, и сохранению религиозно-нравственного содержания. Их волновал вопрос, как церковный народ — подлинный хранитель благочестия — воспримет предлагаемые изменения: ведь угроза неприятния решений Собора «обществом» не менее страшна Православию, чем нанесение ущерба истине.

Занятия Присутствия завершились за две недели до наступления 1907 года. В феврале—марте императорзнакомился с его материалами и 25 апреля уведомил митрополита Антония (Вадковского), председательствовавшего

в Присутствии, что завершил чтение. Практических выводов не последовало, Собор не стал естественным продолжением работ 1906 года. Почему это произошло?

...В феврале 1907 года товарищ обер-прокурора Синода А. П. Рогович рассказал церковному публицисту Л. А. Тихомирову, что император, приняв от митрополитов тезисы Предсоборного Присутствия о церковном Соборе, «Ни слова не сказал о созыве его. Митрополиты, конечно, тоже не возбудили его. Да и никто не хочет возбуждать его, — резюмировал Тихомиров. — Извольский (обер-прокурор Синода. — *C. Ф.*) молчит. Рогович за отсрочку. Митрополит Антоний недавно доказывал ему, что лучше отсрочить... Теперь все поглощены Государственной Думой: чем она будет? Как сложатся политические дела?»³⁸.

Итак, политические интересы «православного государства» оказались более важными, чем интересы Православной Церкви. Был ли в этом резон и если был, то какой? В начале 1907 года власти в основном подавили революцию и приступили к строительству новой политической модели управления, включавшей в себя народное представительство — Думу. В условиях намечавшегося замирения Собор мог восприниматься не только в качестве высшего церковного органа, но и в качестве «политического раздражителя» совершенно различных общественных групп — от либеральных до крайне правых. Можно предположить, что именно с целью сохранения *status quo* светские власти и решили отложить тогда вопрос созыва Собора, оставив подготовительные материалы до лучших времен.

1907 год был временем, когда вопрос о Соборе еще поднимался церковной печатью, но уже в следующем году надежду на его скорый созыв пришлось оставить. Не случайно в близкой к синодальным кругам правой газете «Колокол» в ноябре-декабре 1908 года была помещена серия статей под характерным названием «Возможность и преимущество церковной реформы без созыва Собора»³⁹. Как бы то ни было, но столыпинское успокоение не обернулось для Русской Церкви чаемыми реформами. Лишь ближе к 1913 году разговоры о Соборе вновь зазвучали в полную силу. Это было связано с подготовкой к праз-

днованию юбилея — 300-летия Дома Романовых, который, как полагали многие, мог бы ознаменоваться учреждением патриаршества и восстановлением канонических норм церковного управления. К тому же вопрос о церковных реформах стали обсуждать и в Государственной Думе, выражая недовольство его длительным забвением.

Понимая все это, обер-прокуратура Синода, возглавлявшаяся тогда «героем» 1905 года В. К. Саблером, решила действовать упреждающе. В марте 1912 года обер-прокурор выступил в Думе с заявлением, что императору «было угодно призвать к бытию Предсоборное Совещание, как тот орган, который существует до открытия Собора, подготавляет для Собора все те материалы, которые необходимы для того, чтобы деятельность первого Собора была деятельностью плодотворной». Прежде всего, Совещание должно было приступить к составлению законопроекта о новой организации духовной консистории. Во главе Совещания поставили архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского, 1867–1944, будущего Патриарха), который, по заявлению Саблера, не станет затягивать дела⁴⁰.

История рассудила несколько иначе. В 1913 году Собор так и не созвали: государь ограничился лишь дарованием четырем православным духовным академиям (С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской) наименования императорских, присутствовал на прославлении в Москве героя-мученика Смутного времени Патриарха Гермогена и утвердил решение Святейшего Синода об открытии с 1914–1915 учебного года в Московском Скорбященском монастыре женского богословского института. О церковных реформах ни слова сказано не было. Предсоборное Совещание, впрочем, продолжало собираться, к сентябрю 1916 года успев рассмотреть два принципиальных законопроекта — о реформе высшего церковного управления и управления епархиального. Третий вопрос — о реформе церковного суда, ввиду особой сложности, передали на предварительное обсуждение специальной комиссии, получившей право составить особый законопроект (в случае, если бы она нашла это необходимым).

Вплоть до февраля 1917 года материалы Предсоборного Совещания (равно как и Предсоборного Присутствия)

оказались практически невостребованными: светские власти не спешили созвать Собор. Стоит ли считать это «злым умыслом» или «политическим недомыслием» тех, кто должен был по букве закона поддерживать главенствующую в империи Церковь? Полагаю, так говорить нельзя. Любая политическая система живет по своим правилам, изменить которым — значит разрушить саму систему. Собственно, об этом в 1905 году, противясь Собору, и писал К. П. Победоносцев. Реформа Церкви объективно способствовала бы реформированию всего строя церковно-государственных отношений (вне зависимости от того, что хотели изменить, а что оставить сами реформаторы). Практически это стало понятно только после революционных бурь 1905 года.

Переживавшее системный кризис русское самодержавие оказывалось не в состоянии проводить структурные изменения: проще и логичнее было оставить все как есть, даже если это все было совершенно неудовлетворительно. И дело заключалось не только в церковных реформах: с весны 1909 года правительство свертывает свою реформаторскую деятельность во всем, кроме земельной политики. Оставшись в одиночестве, премьер-министр России (в 1906–1911 гг.) П. А. Столыпин в последние два года жизни больше разыгрывает националистическую, чем реформаторскую карту. В подобной ситуации, замечал известный российский исследователь В. С. Дякин, «логика тех, кто призывал не менять ничего, что еще как-то держится, оказывалась убедительнее логики тех, кто хотел начать двигать мебель в накренившемся доме»⁴¹. Личные стремления государя созвать Собор в данном случае не могли повлиять на положительное решение этого вопроса, тем более, что сложная внутренняя и международная обстановка давала повод на «законных» основаниях откладывать проведение церковных реформ: в августе 1914 года Россия вступила в Мировую войну.

В результате синодальная система сумела сохраниться без особых изменений вплоть до Февральской революции 1917 года. Значит ли это, что усилия русских богословов, с начала XX века приближавших день открытия Поместного Собора, были потрачены напрасно? Разумеется, так

сказать невозможно: отзывы епархиальных архиереев 1905 года, материалы Предсоборного Присутствия 1906 года и Предсоборного Совещания 1912–1917 годов были использованы в деле окончательной подготовки Поместного Собора 1917–1918 годов. Но важно не только это. Русское церковное общество в течение 1905–1917 годов постепенно приучалось к мысли не только о неизбежности, но и о необходимости созыва Собора, психологически воспринимая проведение церковной реформы лишь каноническим, т. е. соборным путем. Конечно, неизбежность глубокой корректировки церковно-государственных отношений осознавалась не всеми сторонниками Собора (традиции синодальной «симфонии» невозможно было быстро преодолеть), но понимание того, что связи с государством должны обновиться, недооценивать также не стоит.

И последнее... В 1907 году один из создателей партии народных социалистов, историк религии, политический и общественный деятель С. П. Мельгунов в статье «К церковному Собору» заметил: «общественное мнение давно уже перестало питать “радужных” надежд, что проектируемый Всероссийский Поместный Собор разрешит надлежащим образом назревшие в жизни церковные нужды... Реакция покончила с вопросом о церковном Соборе и о церковных реформах»⁴². Время показало, что Мельгунов ошибался — политическая реакция смогла только отложить вопрос о Соборе и о реформах, в то же время не препятствуя обсуждению проблемы и подготовке материалов, — на будущее. Когда это «будущее» наступило, Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 годов сумел надлежащим образом разрешить «назревшие в жизни церковные нужды».

Примечания

¹ Цит. по: Самодержавие. История, закон, юридическая конструкция. СПб., 1906. С. 176–177.

² Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М., 1999. С. 564, 566.

³ Согласно Своду Законов Российской империи, первенствующей верой объявлялась «христианская православная кафоли-

Подготовка Собора

ческая восточного исповедания», император, не имевший права исповедывать никакую иную, кроме православной, веру — верховным защитником и хранителем догматов и блюстителем правоверия и благочиния в Православной Церкви. В церковном управлении самодержавная власть действовала посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею же и учрежденного (см.: Свод Законов Российской империи. Т. 1. Ч. I. СПб., 1892. С. 9-10 (статьи 40, 41, 42, 43)).

⁴ По мнению профессора Московской духовной академии Н. А. Заозерского, хотя Православная Церковь в России «нигде не называется обществом лиц, связанных единством веры и единством обязанностей ее исповедания», по канонической норме «все ее устройство, вне ее действия, все детали ее учреждений проникнуты сплошь общественным характером». Таким образом, преодоление разобщенности верующих, считал профессор, — главная проблема на пути к «обновлению» и «полноте» церковного организма. (*Тихомиров Л.* Запросы жизни и наше церковное управление В: Богословский вестник. 1903. №11. Т. 3. С. 392, 393).

⁵ Дневник А. А. Киреева. Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 126. Д. 13. Л. 155-об-156. Запись от 9 июля 1902 г.

⁶ Там же. Л. 156.

⁷ Из писем К. П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905) В: Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1983. М., 1983. С. 185.

⁸ Полунов А. Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и Церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 81.

⁹ Обер-прокурор Св. Синода инициировал созыв архиерейских соборов, пытался развивать проповедь, поддерживал проведение внебогослужебных собеседований и т.п. (там же. С. 127).

¹⁰ Там же. С. 127-128.

¹¹ См.: Кризис самодержавия в России. 1895–1917. Л., 1984. С. 29.

¹² Там же. С. 27.

¹³ Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор. Русское религиозное пробуждение начала века. London, 1990. С. 64-65.

¹⁴ Там же. С. 68.

¹⁵ Письмо И. Преображенского. В: Вера и разум. 1901. № 8. С. 461.

¹⁶ Дневник Алексея Сергеевича Суворина. М., 1999. С. 413. Запись от 3 мая 1901 г.

¹⁷ Благовидов В. Ф. К работе общественной мысли по вопросу о церковной реформе. Казань, 1905. С. 16-17.

- ¹⁸ См.: *Тихомиров Л. А.* Запросы жизни и наше церковное управление. В: *Московские ведомости*. 1902. 14 декабря. С. 2; 15 декабря. С. 2.
- ¹⁹ Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1579. Оп. 1. Д. 36. Л. 1 и об.
- ²⁰ См.: Власть и реформы. От самодержавной к советской России. СПб., 1996. С. 445.
- ²¹ См.: Дневник А. А. Киреева. Л. 221 и об. Запись от 10 апреля 1903 г.
- ²² РГИА. 1579. Оп. 1. Д. 36. Л. 1 об.-2.
- ²³ Там же. Д. 35. Л. 21.
- ²⁴ *Витте С. Ю.* Воспоминания. М., 1960. Т. 2. С. 365.
- ²⁵ Из писем К. П. Победоносцева... С. 184.
- ²⁶ См. подр.: *A. P.* Историческая переписка о судьбах Православной Церкви. М., 1912.
- ²⁷ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 35. Л. 23.
- ²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2241. Л. 424-424а.
- ²⁹ Из писем К. П. Победоносцева... С. 185-186.
- ³⁰ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 35. Л. 31.
- ³¹ См. подр.: *Кузнецов Н. Д.* Преобразования в Русской Церкви. М., 1906. С. 151.
- ³² *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 154.
- ³³ Церковные ведомости. 1906. № 1. С. 2.
- ³⁴ Дневник А. А. Киреева. Д. 14. Л. 96. Запись от [16 октября] 1905 г.
- ³⁵ *Суэтов Ф.* О высочайше утвержденном при Св. Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора. В: Ученые записки Императорского Юрьевского университета. Юрьев, 1912. С. 95.
- ³⁶ См.: Там же. С. 32 — 36.
- ³⁷ Дневник А. А. Киреева. Л. 151об. Запись 30.05.1906.
- ³⁸ [Тихомиров Л. А.] 25 лет назад. (Из дневника Л. Тихомирова). В: Красный архив. 1933. Т. 6 (61). С. 90. Запись от 6 февраля 1907 г.
- ³⁹ См.: *Преображенский И.* Возможность и преимущество церковной реформы без созыва Собора. В: *Колокол*. 1908. 15, 19 ноября, 26, 30 ноября, 3, 18, 19 декабря.
- ⁴⁰ Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1912 год. Сессия пятая. СПб., 1912. Ч. III. Стб. 47.
- ⁴¹ Власть и реформы... С. 611, 612.
- ⁴² *Мельгунов С.* К церковному Собору. В: Церковь и государство в России в переходное время. Сб. статей (1907—1908). М., 1909. Вып. II. С. 126, 127.

АРХИВ

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ
ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ
МИТРОПОЛИТА ГОРЬКОВСКОГО СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)
С МИТРОПОЛИТОМ ЛИТОВСКИМ И ВИЛЕНСКИМ
ЕЛЕВФЕРИЕМ (БОГОЯВЛЕНСКИМ), УПРАВЛЯЮЩИМ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ПРИХОДАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ, АРХИЕПИСКОПОМ БЫВ. СЕВАСТОПОЛЬСКИМ
ВЕНИАМИНОМ (ФЕДЧЕНКОВЫМ), МИРЯНАМИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ФРАНЦИИ И ГЕРМАНИИ**

**Документы из архива
Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата***

98

**Письмо группы прихожан Трехсвятительского
подворья в Париже митрополиту Сергию**

1 января 1933 года (н.ст.).

Ваше Высокопреосвященство, Дорогой Владыка!
Поздравляем Вас с праздником Рождества Христова.
Молим Господа о даровании Вам здоровья и благопо-
лучия на многие лета.

Наше обращение к Вам, Владыка, вызывает не только
огромную но и особую радость с радостью праздника...
могут испытывать лишь те кто пребывает неразрывно в
единении и молитве с Вами, мы и пользуемся этим днем

* Продолжение публикации, начатой в №№ 1(4), 2(5), 3(6), 4(7) 1998;
1(8) 1999; 1(10), 3(12) 2000; 3(16) 2001; 2(19) 2002; 1(22), 2(23) 2003.

Архив

чтобы еще раз выразить Вам Владыка, чувство глубокой любви и преданности. В этих краях (г. Гренобль. — Прим. ред.) мы пока не сорганизовались в приход и принадлежим приходу Архиепископа Вениамина.

Просим Ваших, Владыка, молитв! Недостойные во Христе:

*Евстафий Дубровский, Андрей Капакли,
София Похитонова, Мария Капакли, Н. Пинчук и др.*

99

Письмо В. Н. Лосского митрополиту Сергию

3 января 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, Милостивый Архипастырь и Отец, от имени Братства иже во Святых Отца нашего Фотия Исповедника¹, приветствуя Ваше Высокопреосвященство в день Воплощения Бога Слова и, вместе со всеми моими Братьями, молю Господа Эммануила о ниспослании новых сил для укрепления святительского служения Вашего, при вступлении в новый, — поистине двадцатый — век Церкви Христовой, исполняющийся в этом году со времени Божественной Пятидесятницы.

Испрашивая святых молитв Вашего Высокопреосвященства и Архипастырского благословения Братству нашему и мне, в настоящее время его возглавляющему. Неизменно пребываю Вашего Высокопреосвященства верным слугой и послушником.

Заместитель начальника Братства Святого Фотия
Владимир Лосский.

100

**Письмо митрополита Сергия
архиепископу Вениамину**

12 января 1933 года.

Высокопреосвященнейший и дорогой Владыко.

Примите и передайте всей вашей православной патриархии и клиру во Франции (в частности, братству Святого

226

Архив

Фотия и общинам в Ницце и Гренобле, приславших мне письма) мою сердечную благодарность за приветствие и Ваши общие молитвенные благожелания мне и здешней православной пастве по случаю праздников. Со своей стороны и я всех Вас взаимно приветствую и усердно молю Начавшего о вас доброе дело, чтобы Он и совершил и укрепил его, и преумножил во славу Свою.

По Вашей просьбе посылаю Вам свой последний снимок (снят этим летом).

Прошу не забывать меня в молитвах Ваших. На клир и паству Вашу призываю Божие благословение.

Сергий, Митрополит Горьковский.

101

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

1 февраля 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архипастырь и Отец.

Очень тронут и утешен Вашим и Священного Синода поздравлением со днем Ангела и приветствием с праздниками, «нашего спасения и новолетием» меня, моей Литовской и заграничной паствы при добрых молитвенных пожеланиях, нужных в тяжелое во всех отношениях переживаемое нами время.

Почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять от меня и от моей паствы взаимное приветствие с праздниками Господними и Новолетием и засвидетельствовать такое же всем Преосвященным Членам Священного Синода. Да подаст Господь всем Вам и всей нашей Церкви, Вами возглавляемой, Свою всесильную укрепляющую в исключительно высоких подвигах Благодать право править Слово Его Истины и в сем возрастать в вере и надежде на светлое будущее нашей Святой Церкви, сиять любовью к Ней и этим готовлять себе свободный путь к вечной жизни.

Получил я № 11-12 Вашего журнала.

227

Архив

Позвольте поздравить Ваше Высокопреасвященство с тем заслуженно-достойным и вполне приличествующим Вашему положению Предстоятеля Великой Российской Церкви вниманием и любовью к Вам Епископата, которое в лице Священного Синода предложило, а Вы приняли право предношения Вам на Богослужениях Святого Креста.

Да будет этот символ славы Христовой, яже есть наше спасение, постоянным напоминанием высоты Вашего тяжелого и ответственного подвига служения нашей Церкви, твердое свершение которого приобщит и Вас в вечной жизни Славы Христовой.

Вместе с сим почтительнейше прошу передать сердечный братский привет Преосвященным — Алексию², Павлу³, Анатолию⁴ с возведением их в сан Митрополита, а Архиепископам Дамиану⁵ (Курскому) и Ювеналию⁶ (Калужскому) с усвоением права ношения на клобуке Креста.

Да пошлет им Господь добрым служением Церкви, твердым стоянием в Истине Христовой возрастать «во внутреннем человеке» и получить часть избранных Святых.

Получил я краткий рождественский и новогодний привет от святейшего Сербского Патриарха Варнавы⁷.

Испрашивая Ваших Святых Молитв, с глубоким почтением и совершенною преданностью и любовью к Вам честь имею оставаться Вышего Высокопреосвященства нижайший послушник

Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский.

102

**Письмо архиепископа Вениамина митрополиту
Сергию**

21 января 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко.

Сердечно благодарим за ответ, — как всегда — ласковый и умиряющий, — и за портрет... Постарели... Время идет... Скоро — скоро и... конец. Этой жизни... Я и то, уже думаю о смерти: 53 год, ведь.

«Пора» готовиться бы. А на деле будто все хуже делаешься... и лишь вера в Господа крепнет; и растет

228

Архив

надежда на Его милосердие: ведь, Он благоволил стать «Сыном Человеческим», то есть «нашим»; мы Ему — свои стали. Своих ли Он осудит, если только мы приываем с Ним и в Нем верою, покаянием и таинствами? Не научит ли Он нас если уже отдал Себя на жертву за Нас?

Он — Агнец Божий, вземляй грехи мира; и потому вопию к Нему: «возьми от меня бремя греховное», «и яко Милостив, помилуй мя падшего, по милости Твоей».

Посылаю Вам одно письмо (подлинник)⁸... Оно искреннее. Из него Вы увидите, — как думают многие (большинство?) на той стороне.

Господи, выведи Сам, как знаешь, на путь спасения в единой Церкви. — Преподобный Серафиме, помолись о сем!

Ваш послушник Архиепископ Вениамин.

Приложение к письму 102

19 января 1933 года.

Владыко Святый! Вы не правы! Не митрополит Евлогий отнялся, а его отняли. Вы скажете — отняли за непослушание. Но послушание имеет свои пределы. Нельзя было оказать послушание в том, чтобы осудить действия, вытекавшие из сочувствия, к гонимым за веру, или убиенным и замученным родными и близким людям.

Вы сомневаетесь в чистоте побуждений митрополита Евлогия⁹ и видите политику там, где было просто христианское чувство. За проявление этого чувства, или за допущение его в других — он был сначала обвинен, а потом запрещен и отлучен так, что даже и таинства, им совершаемые, стали в глазах Ваших безблагодатными.

Судите сами, митрополит ли Евлогий виновник рассечения? Но, Ваша правда, что в результате получился холод, и как избыть его? Только взаимным прощением и любовью, но не взаимными обвинениями. Да поможет Господь найти к этому путь!

Прошу Вашего благословения и святых молитв.

Грешный Протоиерей С. Четвериков.

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

2 февраля 1933 года.

Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Митрополиту Сергию, Патриаршему Заместителю, Председателю Патриаршего Синода.

На основании Русского гражданского закона смешанные браки, перевенчанные в католическом костеле, признавались недействительными. Эти вероисповедные ограничения законом Конституции Литовского Государства отменены. Однако, главным образом в цели церковной экономики, дабы удержать православных от легкомысленных решений принимать смешанное браковенчание в храмах инославных, с сохранением православия, когда, в дальнейшем вследствие взаимного несогласия супругов, православная сторона подавала мне просьбу о расторжении брака, я такие просьбы к делопроизводству не принимал, мотивируя отказ тем, что Православная Церковь такого брака не венчала и потому расторгать не будет.

Между тем, когда кто-либо из инославных супругов, перевенчанных по своему вероисповеданию, потом принимал православие и возбуждал бракоразводное дело, я на основании 1 Кор. 7, 12-16 и 6 Вселен. Собор. 12 пр. давал ему надлежащий ход для рассмотрения в Епархиальном Совете.

Бывали такие случаи, что православные лица, перед вступлением в брак с инославными, отрекались от Православия и переходили в исповедание инославной стороны. А впоследствии, вследствие супружеских несогласий, бывшая православною, опять возвращалась в Православие и, как вновь присоединенная, на основании указанного положения, возбуждала бракоразводный процесс и я давал ему в Еписковском Совете соответствующее направление.

Выходило так, что более преступную перед Православною Церковью сторону мы брали под свою защиту,

а устойчивой в Православии отказывали в ней. Получается некоторое несоответствие вин, что нередко бывает в церковной практике, преследующей церковную экономику. Слава Богу, теперь православные у нас стали более твердыми и при вступлении в брак с инославным большей частью настаивают на венчании его в Православной Церкви, если не успевают убедить инославного принять Православие. Но все же мы держимся в бракоразводных делах указанной практики.

Мария Михайловна Вайдкунас, урожденная Рогович, прошение которой я при сем прилагаю, в 1920 году сочеталась браком с католиком офицером в костеле, оставаясь православною. Фактически разойдясь теперь с мужем, она обратилась ко мне с просьбою о расторжении брака на том основании, что она православная. Я ей в приеме прошения о том отказал. Она возразила: Вы же расторгаете браки тех, которые отрекаясь для брака от Православия, потом опять возвращались в него для получения развода. А я, оставаясь всегда православною и терпя за верность ему утеснения от мужа, лишена у Вас права искать свободы от фактически несуществующих брачных уз.

Кто же более виноват перед Православною Церковью — я ли, или отпавшие и вновь возвратившиеся? Своим отказом Вы вынуждаете меня для свободы от брака отказаться от Православия и идти в лютеранство. Но я этого не хотела бы.

Конечно, возможно было бы не обращать внимания на это возражение; но все таки нельзя не признать в нем некой справедливости, если иметь ввиду, не говоря недоступной для ее понимания церковной экономики, — особых условий, при которых она решилась выйти за католика.

Она — дворянка, унаследовавшая от своего покойного отца часть имения. Возвратилась она в Литву еще в 1918 году при завершившейся оккупации Литвы немцами. При одиночестве своем она много вытерпела всяких невзгод при отстаивании своей части имения. А когда литовские власти согласно, выработанного Литовским Сеймом закона, стали отбирать у русских помещиков земли,

оставляя установленную норму для владельцев, то она, в процессе выработки этого закона и постепенного вхождения его в жизнь, нуждалась в материальных средствах для ограждения имения от полного расхищения и, не имея их, решилась искать опоры в браке с литовцем католиком, при том офицером и этим путем удержала часть имения в своем владении.

Разумеется все это не оправдывает совершенно ее решения вступить в брак с католиком в костеле; однако не иметь ввиду этой бытовой стороны в просьбе едва ли было бы полезно даже в видах церковной экономии, если она отказом от рассмотрения ее дела будет вынуждена мирской жизнью уйти из Православной Церкви. Поэтому, не решаясь нарушить свою практику, я ей предложил через меня подать Вашему Высокопреосвященству просьбу апелляцию о предписании нам принять ее бракоразводное дело к надлежащему рассмотрению, каковою я присем и представляю.

Если Вашему Высокопреосвященству благоугодно будет удовлетворить просьбу Марии Вайдкунас, то я бы желал, чтобы это разрешение не делать принципом для подобных дел, дабы не ослаблять установившейся практики, а в каждом отдельном случае подобные дела представлять решению Вашего Высокопреосвященства.

Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник,
Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский,
г. Ковно.

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

2 февраля 1933 года.

Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Патриаршему Заместителю Митрополиту Сергию, Председателю Патриаршего Синода.

Во Франции, в городе Нанте находится священник Генрих Франсуа, получивший хиротонию в Галликанской

Архив

Церкви, имеющей епископат от старокатолической епархии, принятый в 1929 году митрополитом Евлогием в Православную Церковь, и оставшийся в моем ведении. Когда до меня дошел слух, будто Г. Франсуа не имеет преемственного от Святых Апостолов священства, я запросил у Архиепископа Вениамина точные сведения по этому делу, которые были даны ему членами нашего Фотиевского Братства и доставлены мне. На основании их честь имею сообщить Вашему Высокопреосвященству следующее.

Генрих Франсуа рукоположен Монсиньором Жиро, который до селе здравствует в Бордо, имеет свою церковь, сотню верных. Вопрос о принятии его в Православие возбуждался им в 1929 году но заглох. Сам же Монсиньор Жиро был рукоположен во епископа монсиньором Герцога. А последний получил священство от старокатолического епископа, а епископство от Яковитов Индии. В 1925 году он был принят в Римскую церковь; но в 1927 году начал переговоры о принятии его в Православие. Он проживал в одном монастыре под Версалем, под строгим надзором. Накануне его принятия было внезапно получено известие, что он скончался и похоронен. Говорят, что его отравили.

До получения этих сведений (а получены они 16 / 29 Ноября, 1932 года) я распорядился, чтобы Генрих Франсуа, до рассмотрения вопроса о правильности его священства Московской Патриархией, не служил, тем более, что в Нанте нет православного прихода, а он служил для себя и двух-трех своих родственников.

Сообщая Вашему Высокопреосвященству о вышеизложенном и прилагая при сем копии подлинных актов о получении им степеней священства, присланных им мне на французском языке и здесь переведенных на русский язык, честь имею представить вопрос о признании действительности священства на рассмотрение Вашего Высокопреосвященства и просить, если возможно, о незадержке по сему ответа.

Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник,
Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский,
г. Ковно.

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

3 февраля 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архипастырь и Отец.

Представляя Вам две официальных просьбы, долгом считаю хотя кратко сообщить Вам о положении церковных дел за границею.

У меня в Литве по милости Божьей, все обстоит по прежнему, благополучно. В Париже приход наш разрастается. Кто из отколовшихся от нашей Патриаршей Церкви приходит помолиться в наше Патриаршее Трех-Святительское Подворье, тот сознается, что только здесь и есть подлинная молитва, благодатное Богослужение. Этот личный молитвенно-церковный опыт и привлек уже многих, преимущественно из Евлогиан в наш приход. Можно надеяться, что Божья благодать будет постепенно и неизменно рассеивать тот грех раскола, в которую ввел русскую паству митрополит Евлогий.

На юге Франции, в Ницце развитие церковного дела идет туго. Но можно надеяться, что при принятии надлежащих мер, оно будет постепенно развиваться.

В Берлине — без перемен. Иеромонах Иоанн (Шаховской)¹⁰ с благословения митрополита Евлогия ездил с миссионерскою целью в Лондон, Стокгольм, Финляндию, Эстонию и Латвию, где читал по разным богословским вопросам доклады, на которые слушатели, по газетным сведениям, всюду собирались в большом количестве. Думаю, что публика устремлялась не только интересуясь самими чтениями, так как они всегда туманны, без определенного содержания, сколько самою личностью, широко афишированной в местных газетах.

В Кишиневе возженная Патриаршая свечечка горит не ярко, но спокойно и благодатно; прихожан не много, но они представляют братски-христианскую семью, чуждую всякой политики, в благодати молящуюся и наставляемую поучени-

Архив

ями отца Бориса Бенецкого, а чаще всего А. Н. Невзорова, вспомнившего студенческие годы Петербургской Академии, когда он нес труд проповедничества на фабриках. Правительство ни сколько их не утесняет.

В Октябре-Ноябре истекшаго года митрополитом Антонием¹¹ был командирован в Бессарабию епископ Серафим¹² (немец), бывший на Украине обновленцем, а здесь заграницей принятый Карловским Синодом в состав своей иерархии, для посвящения священников в остававшиеся без них русские приходы, что вызвало резкие выступления против него местного Румынского митрополита Гурия и, кажется, недовольство самого Патриарха митрополитом Антонием.

В Эстонской церкви происходит внутренний развал.

Как Вам известно, эта Церковь состоит (с 1923 года) в юрисдикции Константинопольского Патриарха¹³, пользуясь автономией (данной Ей еще раньше нашим Святым Патриархом Тихоном), права и обязанности которой изложены в особом «Томосе». Во главе Церкви стоит митрополит Александр¹⁴, посвященный во епископа и возведенный в архиепископа еще в бытность единения ее с Русской Церковью, а сан митрополита получивший уже в Константинополе. По «Томосу» Митрополия должна состоять из трех епархий — Ревельской, Езельской и Печерской; а по церковной нужде может быть и увеличена новыми епархиями. Митрополит и епископы, избранные и утвержденные законным порядком — остаются на кафедрах пожизненно, за исключением, если сами не пожелают оставаться или канонически выпадут. Епархиальные епископы составляют Синод, возглавляемый Митрополитом. О Соборах нет речи, да их и не может быть, потому что Все иерархи Митрополии заседают во всегда действующем Синоде.

Не говоря о самочинном выпаде из состава Русской Церкви и таком же принятии Константинопольским Патриархом без согласия последней, Ревельский Митрополит Александр ничего не исполнил и по Томосу. Кроме Ревельской открыта была Нарвская русская епархия, не отмеченная в Томосе, возглавлявшаяся Архиепископом Евсевием (Грозовым)¹⁵; а в Печерах, правильнее в Пе-

Архив

черском монастыре жил настоятель Архимандрит Иоанн¹⁶, который потом был хиротонисан в епископа, но остался, вопреки Томоса, без епархии.

В нарушение Томоса был образован Синод из двух иерархов, и из священников и мирян, которые численностью превосходили епископат. Нарушив святые каноны и Томос, Первоиерарху с незаконным Синодом пришлось устроить церковной жизни подчинить государственным установлениям: избранные приходами священники остаются на местах пожизненно; перемещение и увольнение их с мест может состояться только по суду гражданскому. Естественно, клирики на местах чувствовали и вели себя почти независимо.

Со смертью Нарвского Архиепископа Евсевия временное управление этой епархией было вручено епископу Иоанну. Естественно было бы, согласно «Томосу», Нарвскую епархию переименовать в Печерскую и сделать правящим епископа Иоанна с местожительством в Печерском монастыре и настоятельством в нем. Однако, этого не сделано и быть может по сторонним для церкви, национальным мотивам. Нарвская епархия, как и Печерский край (Псковской губернии) с монастырем — чисто-русские, где поддерживается, за малыми исключениями, старый стиль, русские обычаи. Печерский монастырь, стариннейший, явился центром религиозной православной жизни. Епископ Иоанн все это охранял, и особенно богатую, ценную с древними предметами монастырскую ризницу и был любим народом. Яркие политики члены Синода эстонцы решили именем «Синода» наложить руку на Печерский монастырь. Постановлением «Синода», вопреки протеста епископа Иоанна, был назначен в роли хозяйственного контролера — мирянин, который хотел распоряжаться в монастыре сам помимо настоятеля епископа Иоанна. Но пока был последний в монастыре, он все таки сдержал контролера мирянина.

В начале истекшего 1932 года на Нарвском епархиальном Собрании был поднят вопрос об избрании на вдовствующую кафедру епископа. На желание Собрания видеть правящим епископа Иоанна, последний оберегая монастырь, отказался от предложения. Русские депутаты,

вполне понимая серьезность мотива отказа епископа Иоанна, выбрали кандидатом Протоиерея А. Остроумова; бывшего ранее в городе Луге, предварительно испросив согласия на то митрополита Александра. Летом состоялся так называемый «Собор» из 100 членов эстонцев и 50 русских (приблизительно). Главным вопросом, резко поделившим депутатов «Собора» на две неравных национальных группы, был — о замещении Нарвской Кафедры, совершенно не подлежавший рассмотрению его. Эстонцы, как и нужно было ожидать, настаивали на назначении епископа Иоанна — собственно на выдворении его из Печерского монастыря. Епископ Иоанн и русские протестовали, настаивая на своем праве избирать епископа и утверждении избранного Митрополитом, одобравшим кандидата А. Остроумова. Большинством было постановлено баллотировать кандидата открытым голосованием. Русские против этого протестовали, надеясь при тайном голосовании получить несколько голосов эстонских. Когда их протест был отвергнут, они сами... был уволен с настоятельства монастыря и назначен Нарвским епископом. Это постановление митрополит Александр утвердил. Последнее назначение Епископ Иоанн не принял, заявив о желании обжаловать неправильное постановление перед Константинопольским Патриархом, а по делу устранения его без духовного суда от настоятельства он подал просьбу в гражданский суд. Направил ли он жалобу в Константинополь, я не знаю. Завязалась борьба, лишенная почти церковного характера, внешне только прикрытая им — национальная. Так как епископ Иоанн на уступки «Синоду» не пошел, то полицейскими мерами он был выдворен из монастыря, отстранен от временного управления Нарвскою епархией, и, кажется, теперь не имеет храма для совершения богослужения.

Последнее известие оповестило, что «Синодом» назначен настоятелем монастыря один вдовец протоиерей с принятием монашества, эстонец, академист, а потом будет хиротонисан во епископа Нарвского¹⁷. Таковы результаты «канонического» управления. Каково семя, таков и плод. По политическим мотивам православная Эстония, бывшая только частью русской епархии, отдели-

Архив

лась от Русской Церкви. Тот же мотив сделал церковную смуту и разрушает Церковь. А Константинопольская Патриархия, кажется, ни разу не поинтересовалась, как живет бесчинно взятая ею под свое покровительство Эстонская «Митрополия»? Исполнен ли хотя «Томос»? Спешное незаконное дело этой Патриархии дало плоды «по роду своему».

Архиепископ Вениамин все же просит разрешения ему поехать в Америку. Какой-то еврей, еще не крещенный, но духовно им плененный, усиленно зовет его туда, предлагая бесплатный проезд и даже обещая некоторый денежный сбор. Просит его выступить с публичными лекциями о Патриаршей Церкви. Архиепископ Вениамин пишет, что эта поездка несколько бы освежила его от нервной усталости; она оторвала бы его от Парижа месяца на два. Он надеется собрать там и денег для уплаты долга за типографию.

Со своей стороны я бы полагал разрешить ему поездку на два месяца, но с тем, чтобы, если нужно будет выступить один-два раза не больше с публичными чтениями о Патриаршей Церкви, он сделал это непременно с личного согласия митрополита Платона, чтобы не внести своим вторжением чего либо неполезного в хаотическую жизнь Американской Православной Церкви. Иное дело вести беседы в частном помещении для собравшихся жаждущих Истины слушателей. Здесь он, мне думается, должен дать ответ вопрошающим его о своем уповании. В личной беседе с митрополитом Платоном, между прочим, он может уяснить и его кредо. Может быть соберет и денег уплатить тяготящие его долги. Буду ожидать по сему делу решения Вашего Высокопреосвященства.

Некоторые Валаамские иноки очень хотели бы получать от Вас «Журнал Московской Патриархии». Это было бы очень полезно, так как они живут извращенными сведениями о Патриаршей Церкви. Если бы Вы благоволили им высыпалить, то по адресу: ihumen Pavlin, Sohtaja Valamon Iusstarin, Sartavala, Valamo, Finland.

В начале этого года наш редакционный комитет послал Вашему Высокопреосвященству в переплете пол-

Архив

ный комплект вышедших в 1932 году номеров нашего журнала «Голос Литовской Епархии», но нам его возвратили. А жаль. Хотелось бы, чтобы Вы ознакомились со статьями в нем. В прошлом году мы придали журналу значение заграничного голоса Патриаршей Церкви по общечерковным вопросам, и поэтому помещали в нем статьи принципиального содержания, преимущественно канонического. Были две статьи и Н. Н. Глубоковского¹⁹, касающиеся Англиканской Церкви, ищущей сближения с Православною, статьи критического характера.

Н. Н. Глубоковский два раза письменно просил меня выписать буквально несколько строк из письма его ко мне касающихся Вас. Разрешите сделать это:

«Митрополит Сергий всегда относился ко мне недружелюбно и даже оппозиционно. Очень рад, что теперь — в горькие годы нашей общей бедности он убедился, что я не давал ему оснований для такого недружелюбного отношения и теперь являюсь искренним защитником представляемой Истины, желая ему мужественной стойкости и “победительной” веры. Изредка сносясь с С. М. Зариным²⁰, убеждаю эту группу к примирительству, как надеюсь на то же в отношение к ней с другой стороны. Наше церковное разделение решительно губит нас, а имеет ли оно благоственное оправдание и достойный смысл? Очень хотел бы чтобы все эти слова точно сообщили митрополиту Сергию, а мне указали его адрес».

Не всем, даже такому, как Глубоковский понятна сущность, смысл и оправдание совершаемого теперь в нашей Русской Церкви. Постижение даже в некоторой доле дается подвигом. А без него — бессмыслица, лучше компромисса.

Почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство засвидетельствовать мою искреннюю просьбу о святых молитвах за меня и поству с сердечным братским приветом всем Членам Святейшего Синода.

Испрашивая Ваших молитв для себя и паствы, честь имею оставаться Вашего Высокопреосвященства Милостивейшего Архиастыря и Отца низкий послушник,

Митрополит Елевферий.

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

20 марта 1933 года.

Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Митрополиту Сергию, Патриаршему Заместителю.

В истекшем 1932 году 8/11 исполнилось 40 лет служения в священном Сане настоятеля Ковенской Зеленогорской Свято-Андреевской церкви, Протоиерея Михаила Павловича.

В начале Великой войны (1914 года) он, состоял настоятелем прихода в городе Тельшае, во время наступления немцев, добровольно остался на месте служения с целью сохранить, главным образом святой храм. Но вскоре после занятия города немцами, в качестве пленного он был отправлен в Германию и пробыл там до окончания войны, обслуживая в разных лагерях военнопленных, русских, поддерживая в них православие и национальное сознание. Правда, в наградах послепленного времени протоиерейством и палицею этот подвиг отчасти имелся ввиду; но справедливость требует сказать, что эти награды (сами по себе были заслуженным вниманием со стороны Епархиальной власти за ревностное служение Церкви, которое, между прочим, выразилось в твердом отстаивании в городе Тельшае святого храма от незаконных притязаний на захват его Католическою Курией, доселе еще держащих дело в судебном процессе и не отраженных до конца.

Ко дню 40 летия служения, движимые к настоятелю любовью прихожане, с моего разрешения, поднесли ему от себя святой крест. Со своей стороны, принимая во внимание всю ревностную пасторскую деятельность, особенно подвиг в немецком плену, и теперь хорошее служение, неустанное проповедание Слова Божия, я считал бы справедливым почтить его награждением митрою ко дню Святой Пасхи.

Архив

По образованию он — студент Литовской Семинарии, в настоящее время ему 66 лет; последнюю награду получил пять лет тому.

Честь имею почтительнейше просить, не признаете ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, удостоить представляемого мною протоиерея Михаила Павловича своим высоким вниманием предоставлением ему права ношения митры.

Испрашивая Ваших Святых молитв, честь имею пребывать Вашего Высокопреосвященства, Милостивейшего Архиепископа, нижайший послушник

Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский.

107

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

20 марта 1933 года.

Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Заместителю Патриаршего Местоблюстителя, Митрополиту Сергию.

Жизнь эмиграции представляет много случаев разбитой семейной супружеской четы: одна сторона ее находится здесь, другая в СССР.

Такая ненормальность положения, длящаяся уже более 10 лет, вызывает нужду с обеих сторон искать расторжения браков.

В подобных случаях мы обычно поручали делать соответствующий бракоразводный допрос тем священникам зарубежья, в приходе которых живет причастная к делу сторона. Этот процесс, в силу сложившихся политических условий, всегда, иногда до крайности затруднялся во взаимной переписке и часто приостанавливался за неполучением из-за границы ответа, что, конечно, создавало в истце недовольствие и ропот.

Из одного, полученного мною здесь бракоразводного свидетельства видно, что одною Епархиальной властью Патриаршей Церкви брак расторгнут только на основании

241

Архив

трехлетнего проживания супруга за границей, без всякого сношения с заграниценою Епархиальною Властью.

Не знаю, есть ли этот трехлетний срок установленная Церковной Властью норма или местное усмотрение Епархиальной власти.

Мне хотелось бы знать, если норма, то распространяется ли она и на заграничные епархии Патриаршей Церкви; если нет, то какие по сему вопросу существуют распоряжения Высшей Церковной Власти, которыми следует руководствоваться и нам?

Испрашивая святых молитв, честь имею оставаться Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

Митрополит Елевферий.

108

Письмо В. Н. Лосского митрополиту Сергию

12 апреля 1933 года.

Христос Воскресе!

Ваше Высокопреосвященство, Милостивейший Архиепаstryr и Отец.

От имени Братства Святого Фотия Исповедника, приветствую вас в день Святой Пасхи.

Молим Господа, да укрепит Он Ваше Высокопреосвященство в ведении церковного корабля путем свободы от тленных начал мира, стяжанной для Святой Церкви Кровию Господа, свободы, которую утрачивают многие, рабствуя этническим, политическим культурным и иным целям, чуждым Церкви и влекущим к схизмам и разделениям.

Да укрепит Господь также и наше Братство в деле исповедания канонической правды перед всем православным миром, разделенным ныне 28-мью схизмами, а также в деле православной миссии, ставшей основной задачей Братства на Западе еще при моем предшественнике. Проповедь истинного учения о Святом Духе, Его Нетварных Дарах и Церкви, а также деятельность ради восстановления Западного Православия, заглохшего со времени

242

Архив

отпадения Римского Патриархата от Церкви, мы считаем единственным оправданием нашего пребывания в Западной Европе, единственным путем к осуществлению промыслительной задачи, возложенной Господом на всю православную диаспору.

Призывая архиpastырское благословение Вашего Высокопреосвященства на все Братство возлагаемое мною и испрашивая святых молитв Ваших неизменно пребываю Вашего Высокопреосвященства верным слугой и послушником.

Заместитель Начальника Братства Святого Фотия
*Владимир Лосский,
г. Кламар (Сена), Франция.*

109

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

12 апреля 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архиpastырь и Отец.

Христос Воскресе!

Смиреннейше Прошу Вас принять от меня и моей паствы радостное приветствие с праздником Светлого Христова Воскресения.

Да пошлет Вам Воскресший Жизнодавец Христос Свой благодатный мир душе, здравие телу и в возложенном Им не Вас великому и ответственному деле служения нашей, а вместе с тем Вселенской Церкви во всем благое поспешение, венчаемое вечным спасением. Да исполнит Он добрых плодов Вашу святую ревность о единстве Русской Церкви, возвратить в Нее вольно и невольно отпавших от Нее, к чему Вами принятые твердые меры, вызывающиеся у всех ревнителей Христовой Истины только одно доброе приветствие.

Почтительнейше прошу Вас, Высокопреосвященный Владыко, засвидетельствовать наше — «Христос Воскресе» Архиpastырям, Членам Священного Синода и молит-

243

Архив

венное пожелание им от Воскресшего Христа духовных и телесных, сил благоуспешно трудиться с Вами в восстановлении нашей Церкви и стяжаний себе венцов вечной Славы.

Ваше обращение к Святейшему Патриарху Варнаве²¹ стараемся по немногу распространять; а копии Вашего послания к Патриарху Фотию²² в пакете не оказалось. Покорнейше прошу распорядиться выслать ее мне.

Указы об отце Генрихе Франсуа и по бракоразводному делу я получил.

1 апреля Митрополитом Антонием был похоронен «Архисископ» Гавриил, епископ Челябинский (Чепура)²³.

У нас церковная жизнь, Слава Богу, протекает мирно.

Испрашивая себе и пастве Ваших Святых молитв, честь имею пребывать с искреннею любовью и совершенною преданностью Вам Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

*Митрополит Евлевферий,
г. Ковно.*

110

**Письмо митрополита Сергия митрополиту
Елевфиерию**

30 апреля 1933 года.

Высокопреосвященнейший Владыко, Возлюбленнейший о Христе Собрат.

Вместе с Преосвященными Членами нашего Синода, взаимно приветствуем Ваше Высокопреосвященство и Христолюбивую паству Вашу и сотрудников Ваших по епархии и Редакции по случаю светлого и великого праздника Воскресения Христова: Воистину Воскресе! Усердно молим Воскресшего Господа даровать всем Вам и благодатную радость в сознании исполненного долга перед Ним, и неземную Свою помощь на дальнейшие труды на Его ниве.

Испрашивая Ваших святительских молитв для меня, для Преосвященных моих соработников и для всей на-

Архив

шей паствы, с совершенным почтением и всегдашнею любовию остаюсь Вашего Высокопреосвященства о Христе брат и слуга

Сергий, митрополит Горьковский.

111

**Телеграмма архиепископа Вениамина
митрополиту Сергию**

16 апреля 1933 года.

Христос Воскресе! Радостно целуем отца Архипастыря всея Руси.

Архиепископ Вениамин.

112

**Ответная телеграмма митрополита Сергия
архиепископу Вениамину**

30 апреля 1933 года.

Воистину воскресе! Привет пастве, братству Фотия и всем.

Митрополит Сергий.

113

**Письмо организаторов прихода
Русской Православной Церкви в селении Рокфор,
Франция**

Апрель 1933 год.

Ваше Святейшество Глубокочтимый и Сыновнелюбимый Митрополит Сергий
Христос Воскресе!

Мы прихожане нового прихода в селении Рокфор, отслужив Пасхальную Заутреню и Божественную Ли-

245

тургию с вознесением Господу Богу молитв о здравии Вашего Святейшества приносим Вам наши поздравления с великим Праздником Светлого Христова Воскресения. Это первое Богослужение, совершенное настоятелем Ницкого прихода отцом Афанасием²⁴ явилось для всех нас особой радостью вследствие того, что оно было совершено на участке земли, только что приобретенной нашей прихожанкой Анной Никитичной Ломиновой, давшей обет построить на этой земле храм во имя Святой Анны, скит во имя Святого Серафима Саровского и детский приют для сирот. Помогая ей в этом благом деле по мере наших сил и возможностей мы со своей стороны просим Ваше Святейшество Ваших святых молитв и благословения для доведения до успешного конца этого благого начинания.

Вашего Святейшества духовные чада

*Н. Козлов, А. Ломинова, А. Саков,
Н. Сакова, А. Беручева и др.*

114

**Письмо Иринарха Александровича Стратонова²⁵
митрополиту Сергию**

2 мая 1933 года.

Ваше Высокопреосвященство, Милостивейший Архиепископъ и Отец!

С чувством глубокого удовлетворения я прочитывал послания и обращения Вашего Высокопреосвященства всякий раз, как они появлялись в зарубежной печати. С таким же чувством я прочел и Ваше обращение к Сербскому Патриарху, только что появившееся в одной из здешних газет. В этом послании меня особенно тронула Ваша забота о врачевании зарубежной церковной болезни. Кроме того это обращение конкретизирует мысль, высказанную Вами еще в 1927 году, что должны предпринять те из духовных лиц, кто почему либо не могут дать требуемую Вами подпись. Последнее до сих пор оставалось недостаточно выясненным.

246

Архив

В названном обращении Вашего Высокопреосвященства имеется следующее положение: эмигранты, последовавшие в церковном отношении за митрополитом Евлогием «с легким сердцем пошли на раскол с начала с Карловцами... и со столь же легким сердцем последовали в раскол с Патриархией». Человек я грешный и, по грехам своим, более всего дорожу связью с Церковью и боюсь утратить эту связь, чтобы не лишиться возможности покаяния и отпущения моих многих прегрешений. Поэтому, может быть меня особенно поразила эта мысль. Не могу оспаривать в общем и следующей Вашей мысли: «эмигранты — люди мало церковные и мало сознающие значение церковных принципов». Но, не могу согласиться с этим положением в том виде, как оно высказано в Вашем обращении.

Распоряжения русской высшей церковной власти о закрытии Карловецкого Высшего церковного управления мне лично были хорошо известны, т.к. я покинул пределы РСФСР уже после событий 1922 года. За границей я постарался исполнить долг, лежавший на мне, осведомить зарубежных епископов о точке зрения на политическую деятельность духовенства за рубежом, которая с такой определенностью была высказана Святейшим Патриархом Тихоном и другими иерархами, и которую, поскольку она была выражена в указе 1922 года о закрытии Карловецкого ВЦУ, за рубежом принимали за ничего незначащую отписку перед советской властью.

Вскоре, по прибытии за границу, я убедился, что зарубежная паства, следуя за Карловецким Синодом, все более и более отходит от законного священноначалия и автоматически уклоняется в самочиние. Неоднократные выступления этого Синода против Святейшего Патриарха (особенно в 1924 году), а также непризнание долгое время им Местоблюстителя в 1925 году ставили православную паству и митрополита Евлогия, как должностное лицо, в очень трудное положение. Поэтому, митрополиту Евлогию ничего не оставалось, как самостоятельно признать митрополита Петра в качестве главы русского епископата. За это митрополита Евлогия предполагали даже судить. В 1925 году назначалось несколько сроков созыва Собора

Архив

в Карловцах. На него, по понятным причинам, не мог поехать митрополит Евлогий.

Таким образом, то, чего не случилось в 1925 году, произошло в 1926. Поехав на Собор вопреки предупреждениям некоторых лиц, митрополит Евлогий только в Карловцах понял, что ему оставаться на этом соборе нельзя, т.к. здесь снова были поставлены вопросы об отношении к высшей церковной власти и в характере этих решений не могло быть никаких сомнений, а для митрополита Евлогия они уже были решены и в противоположном направлении. Уход с Собора митрополита Евлогия вместе с тем означал и разрыв с Карловцами. Для паства митрополита Евлогия и для всех верных сынов Русской Церкви в таких условиях не могло быть выбора. Следовать за митрополитом Евлогием обязывал патриарший и синодальный указ, которым было закрыто Карловецкое ВЦУ, а полномочия митрополита Евлогия были подтверждены. И это был последний по времени указ, полученный из Патриархии. Поэтому, мне представляется неправильной характеристика данной Вашим Высокопреосвященством последовавшим в 1926 году за митрополитом Евлогием. Карловчане устремились в это время в окончательное самочиние. Что значит быть в расколе с самочинниками? Не означает ли это охранять связь с законной церковной властью! Поэтому, я ни на минуту не считал себя в каком либо расколе, хотя совершенно разошелся с карловчанами и даже вынужден был открыто выступать против них. Едва ли правильно исходя из последующих шагов митрополита Евлогия, судить о его поведении в 1926 году, а равно и о тех, кто за ним тогда последовал.

Обозревая последующие события зарубежной церковной жизни, необходимо не забывать и того, что все верующие, оставшиеся верными и сейчас законному священноначалию, принадлежат к числу тех, кто в 1926 году последовали за митрополитом Евлогием. Да, это вполне понятно: позиция митрополита Евлогия в 1926 году заставила оценить и уяснить необходимость, с церковной точки зрения, неразрывности связи с Русской Церковью. Последнее было главной причиной того, что, когда заколебалась каноническая почва под ногами самого митрополита Евло-

Архив

гия, некоторые нашли в себе силы и сочли своим долгом более всего охранять узы, связывающие нас с Матерью-Церковью.

В виду изложенного указанное мнение мне представляется в той форме, как оно изложено, неправильным, а для дела Патриаршей Церкви за границей вредным. Оно дает возможность карловчанам утверждать, что Вы считаете поведение митрополита Евлогия в 1926 году расколом. Православная паства оставшаяся верной Патриархии, прошла через «евлогианство», следовательно, скажут они, и она в расколе, что неверно по существу, и вредно, т.к. дает средства для дальнейшей агитации со стороны Карловцев.

Первыми обратились к Вам с аппеляцией карловчане, что само по себе, при первой же возможности, заставило митрополита Евлогия сделать тоже самое. После всего происшедшего подобное обращение со стороны первых было непоследовательным, а со стороны митрополита Евлогия совершенно необходимым, поскольку карловчане «присваивали себе высшую церковную власть», а митрополит Евлогий только осуществлял уже порученное ему управление заграничными приходами.

Очень и очень прошу у Вашего Высокопреосвященства прощения за то, что решился беспокоить Вас моим настоящим письмом, и что с полной откровенностью изложил Вам свою точку зрения.

В дополнение к этому позволю себе обратиться к Вам за разъяснением по следующему поводу. В Берлине проживает один из Карловецких епископов — Тихон (Лященков)²⁶. Он, по постановлению Карловецкого Собора, именуется: «Епископом Берлинским и всея Германии». Его хиротония совершил митрополит Евлогий в 1924 году. Тогда он был определен викарием. Определение и хиротония состоялись по определению Карловецкого центра. Не является ли эта хиротония нарушением соответствующих канонов? Кроме того в самом совершении хиротонии, мне кажется, было допущено отступление от чинопоследования. Хиротония была совершена в обычном зале на переносном престоле. В обычное время помещение используется и принадлежит немецкому учреждению.

Архив

Таким образом, помещение это не может быть названо храмом в полном смысле слова.

Из истории церкви известны случаи. Когда архиерейские хиротонии, совершенные не в храме, оспаривались и даже отвергались (отрицание действительности хиротонии Максима Цынича со стороны Григория Богослова, сведение с кафедры одного из римских епископов, как рукоположенного в притворе капеллы).

В виду этого возник у меня вопрос, можно ли считать правильно рукоположенным во епископа Тихона Лященко (нарушение канонов и чина). По этому вопросу решаюсь просить разъяснения у Вашего Высокопреосвященства. Если бы я получил ответ, совершенно в частном порядке, по этому вопросу, я был бы бесконечно признателен: этот вопрос меня мучит с момента совершения хиротонии, а получить удовлетворительного ответа ни от кого не мог до сих пор.

Примите от меня земной поклон за Ваши усилия управить ко благу Русский церковный корабль. Шлю Вашему Высокопреосвященству и Вашим преосвященным сотрудникам мои лучшие пожелания. У Вас и у них прошу святительских молитв и благословения

Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник

*A. Стратонов,
г. Берлин.*

115

**Письмо митрополита Елевферия митрополиту
Сергию**

18 мая 1933 года.

Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Сергию, Митрополиту Горьковскому, Заместителю Патриаршаго Местоблюстителя Российской Православной Церкви.

При сем долг имею представить Вашему Высокопреосвященству копию доклада Архиепископа Вениамина за № 171 от 13/26 апреля 1933 года по делу старокатоли-

250

Архив

ческого священника Марка Фатома и копию письма отца Фатома на Ваше благоусмотрение.

Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский.

Приложение к письму 115

Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Елевферию, Митрополиту Литовскому и Виленскому, Временному Управляющему русскими Церквами Московской Патриархии в Западной Европе, Архиепископа Вениамина, доклад.

Митрополит Сергий, через Ваше Высокопреосвященство переслал дело старокатолического священника, Марка Фатома (*Mare Fatôme*), на расследование.

Я переписался с ним по месту его жительства и предложил приехать в Париж для беседы по столь важному вопросу, как сближение старокатолицизма с православной Церковью, — предоставляем ему на время пребывания в Париже нашу скучную трапезу и убогий беженский кров нашего Подворья. Он отозвался с охотою, и во вторник на Пасхальной Неделе прибыл к нам. Мы имели с ним три встречи: в помощь себе для переговоров и перевода я пригласил нашего собрата, иерея отца Давида Бальфура (англичанина, бывшего католика), достаточно осведомленного о старокатоличестве, и председателя Фотиевского Братства В.Н.Лосского (занимавшегося этим же вопросом по делу отца Франсуа).

Из долгих и обстоятельных бесед для нас единодушно выяснилось следующее.

1. прежде всего оказалось, что самый важный вопрос о «единении двух церквей» (как он говорит в своем письме, при сем приложенном) менее всего занимает отца Фатома и поэтому в беседах он был снят довольно скоро.

2. основным же мотивом, двигающим отца Фатома была и есть борьба против параллельной иерархии, появившейся в том же городе Нанте: здесь появился священник, бывший мариавит, отец Верден; он привлек к себе еще бывшего певца у отца Марка Фатома, некоего Евгения Кулона, и обратился (на сколько помнится, в 1929-1930 годах) к митрополиту Евлогию о принятии в Православ-

ную Церковь его в сущем сане и о хиротонии в диакона Евгения Кулона. Митрополит Евлогий согласился на то и другое; и в Нанте появилась параллельная иерархия, — которая и начала беспокоить отца Фатома, отвлекая часть прихожан, правда, весьма незначительную, по словам его от старокатоликов, а главным образом новые клирики обслуживали живущих в Нанте греков православного исповедания и немногих русских беженцев (коих, по словам отца Фатома едва ли было более десяти человек), а между тем, в общественном мнении русской Церкви было распространено отцом Верденом мнение, что в Нанте образовалось широкое течение национально-православного (галликанского) характера.

А скоро присоединился и новый мотив вражды отца Фатома к отцу Вердену. Последний, за дела материального и матrimониального свойства, находившиеся в связи с прошлым мариавитством отца Вердена, был судим и посажен в тюрьму. Это отторгнуло от него некоторых прихожан, и между ними — русскую «старушку» (иных сам отец Фатом не мог назвать нам определенно), — которые пожелали быть лучше в общении со старокатоликом отцом Фатоном, чем с «православным» отцом Верденом. В частности эта «старушка» подняла вопрос и об исповеди и причащении у отца Фатома.

Отсюда возник и вопрос о «единении двух церквей»: отец Фатом обратился в Москву, к Митрополиту Сергию по сему делу. Но нам совершенно ясно, что отца Фатома не столько интересует вопрос об удовлетворении духовных нужд одной — двух душ русских, сколько борьба против отца Вердена (а отчасти и против отца Кулона, — который после процесса отца Вердена, был возведен в сан иерея и ныне окормляет православных в Нанте, подчиняясь Митрополиту Евлогию), желая подорвать его, а также и отца Кулона, (и имея к тому основания в поведении отца Кулона), отец Фатом и жаловался в Московскую Патриархию, надеясь вызвать оттуда репрессивные меры по отношению к своим противникам.

Но Митрополит Евлогий ушел к Греческой Патриархии, а отец Верден, — по словам отца Фатома, — определился в русскую Московскую Церковь, в так называемое

обновленчество или «Живую Церковь» (о чем у меня нет точных данных); хотя на судебном процессе прежде заявлял, что после запрещения Митрополита Евлогия он, отец Верден, подчиняется теперь Митрополиту Сергию; но об этом никто из нас ничего не знает. И потому не признает над собою уже и авторитета Митрополита Евлогия.

Отец Фатом предполагал, что в таком случае может проявить карательную власть Московская Патриархия. Но мы объяснили ему, что не мы, ни Митрополит Евлогий, ни Митрополит Сергий, никакого отношения к отцу Вердену не имеют; и потому не можем принимать меры против него. Но отец Фатом удовлетворяется уже тем, что он раскрывает темную личность отца Вердена, предупреждая против него Русскую Патриархию.

И мы предполагаем, что здесь отец Фатом не только прав, но и делает доброе дело — разоблачения.

Но на этом собственно и оканчивается весь практический смысл данного дела.

3. Попутно мы затрагивали и вопросы принципиального характера о старокатоличестве, более — для уяснения нашего отношения к нему и на случай подобных будущих столкновений. Оказалось, что

а) отец Фатом, — не смотря на свое образование и близкое знакомство («ученик») с известным старокатолическим профессором Мишо, — не обладает достаточною полнотою и глубиною сведений не только о православии, но даже и о своем старокатоличестве, и когда мы поднимали вопросы более тонкого свойства и важного характера (например о Филиокве, о благодати); то видно было, что эти вопросы не очень интересуют его; и он даже откровенно заявил, что недостаточно специально осведомлен по этим вопросам; и потому у нас терялся смысл и желание поднимать основные вопросы и добиваться от него точных ответов;

б) впрочем, обнаружилось, — что его архиерей, архиепископ Уtrechtский (Голландия), уже разрешил «важный вопрос единения своей Церкви с англиканами» (см. письмо), мы объяснили, что этот факт, говорит скорее против старокатолицизма и возможности сближения его с православием; ибо англикатум все же скорее есть протестан-

тизм, хотя постепенно и изживаемый, но еще не изжитый до конца. Тогда отец Фатом, — довольно ярко (как и вообще католики) выражавший во время беседы свое отрицательное отношение к протестантам, — заявил, что ему самому не нравится такое сближение старокатолического Архиепископа с англиканами; но (заявил он довольно смело, и не долго задумываясь) он теперь сам себе и священник и епископ. И хотя это сказано было не достаточно серьезно; однако мы отметили, что подобное отношение священника к вопросу об иерархическом подчинении заставляет нас быть еще более осторожными к собеседнику, — а его должно было бы побудить к серьезному пересмотру своего положения, если он расходится в таком важном вопросе, как отношение к англиканству, со своим епископом.

Но отец Фантом не проявил склонности отнести к делу ответственно; и потому мы заявили тогда ему, что в таком случае у него самого наличествует протестанская психика в вопросе об иерархии и юрисдикции. Но при упоминании о протестанстве отец Фатом всегда немедленно протестовал.

Однако, нам был очевиден факт шаткости его в этом пункте; и даже самое равнодушие (или легкомысленное отношение) его к вопросу о своем епископе говорило против него и побуждало нас быть осторожными представителями вообще.

в) Не встретив ответственного отношения у отца Фатома к догматическим и иерархическим вопросам, мы задали ему вопрос об отношении к браку священников; и для меня ясно наметилось несколько уничтожительное (свойственное католицизму) его отношение к брачному священству — хотя он на мое замечание о сем и отрицал это; а с другой стороны он заявил, что предпочитает лучше и женатых и епископов, чем ведущих недостойную жизнь целибатов. Следовательно, и в данном вопросе видна неясность.

г) Но самое характерное для отца Фатома было то, что он неоднократно заявлял о том, что центром своей и у прихожан жизни ставит Евхаристию и частое причащение святых Тайн, — разумеется без непременной испове-

ди (как и у католиков), а лишь иногда с применением общей исповеди. Причащение совершается под двумя видами.

Но и при этом обнаружилось следующее: он имел две чаши; из одной приобщает здоровых а из другой — больных, чтобы не заразиться. Нас всех огорчило такое воззрение священника, почитающим себя верным древней практике Православной церкви; тем более, что он рассказывал об этом с легкомысленной улыбкой..

На этом хочется окончить описание встреч.

4. Выводы наши по вопросу таковы:

- а) дело отца Фатома не серьезное;
- б) молитвы у него более негативные (борьба), чем положительные;
- в) вопрос о сближении, а тем более о воссоединении с Православной Церковью не ставиться;
- г) справки его о недостойном отце Бердэне нужно иметь ввиду;
- д) принимать на исповеди и причащение православных русских мы не дали ему права;
- е) а на его желание посетить Нантских русских изъявили свое согласие, если, получим от них приглашение.
- ж) Дело его самого — считать поконченным.
- з) В отношении к старокатолицизму и обращающимся за воссоединением к Православной Церкви священнослужителям иных исповеданий нужно быть вообще весьма осторожными предпочитая лучше отсрочить решение, чем предпринять поспешные меры; тем более в данное трудное и переходное время испытаний, исканий истины, а иногда и недобросовестных поисков.

5. В дополнение к вышеизложенному, добавлю, — в качестве непроверенного, впрочем, слуха, — что об отце Фатоме получены сведения, будто он вообще неустойчив в вопросе о каноническом подчинении.

И во всяком случае несомненно, что он намерен был видеться (о чем сам говорил) с епископом старокатолическим Винертом, живущим под Парижем; а последний возбудил вопрос о воссоединении с Митрополитом Евлогием (как мне передано), а через него или Митрополита Германоса — с Константинопольским Патриархом (о чем

Архив

передавал мне отец Давид Бальфур со слов отца Льва Жиллэ, находящегося в ведении Митрополита Евлогия). Но препятствием к воссоединению явился, между прочим, вопрос о брачном состоянии Виннера, — о чем и запрошен был Константинопольский Патриарх (по слухам); каково последнее решение этого вопроса, нам не известно.

Если что-либо узнаем, то напишу дополнительно, в качестве материалов для суждений и нам, и Московской Патриархии.

При сем прилагаются как прежние материалы по делу отца Фатома, так и два письма его ко мне.

Испрашивая Ваших молитв, честь имею быть Вашего Высокопреосвященства нижайшим послушником Архиепископом Вениамин.

*26 апреля 1933 года,
г. Париж, № 171.*

Трехсвятительское Подворье Русской Православной Церкви в Париже. Владыке Вениамины, Православному Архиепископу. Париж.

Владыка!

С самым искреннем удовольствием я встречусь с Вами в Париже, как только смогу туда приехать. Конечно, только в личной беседе можно обсуждать эти важные вопросы соединения.

Для Вашего сведения сообщаю Вам, что я ученик доктора Мишо, ученого профессора Бернского университета (в Швейцарии), поклонника русского Православия и друга генерала Киреева, так пламенно желавшего видеть соединение Старо-Католиков и Русских Православных в Единой Чаше (в причастии), дабы соблюсти неприкословенными доктрину первых веков и традицию. Увы! Смерть унесла одного и другого, и им не привелось видеть осуществления своих надежд.

Я со своей стороны буду счастлив служить звеном единения двух Церквей, но Вы понимаете, что я всего только простой священник, зависящий от Архиепископа Уtrechtского (Голландия), коему я обязан послушанием. Я снесусь относительно этого с ним как только повидаюсь с Вами. Это человек полный веры и духа, только что

Архив

разрешивший важный вопрос единения своей Церкви с Англиканами.

Я предполагаю, что Вы не состоите более в переписке с мошенником Вердэном, который мне причинил только огорчения всякого рода, и в настоящее время отбывает то в одной, то в другой тюрьме наказание за скверные дела, совершенные им частью во Франции, частью заграницей. Я никогда не мог понять Владыку Евлогия, который не взирая на мои предупреждения принять его в свою юрисдикцию, и рукоположившего по приказанию этого человека в священника бывшего кузнеца, который не умеет ни читать, ни писать. Вы поймите, что вследствие таких фактов я не высокого мнения о православии рю Дарю! Здесь, весь город отстранился от подобной комедии, особенно слыша, как Вердэн, в трибунале извергал мерзости. Но оставим эту мрачную картину!

Мне надо подождать еще несколько времени раньше нежели отправиться на свидание с Вами, ибо мне надо отложить немного денег; путешествие стоит дорого, а также гостиница, в которой мне придется остановиться по всей вероятности в течении трех дней. Но как только я смогу, я сочту за великую честь явиться Вашему Преосвященству и переговорить с Вами, дабы прийти к согласию, которого пламенно желаю.

В этой надежде, благоволите Владыка, принять мое глубокое уважение, с коим прошу Вашего благословения, а также прошу поминать в ваших молитвах мой приход и меня.

*Ваш Марк Фатом.
Нант, 28 февраля 1933 год.*

116

**Письмо митрополита Сергия митрополиту
Елевферию**

27 мая 1933 года.

Высокопреосвященнейший Владыко!

Известный и Вам И. А. Стратонов недавно приспал мне письмо по поводу моего послания по Карловацкому

делу. Так как Стратонов живет и действует среди нашей заграничной паствы, вверенный Вашему окормлению, то я решил направить свой ответ Стратонову через Ваше Высокопреосвященство, чтобы Вы и сами знали мой ответ, и могли передать его Стратонову и другим, у кого могут возникнуть те же недоумения.

Стратонов пишет по двум вопросам.

Первый. Он находит неправильной и даже вредной для нашей Патриаршей Церкви за границей характеристику Евлогианской группы, данную в моем послании Патриарху Варнаве: «с легким сердцем пошли на раскол сначала с Карловцами... и с таким же легким сердцем последовали и в раскол с Патриархией». По словам Стратонова, порывать с расколом, каким является Карловицкая группа, не значит уходить в раскол, а наоборот. В частности, лично сам Стратонов потому и порвал с Карловцами, что не хотел быть в расколе с Патриаршей Церковью.

На это нужно сказать, что конечно, со строгой канонической точки зрения разрыв с расколом не есть раскол. Но я в приведенных выше словах совсем и не намерен был дать каноническую оценку отхода Евлогиан от Карловца, а давал лишь характеристику практического отношения этих людей к церковным вопросам, характеристику так сказать, их психологии. При том характеристика эта, конечно, не имела ввиду сознательных церковников, подобных Стратонову, пошедших за митрополитом Евлогием от Карловца именно из-за экономических соображений. Я писал об Евлогианах в собственном смысле, которые остались с митрополитом Евлогием и после разрыва его с Патриархией и даже, может быть, они — то и увлекли его в раскол. Отношения к Карловцам таких Евлогиан (да и самого митрополита Евлогия) были иные чем у Стратонова и ему подобных, как показывает само дело.

По словам самого же Стратонова, Карловицкая группа еще в 1922 году была уже расколом. Между тем митрополит Евлогий не только в 1922 году, но и в 1924, и в 1925 годах не прерывал с Карловцами общения, ни даже служебных отношений: он, например, признавал за Кар-

Архив

ловацким Синодом право второй церковно-судебной инстанции и направлял туда свои решения на утверждение. Так, дело протоиерея Соколовского решено в Карловцах 30 декабря 1924 года, решение же, значит могло быть объявлено в Париже не раньше января 1925 года. И только тогда, когда претензии Карловацкого Управления недвусмысленно коснулись Западной Европы, произошел разрыв. Не будь это Управление столь агрессивным, еще вопрос, разорвал ли бы митрополит Евлогий с Карлавцами. Да и с апелляцией на запрещение Карловцами митрополит Евлогий обратился сначала на Восток, и только после нашего обращения к заграничному духовенству вспомнил о Патриархии как о своем «законном начальстве». Все говорит о том, что Евлогиане мало стояли за каноническую правду в своих действиях. А больше искали политических удобств.

Второй вопрос Стратонова: можно ли признавать действительным хиротонию Епископа Тихона (Лященко) ввиду того, что она совершена митрополитом Евлогием не в храме, а в частном доме и на переносном престоле. Известно-де, что святой Григорий Богослов считал недействительной хиротонию Максима Киника именно на таком основании.

Обстоятельств хиротонии Епископа Тихона я не знаю и потому не могу судить, на сколько указанная подробность подрывает сил этой хиротонии. Важно знать побуждение, по которым выбран для хиротонии не храм, а частный дом, а в особенности канонические права совершителей хиротонии. Несомненно и в хиротонии Киника главное было в незаконности хиротонии (чужие архиереи в чужой епархии); место же являлось дополнительным обстоятельством, имевшим силу лишь при главных. Во всяком случае признать хиротонию недействительной может только церковный суд и по рассмотрении всех обстоятельств дела.

Испрашивая святительских молитв Ваших, с любовью и совершенным почтением остаюсь Вашего Высоко-преосвященства о Христе брат и слуга

Сергий, Митрополит Горьковский.

**Письмо митрополита Сергия митрополиту
Елевфиерию**

Май 1933 года.

Высокопреосвященнейший Владыко.

Поездкой Архиепископа Вениамина в Америку я решил воспользоваться, чтобы окончательно определить наши отношения к митрополиту Платону и его организации. Подобно многим другим митрополит Платон заявил себя пламенным приверженцем Московской Патриархии. Без возражений обещался дать и известное письменное обязательство. Но когда судебный процесс его с Кедровским повернулся в его пользу (там церковное имущество записывается на имя правящего архиерея), обещание осталось не исполненным и с тех пор (с 27 июня 1929 года) митрополит Платон прекратил с Патриархией письменные сношения.

Архиепископу Вениамину я посыпаю особое письмо-инструкцию; Вас же прошу дать ему соответствующие указания касательно руководства его Парижской паствой на время его отсутствия.

Копию письма архиепископу Вениамину при сем Вам препровождаю, равно как и копии моих посланий Вселенскому Патриарху²⁷ по делу митрополита Евлогия и Сербскому Патриарху²⁸ по Карловацкому делу. Думается, не было бы излишним более или менее распространить второе послание не только среди сторонников Карловацкой группы, но и среди Евлогиан. Может быть, и среди последних окажутся теперь желающие раскаяться и примириться с нами.

Наши указы по делу «старокатолика» Франсуа и по бракоразводному процессу, вероятно, Вами уже получены. Виллат. От которого идет хиротония Жиро и затем Франсуа, мне давно известен, чуть ли не со времен моего ректорства в Академии. Покойный архиепископ Николай Зиоров²⁹ о нем слышать не мог спокойно, как о редкостном авантюристе. Зная сомнительность англиканских

Архив

посвящений, Вилатт разузнал, что яковиты-еретики принимаются нами в сущем сане. И вот не долго думая он поехал за хиротонией к этим еретикам и, получив ее, начал гастролировать по Америке, рукополагая всех желающих оптом и розницу. Провалившись в конце концов в Америке он переехал в Европу и здесь бросался из стороны в сторону. Я сомневаюсь, чтобы он был старокатоликом: последним не было нужды выписывать откуда-то из Индии такого патентованного рукополагателя. Но даже если бы старокатолики и приняли Вилатта, это не может служить для нас основанием считать действительной такую хиротонию.

5/18 февраля сего года скончался после третьего удара митрополит Никандр Феноменов³⁰, а 12/25 февраля архиепископ Василий Богдашевский³¹ и тоже внезапно: пришел в свою церковь в Киево-Братском монастыре и скончался. Редеют ряды наших ветеранов...

Примите наши, мои и Преосвященных Членов Синода, сердечные Вам пожелания в добром здоровье и мире провести Святую Четыредесятницу и радостно встретить светлое Христово Воскресение. Все мы просим Ваших молитв.

С братской о Христе любвию и совершенным почтением остаюсь Вашего Высокопреосвященства о Христе брат и слуга

Сергий, Митрополит Горьковский.

Примечания

¹ Братство во имя святителя Фотия, Патриарха Константинопольского (IX в.) было создано в Париже при Трехсвятительском подворье Русской Православной Церкви в феврале 1931 года. Задачей Братства было ревностное участие в развитии служения и свидетельства нашей Церкви на Западе, защита Православия. В руководстве Братства был выдающийся богослов профессор Владимир Николаевич Лосский (1903–1958).

² Митрополит Старорусский Алексий (Симанский, 27.XI.1877–17.IV.1970), с 4.II.1945 г. Патриарх Московский и всея Руси.

Архив

³ Митрополит Ярославский Павел (Борисовский, 29.X.1867—6.X.1938).

⁴ Митрополит Одесский Анатолий (Грисюк, 20.VIII.1880—10.I.1938), сщмч.

⁵ Архиепископ Курский Дамиан (Воскресенский, 23.X.1873 — скончался в 1937 г.), сщмч.

⁶ В письме митрополита Елевферия митрополиту Сергию от конца января 1933 года упомянуто имя архиепископа Калужского Ювеналия. В XX веке на кафедре Калужской и Боровской архиепастыря с этим именем не было. Речь идет об архиепископе Рязанском и Шатском Иувеналии (Масловском, 1878—1937), выдающимся литургисте, сщмч.

⁷ Святейший Патриарх Сербский Варнава (Росич, 29.VIII.1880—23.VII. 1937). Кандидат богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. С 17.XI.1920 г. — митрополит Скоплянский. 12.IV.1930 г. избран Патриархом Сербской Православной Церкви. Будучи Первосвятителем неизменно сохранял дружеские отношения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Нижегородским, затем Московским и Коломенским Сергием (Старогородским), своим учителем в Духовной Академии, постигшим его в иноческое достоинство в Александро-Невской Лавре в Петербурге.

⁸ Приложение к письму митрополиту Сергию от 8/21.I.1933 г. архиепископа Вениамина (Федченкова), бывшего Севастопольского, полученного им письма от протоиерея Сергея Четверикова (1867—1947), видного деятеля русского религиозного возрождения. Отец Сергий был одаренным проповедником. С 1928 г. он был духовником Русского студенческого христианского движения, приобретшего организационные формы в 1923 году на съезде РСХД в Пшерове, Чехословакия. Долгие годы он являлся духовным руководителем этого движения. Был талантливым религиозным писателем.

⁹ Митрополит Евлогий (Георгиевский, 10.IV.1868—8.VIII.1946). Биография Владыки изложена в журнале «Церковь и время» № 2 (19), 2002, стр. 257 и 258.

¹⁰ Иеромонах Иоанн (Шаховской, 23.VIII.1902—30.V.1989). Биография изложена в журнале «Церковь и время» № 2 (23), 2002, стр. 255 и 256.

¹¹ Митрополит Антоний (Храповицкий, 17.III.1863—10.VIII.1936). Талантливый богослов, выдающийся деятель Русской Православной Церкви в сфере религиозного просвещения и духовного образования. Плодотворный труженик на ниве архиепастырского служения. Последней кафедрой Владыки

Архив

Антония, на Родине, уже митрополита, была Киевская. В ноябре 1920 г. митрополит Антоний покинул Россию. В ноябре — декабре 1921 г. в г. Сремские Карловцы, Югославия, по руководством митрополита Антония имело место «Общее собрание» представителей эмигрировавшего духовенства и мирян Русской Православной Церкви, наименовавшее себя в конце работы «Собором» и образовавшее Высшее церковное управление за границей (ВЦУЗ). Это церковное управление было упразднено Святым Патриархом Московским и всея России Тихоном 5 мая 1922 года. Формально исполнив это решение, Архиерейский Собор ВЦУЗ 2 сентября 1922 года учредил Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) во главе с митрополитом Антонием. Подробная биография митрополита Антония опубликована в «Православной Энциклопедии», том II, стр. 646–652.

¹² Митрополит Серафим (Ляде, 1893–14.IX.1950). Немец. Родился в Лейпциге в протестантской семье. В детском возрасте с родителями переехал в Россию. Принял православие с именем Серафим. В 1916 г. окончил Московскую Духовную Академию. Предположительно, что с 1916 г. по 1919 гг. преподавал в Харьковской Духовной Семинарии. Принял монашеский постриг. 1919–1920 годы — полевой священник Белой армии. Уклонился в обновленческий раскол в 1922 г. 8.IX.1924 г. рукоположен во епископа митрополитом Харьковским Пименом (Пеговым), бывшем до своего обращения в обновленчество на кафедре архиепископа Подольского и Брацлавского, на которую он был вновь назначен после своего возвращения в 1935 году в каноническую Русскую Православную Церковь. В обновленчестве епископ Серафим занимал кафедру Ахтырскую. В 1929 г. епископ Серафим легально возвратился в Германию. Сразу же выехал в Югославию — г. Сремские Карловцы, где пребывал митрополит Антоний (Храповицкий), возглавлявший в эмиграции Русскую Православную Церковь Заграницей, с которым был знаком по России. Митрополит Антоний принял покаяние епископа Серафима в пребывании в обновленческом расколе. Признал действенной его архиерейскую хиротонию. Епископ Серафим получил титул Тегельский и поручение управлять приходами РПЦЗ в Австрии и частью приходов на территории Германии. Затем стал архиепископом Мюнхенским и Баварским. В 1938 году архиепископ Серафим был назначен на кафедру Берлинскую и Германскую, с последующим возведением в сан митрополита. С нападением фашистской Германии на Советский Союз митрополит Серафим

Архив

обратился с воззванием к своей пастве, в котором оправдывал гитлеровскую агрессию и призывал православно-верующих страны к ее поддержке. С 1942 по май 1945 г. митрополит Серафим возглавлял Средне-Европейский Митрополичий округ РПЦЗ, в который входили православные приходы в Германии, оккупированных ею Бельгии, Словакии, Венгрии, и Люксембурга, а также Смоленской, Орловской, Гродненско-Белостокской епархий Русской Православной Церкви. Известно, что в эти годы митрополит Серафим осуществлял духовную и гуманитарную помощь военнопленным из Советского Союза и советским гражданам насильственно вывозимым в Германию на работы. Митрополит Серафим добился сохранения жизни русскому архиепископу Брюссельскому и Бельгийскому Александру (Немоловскому), который, после оккупации Бельгии германскими войсками, бесстрашно обличал с амвона своего храма в Брюсселе агрессивную политику Гитлера и германский нацизм. Он был арестован, вывезен в оковах в Берлин и помещен в центральную тюрьму СС. Усилиями митрополита Серафима владыка Александр был освобожден из заключения и передан ему на поруки. В 1946 г. по предложению митрополита Анастасия (Грибановского), Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ, митрополит Серафим вышел из состава этого Синода. В послевоенный период жизни митрополит пребывал в Мюнхене.

¹³ Блаженнейший Мирон Кристи, Патриарх Румынской Православной Церкви. С 1875 по 1925 г. Первоиерарх Румынской Православной Церкви именовался Митрополитом-Примасом. Решением Священного Синода от 4 февраля 1925 г. Румынская Православная Церковь была провозглашена Патриархатом. 1 ноября 1925 г. в сан Блаженнейшего Патриарха всей Румынии, Наместника Кесарии Каппадокийской, Митрополита Унгро-Влахайского, Архиепископа Бухарестского был торжественно возведен последний Митрополит-Примас Мирон Кристи, занимавший этот пост до своей кончины в 1938 г. и некоторое время совмещавший его с высоким положением регента Румынии.

¹⁴ 12/25 октября 1920 г. Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон утвердил избрание священника Преображенского храма в Пярну Александра Паулуса (1872–1953) на кафедру епископа Ревельского и Эстонского. 5 декабря того же года в Таллине имела место хиротония, принявшего перед этим постриг отца Александра, и введение Святейшим Патриархом новопоставленного архиерея в сан архиепископа.

Архив

¹⁵ Архиепископ Нарвский и Изборский Евсевий (Гроздов, 17.III.1866–12.VIII.1929). В 1890 г. Евстафий Гроздов окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию. 6.VIII.1890 г. — иерей. Клирик Виленского кафедрального собора. 6.IV.1922 г. — постриг с именем Евсевий. 1899 г. — инспектор Литовской Духовной Семинарии. В 1903 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором Ярославской Духовной Семинарии. 28 мая 1906 г. — хиротония во епископа Угличского, викария Ярославской епархии. Нес архиастырские труды в различных епархиях. 12/25.IV.1918 год возведен в сан архиепископа. С 1924 г. архиепископ Нарвский и Изборский.

¹⁶ Епископ Печерский Иоанн (Булин Николай Александрович). Год рождения неизвестен. Окончил Рижскую Духовную Семинарию и Санкт-Петербургскую Духовную Академию в 1918 г. Пострижен в монашество в 1917 г. Не позднее 1920 г. эмигрировал в Эстонию. С 1924 г. по июль 1932 г. — епископ Печерский, викарий Таллинской епархии. Далее — перевод епископа на Нарвскую кафедру, непринятый Владыкой Иоанном, а в декабре 1932 г. — увольнение на покой. В период установления в Эстонии советской власти 18 октября 1940 г. епископ Иоанн (Булин) был репрессирован. Место и время его кончины не известны.

¹⁷ Определить имя этого кандидата на пост епископа Нарвского, относящийся к 1933 г., пока не удалось. Только 3.X.1937 г. во епископа Нарвского был поставлен архимандрит Павел (Дмитровский, 15.I.1872–1.II.1946), с марта 1945 г. архиепископ Таллинский и Эстонский.

¹⁸ Митрополит Платон (Рождественский). Биография Высокопреосвященного митрополита Платона помещена в журнале «Церковь и время» № 2 (19), 2002, стр. 259.

¹⁹ Н. Н. Глубоковский, профессор. Биография Николая Николаевича Глубоковского помещена в Журнале «Церковь и время» № 2 (23), 2003, стр. 258.

²⁰ Зарин Сергей Михайлович (1875–1936). Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию. С II.VI. 1910 г. — экстраординарный профессор и вскоре инспектор Санкт-Петербургской Духовной Академии. Профессор учрежденного в апреле 1920 г. в Петербурге Богословского института. В 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. Участник двух обновленческих «Соборов». На «Третьем поместном Соборе» в Москве (1–10.X.1925 г.) избран членом «Синода» обновленческой церкви. 29.IV.1935 г. обновленческий «Синод» по докладу С. М. Зарина принял решение о самороспуске и передаче власти «первоиерарху» так называемых Православ-

Архив

ных (обновленческих) церквей в СССР «митрополиту» Виталию Введенскому.

²¹ Святейший Патриарх Сербский Варнава. О нем см. сноску 7 наст. публикации, а также в журнале «Церковь и время» № 2 (23), 2003, стр. 258.

²² Патриарх Вселенский Фотий II занимал Константинопольскую кафедру с 7.X.1929 г. по 29.XII.1935 г.

²³ Архиепископ Гавриил (Чепура, 19.XII.1874—1.III.1933). Окончил Киевскую Духовную Академию в 1896 г. Принял монашество. Рукоположен во иеромонаха. Трудился в сфере духовного образования, завершил которое в сане архимандрита, ректора Вифанской Духовной Семинарии. 17.I.1910 г. — епископ Измаильской, викарий Кишиневской епархии. С 22.XII.1911 г. — епископ Аккерманской, викарий Кишиневской епархии. С 1918 г. — епископ Челябинский и Троицкий. Эмигрировал в марте 1920 г. вместе с митрополитом Антонием (Храповицким). Архипастырь РПЦЗ. Возведен в сан архиепископа.

²⁴ Иеромонах Афанасий (Нечаев). Биография отца Афанасия помещена в журнале «Церковь и время» № 3 (12), 2000, стр. 330.

²⁵ Стратонов И. А. Биография Иринарха Александровича помещена в журнале «Церковь и время» № 2 (23), 2003, стр. 258.

²⁶ Епископ Тихон (Лященко, 1875—11.II.1945). Родился в Воронежской губернии. В 1909 г. окончил Киевскую Духовную Академию. Профессорский стипендиат. Рукоположен во иерея. 1910 г. — доцент Киевской Духовной Академии. В 1913 г. — магистр богословия, профессор. В августе 1914 г. пострижен в монашество. Архимандрит. Инспектор Киевской Духовной Академии. В 1921 г. эмигрировал в Болгарию, затем переехал в Берлин и приступил к пастырскому окормлению русского прихода. 15.IV.1924 г. в Праге митрополитом Евлогием (Георгиевским), Управляющим русскими приходами в странах Западной Европы, и епископом Бельским Сергием (Королевым), возглавлявшим русский православный Свято-Николаевский приход в столице Чехословакии, был рукоположен в Праге во епископа Берлинского. В 30-е годы епископ Тихон вошел в РПЦЗ. Скончался Владыка 11.II.1945 г. в г. Карлсбаде, Германия.

²⁷ Вселенский Патриарх — Святейший Патриарх Константинопольский Фотий II, занимал Первосвятительскую кафедру с 7.X.1929 по 29.XII.1935 г.

Архив

²⁸ Сербский Патриарх — Святейший Патриарх Варнава (1930–1937).

²⁹ Архиепископ Варшавский и Привисленский Николай (Зиоров, 21.V.1851–20.XII.1915). С 29.IX.1891 г. по 14.IX.1898 г. находился на кафедре епископа Алеутского и Аляскинского.

³⁰ Митрополит Ташкентский и Туркестанский Никандр (Феноменов, 2.V.1872–18.II.1933). Родился в семье священника Орловской епархии. Во время обучения в Киевской Духовной Академии пострижен в монашество и рукоположен во иеродиакона и иеромонаха. Окончил Академию в 1897 г. Проходил служение в сфере духовного образования. 10.VII.1905 г. хиротонисан во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии. С 15.II.1908 г. — епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии. С 20.III.1914 года — епископ Вятский и Слободской. Участник Священного Собора 1917/18 гг. В 1918 г. — архиепископ Крутицкий. С 1920 по 1925 гг. епархией не управлял. С ноября 1925 года — митрополит Одесский. С 1927 г. — митрополит Ташкентский и Туркестанский.

³¹ Архиепископ Каневский Василий (Богдашевский, 19.X.1861–25.II.1933). В 1886 г. окончил Киевскую Духовную Академию, со степенью кандидата богословия. И далее, до конца 1920 г. его жизнь протекала в стенах этого выдающегося рассадника духовного образования. В 1890 г. Дмитрий Богдашевский был утвержден в должности доцента Академии и ему была присвоена степень магистра богословия. В 1902 г. — экстраординарный профессор Нового Завета. В 1904 . утвержден в степени доктора богословия за труд «Послание св. Апостола Павла к Евссеям». С 1907 г. — штатный ординарный профессор. В 1909 г. — инспектор КДА. В 1910 г. рукоположен во иерея и возведен в санprotoиерея. В 1912 г. — заслуженный ординарный профессор. В 1913 г. принимает монашество и возводится в сан архимандрита. С 29 июля 1914 г. — ректор КДА и настоятель Киевско-Братского Богоявленского монастыря. 6.VII.1914 г. хиротонисан в г. Киеве во епископа Каневского, первого викария Киевской епархии. Почетный член Московской, Петроградской и Казанской духовных академий. В 1925 г. — архиепископ. Выдающийся богослов.

БИБЛИОГРАФИЯ

C. C. АВЕРИНЦЕВ

Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. Перевод с сирийского епископа Илариона (Алфеева). Издание второе. СПб.: Алетейя, 2003.

Мне кажется совершенно очевидным, что для нас, ныне живущих читателей, хоть и недостойных, однако ж наследников двухтысячелетней традиции, сирийские Отцы имеют совсем особое, ни с чем не сравнимое значение. Положим, для России, страны Православного Палестинского Общества, давшей еще в XIX столетии уникальное явление В. В. Болотова, а позднее — Б. А. Тураева, живой интерес к Христианскому Востоку никак не является совсем уж новым; не так трудно назвать как религиозные мотивации, так и географические, исторические, культурные (и отчасти, несомненно, политические) факторы, которые не могли ему не содействовать. Однако слишком очевидно, что в наши дни отнюдь не только для нас, русских, Восточные Отцы как-то особенно близки; достаточно послушать, как выступает наш английский современник Себастиан Брок перед достаточно широкой христианской аудиторией, например, на заседании известного православно-англиканского Общества святого Албана и преподобного Сергия (Fellowship of St Alban and St Sergius), перед слушателями, которых можно назвать подготовленными лишь в силу наличия у них серьезных христианских интересов. (И его доклад может быть посвящен сугубо неакадемическому вопросу, — например, что могут сказать сирийские духовные авторы нам как современникам экологического кризиса?) Недаром же так сильно продвинулось вперед дело публикаций до сих пор неизве-

О книге «Преподобный Исаак Сирин...»

стных текстов и аналитическая работа над поступающим в научный обиход. Все мы знаем, что научное исследование как таковое должно держаться на достаточной дистанции от утилитарно-дидактического целеполагания; но мы знаем и другое — лишь жизненный, внеакадемический интерес способен дать энергию также и самой строгой научной работе. Попытаемся разобраться в причинах этого феномена.

Европа привыкла отождествлять традицию христианства вообще со своей собственной культурной традицией, необходимо включающей не только античное наследие, но и некоторую специфическую модальность его усвоения: это прежде всего навыки риторического рационализма, бессознательно воспринимаемые школьником вместе с умением по пунктам (греч. *kefalaiā*, лат. [per] species) составлять план к своему сочинению, навыки логической формализации, проявляющиеся в приверженности к дефинициям и силлогизмам, и, наконец, навыки специфического категориального аппарата мысли. Трудно не поразиться тому, как часто европейское христианство в своих конкретных проявлениях оказывалось более верно этой рецепции античного наследия, нежели Библии, проповеди Христа и даже общеизвестным документам Церкви. Ни в Евангелиях, ни даже у Апостола Павла мы не найдем ни единой формальной дефиниции; природа Царствия Божия раскрывается не в дефинициях, но в притчах, Апостол не дает в 13-й главе 1 Послания к коринфянам дефиниции *agape*, но исчисляет ее свойства и действия. Но мысль в нормальном богословском дискурсе схоластического, да и не только схоластического типа движется от одной дефиниции к другой. Греко-латинская традиция назидательного агиографического повествования, заимствовавшая от греко-латинской биографии даже жанровые обозначения (*bios*, *vita*), изобилует оценочными эпитетами в духе античной риторики и психологическими мотивировками в духе античной этики и характерологии, так что именно ее назидательность риторична и рассудочна, что так чуждо повествованиям ветхозаветным и евангельским.

Античная компонента христианской культуры есть, разумеется, исторический факт, легитимированный време-

нем (а для православного — и авторитетом Отцов Церкви). Но мы живем в эпоху, когда многие ценности культурной традиции, остававшиеся в течение тысячелетий неоспоримыми для сторонников и противников христианства, объективно оспорены. «Оспорены» — не значит еще «осуждены» или отвергнуты; но тот, кто берется сегодня искать ориентации, обязан помнить, как мало осталось бесспорного как раз в ареале светской культурной традиции. Возникает желание выделить собственно христианскую субстанцию из ее исторических связей с античными компонентами. Не нужно быть эллинофобом, чтобы поставить, как это делал еще Гарнак сто лет назад, вопрос о «деэллинизации христианства». Проблема, однако, в том, что только либеральный протестант типа Гарнака может позволить себе призывать оставить историческую реальность христианства ради интеллектуальной утопии. Где оно конкретно наличие, это христианство, свободное от слишком тесных связей с оспоренными культурными формами?

И все же реальная, невыдуманная, чуждая утопии альтернатива эллинизированному (а на Западе еще и романизированному) типу христианства существует — в опыте Христианского Востока. Не то чтобы греческая традиция философской, логической и риторической рефлексии была христианскому Востоку неведома; напротив, именно через посредство сирийцев аристотелизм был передан арабам, чтобы окольным путем вернуться на средневековый Запад. Но слишком сильна была автохтонная традиция языков Христианского Востока, уходивших корнями в глубокую древность, чтобы эллинизация некоего набора основных понятий могла состояться на уровне лексическом. Яркий пример — контраст между эллинистическим концептом аллегории как иносказания, расщепляющим единство смысла и знака, и сирийским понятием *лага*, куда более близким новозаветному понятию «тайства». То обстоятельство, что исследователи Нового Завета, ищащие реконструкции арамейских речений Спасителя, обращаются за помощью к древнейшим сирийским изводам Евангелия, имеет значение симптома. Христианский Восток часто помогает нам увидеть мир Нового Завета не через призму платоновско-

аристотелевского, логико-риторического опосредования, но более непосредственно.

Это можно сказать обо всем мире сирийской христианской литературы. Но среди сирийских Отцов Церкви для нас на первом месте стоят двое — преподобный Ефрем и преподобный Исаак (практика Православной Церкви объединила их образы, уделив памяти обоих один и тот же календарный праздник 28 января/10 февраля). Великий Ефрем, Мар Афрем, «пророк сириян», богослов и поэт, — центральная фигура едва ли не всей сирийской патристики. Что до преподобного Исаака, то этот учитель милости Божией как-то особенно важен для русской культуры; пусть читатель вспомнит хотя бы постоянно цитируемое чуть ли не при каждом отечественном разговоре о нем упоминание о нем в «Братьях Карамазовых» Достоевского.

Мало понятным образом Исаак Сирии как исторический персонаж и как автор бесед т.н. II тома стал сегодня для некоторых органов печати поистине «знамением пререкаемым». Попробуем рассмотреть некоторые мотивы полемики.

Встречающиеся порой в нашей сегодняшней богословской полемике выпады против подлинности не переводившихся на греческий язык текстов II тома невозможны обсуждать по одной простой причине: ввиду их неаргументированности. Разумеется, авторство текстов, сохранившихся от патристической эпохи, не бывает документировано так, как это возможно для литературы более новой. Но в пользу принадлежности Исааку Сирину текстов, о которых идет речь, свидетельствуют, наряду с традицией, языковые, стилистические, тематические и смысловые черты. Мы на каждом шагу узнаем того Исаака, которого знали прежде; его образ предстает существенно обогащенным, но в основе тем же.

Что касается предложенных преподобным Исааком в заключительных беседах II тома размышлений о бесконечности Божией милости, а постольку как бы об «апокатастасисе», то в этой связи необходимо сделать два замечания. Первое: более всего удивляют, по правде говоря, попытки усмотреть именно в таких темах повод усомниться в авторстве Святого, каким мы его прежде знали

по 1 тому — и еще раньше по греческому изводу, по русскому переводу С. Соболевского, сделанному с греческого текста. Как будто там нет достаточно дерзновенных высказываний совершенно того же рода! Разве мы не читали там, что «сердце милующее» распространяет возгорание своего милосердия и на «врагов истины», более того, даже на «демонов»? Вспомним это прославленное место, имеющее характерную форму ответа Подвижника на обращенный к нему вопрос: «В другое время был опять спрошен: [...] “И что такое сердце милующее?” — и сказал: “Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминаниях о них и при взирании на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых твари. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред, ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою милостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу”»¹. Еще раз: где существенное отличие между преподобным Исааком, каким каждый читатель классической православной аскетики знал его с давних пор, и тем автором, образ которого возникает при чтении 39—41?

И теперь второе замечание: учение Исаака Сирина о тайне милости Божией, перевешивающей Его же правосудие (том I, слово 85), существенно отлично от осужденного V Вселенским Собором оригенистского учения об апокатастасисе по самой *модальности* высказывания. Между тем модальность эта очень важна в контексте богословской мысли, а еще того важнее для правильного внутреннего расположения христианской души, по отношению к которому мысль как таковая имеет значение служебное. Речь идет вот о чем. В Символе Веры мы исповедуем ожидание

¹ Слово 48 греческой версии по изданию: Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические, Сергиев Посад, 1911. С. 205–206.

О книге «Преподобный Исаак Сирин...»

грядущего Суда Христова; сама мысль о таком Суде предполагает, что последнее слово принадлежит Судии. Мы ожидаем последнего слова: мы его не знаем, и уж подавно оно принадлежит не нам. Учение об апокатастасисе, подхватываемое в наше время по всему свету теологическим либерализмом, неприемлемо для православного сознания именно тем, что оно представляет собой попытку человеческого ума присвоить себе полномочия этого последнего слова. (Заметим, что в ту же опасность можно впасть с противоположного конца, уверенно обрекая в уме своем на вечную погибель многолюдные сонмы инославных и прочих.) С этим связан и другой смысловой момент. Мы ожидаем Суда — и молимся о милости, о милости для нас самих, для наших братьев и сестер, для всех. *«И всех, и вся»* — эти литургические слова возглашаются не напрасно; а ведь если для кого-то именно литургическая и молитвенная практика Церкви есть один из высших критериев богословствования, то, конечно, для православных. Если мысленно прочертить какую-либо границу для милости Божией, если заменить трепетное ожидание Суда ощущением уже сейчас присутствующей неотменяемости, как, скажем, в кальвинистской доктрине, тогда теряет смысл такое драгоценное обыкновение Церкви, как молитва за умерших. Заметим, что если успокоиться на доктринарном тезисе о том, что все и так будут помилованы, такая молитва тоже становится излишней. Внутреннее расположение сердца верующего, которого требует Православие, выражает себя именно в молитвенном упование, не в попытках в ту или иную сторону узурпировать Суд и объявить от своего ума общий приговор или общее помилование. И как раз здесь различие между упованием преп. Исаака и соборно осужденным тезисом об апокатастасисе: рассуждение Исаака по самой своей сути — не тезис с холодным притязанием на объективную истину в последней инстанции, а поучение о должном расположении сердца. Его дерзновение не отвлеченно- рассудочно, как в оригенизме, и тем более не теплохладно, как у нынешних гуманных теологов, оно огненно и принадлежит не метафизике, а аскетике.

Нападки часто оказываются вызваны тем обстоятельством, что епископ Иларион (Алфеев) честно и без оклич-

ностей сообщает читателю о фактических данных, принуждающих нас принять более позднюю, чем в науке давних времен, но принятую уже священником И. Н. Четверухиным в его предисловии к духовно-академическому изданию 1911 года датировку жизни преподобного Исаака, — а также признать его членом Церкви Востока, которую принято было называть по имени известного еретика «несторианской». Что же, факты, нравятся они нам или не нравятся, — вещь упрямая.

Что касается самого по себе пересмотра школьно-семинарских представлений о Церкви Востока, то русскому церковному человеку полагалось бы помнить, что пересмотр этот — отнюдь не новомодное изобретение каких-то там западных экуменистов; одним из первых во всем мире инициаторов такого пересмотра был замечательный русский церковный ученый XIX столетия Василий Васильевич Болотов (1853–1900). Строго православный характер мысли этого замечательного человека, совмещавшего уникальные для того времени по широте и уровню ученыe труды с ответственным практическим участием в церковных переговорах, не подлежит сомнению. Тем более следует задуматься над его инициативой. Вспомним, что он был экспертом акта восстановления общения с Православием для сирийцев, т. н. несториан (на Благовещение 1898 года, более столетия назад). Хотелось бы подчеркнуть, что безусловным предметом веры для Православной Церкви как Церкви Семи Вселенских Соборов являются сами по себе догматические определения, смысл которых, согласно вере верующих, не зависит ни от каких обстоятельств времени, места, культурного субстрата. Какая драгоценность Церкви — 28-e правило Халкидонского Собора, высвобождающее мысль верующего из рабства тем или иным ограниченным тенденциям человеческого умозрения, выводящее ее на простор истины! Каждому памятны эти слова: «...Учим исповедывать... Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаемым в двух природах неслитно, непревращенно, нераздельно, неразлучимо». Именно в применении к смысловому аспекту таких дефиниций имеет силу формула: «Изволися Духу Святому и нам». Но ни один разумный верующий, действительно читающий святоотеческие тек-

О книге «Преподобный Исаак Сирин...»

сты и понимающий все то, что он там встречает, не станет приписывать непогрешимость изволений Святого Духа всей сумме прагматических решений в области текущей церковной политики и в смежных областях, равно как не будет выводить из богодохновенного характера Церкви — мнимой невозможности в ее эмпирическом пространстве цивилизационно-языковых препятствий к взаимному пониманию, роковых недоразумений, когда различия в словах принимается за разногласие в смысле. Общеизвестные факты истории Церкви, воспринимаемые с элементарной умственной честностью, на каждом шагу учит нас в этом пункте более трезвому взгляду; а вероучительное понимание Церкви как реальности *богочеловеческой* изобличает отступления от исторического реализма в своего рода экклезиологическом монофиситстве. И если решительно вся сумма доступного нам исторического знания убеждает нас в том, что преп. Исаак Сирий по обстоятельствам времени и места своей жизни не мог не принадлежать к Церкви Востока, то это — лишняя причина для того, чтобы поискать более справедливого, более нюансированного отношения к последней. Интересно отметить, что практика Православной Церкви никогда не укладывалась в схему безоговорочного отторжения нехалкидонского Христианского Востока как огульно «еретического»; благодарение Богу, предполагаемое «несторианство» краев, где монашествовал Преподобный, не мешало богословски корректно видеть в нем то, чем он был — великого учителя православной аскетики, — и соответственно относиться к его творениям.

Вот причины, заставляющие сердечно порадоваться тому, что отечественный читатель получает в руки перевод до сих пор неизвестных ему духовных бесед великого сирийского подвижника. Добавим, что перевод этот сам по себе — очень серьезная работа; он отличается незаурядной точностью, вдумчивостью и ясностью.

*Редакция журнала просит читателей молиться о здравии
Сергея Сергеевича Аверинцева, в течение долгих месяцев
находящегося в госпитале в тяжелейшем состоянии*

К. А. ПИСЕНКО, А. В. СИТНИКОВ

ЧТО ОЗНАЧАЕТ ПРИНЦИП СВЕТСКОСТИ ГОСУДАРСТВА?

И. В. Понкин. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003.

Настоящая книга является первым монографическим исследованием, посвященным проблеме светскости государства и образования. К сожалению, в нашей стране эта тема не достаточно разработана. Большая часть того, что было написано в прошлом веке, имеет скорее историческую ценность. Многие авторы, которые касались данного вопроса, делали это бегло и весьма поверхностно. Настоящая монография, посвященная теме светскости, — это первая попытка заполнить имеющийся в нашей правовой науке провал. В предлагаемом читателю правовом исследовании содержится корректный, глубокий, хотя и не во всем бесспорный анализ содержания понятия светскости государства и образования. Комплексное исследование различных аспектов понятия «светскость» актуально еще и потому, что от его понимания зависит реализация прав граждан на свободу вероисповедания и возможность получения ими образования в соответствии со своими убеждениями, в том числе и религиозного образования. Не секрет, что некоторые чиновники пытаются односторонне толковать правовые нормы светскости, обосновывая тем самым, например, недопустимость участия религиозных объединений в общественной жизни страны или заявляя о невозможности изучения в школе религиозной культуры.

Что означает принцип светскости государства?

Несмотря на заявленную в заглавии узкую тему, книга освещает гораздо более широкую проблематику: анализируется типология государств по критерию светскости, достаточно внимания уделяется государственно-церковным отношениям. Чрезвычайно ценным и актуальным является собранный автором монографии обширнейший материал и наработки в области религиозного образования. В этой сфере в настоящее время существует правовой вакуум, который провоцирует жаркие споры. Развернувшаяся в СМИ полемика нередко свидетельствует о недостаточной правовой культуре ее участников. Очевидно, что без знакомства с зарубежным опытом и международно-правовыми нормами, без правового просвещения в самом широком смысле этого слова в дискуссии о религиозном образовании невозможно достичь общественного консенсуса.

Рассматривая различные подходы к понятию «светскости», автор приходит к выводу, что главным в этом понятии является добровольность в принятии мировоззрения и недопустимость его принудительного навязывания. Критерий светскости — право на свободное мировоззренческое самоопределение, гарантированное в том числе и запретом на установление какой бы то ни было антирелигиозной идеологии в качестве общеобязательной. Автор предлагает считать открытым вопрос о выборе для России той или иной модели светского государства, подчеркивая, что «модель секулярной квазирелигии, реализованная в СССР, для демократической России неприемлема. В то же время при выборе модели светскости крайне необходим учет всех особенностей России».

На достаточно широком материале показывается, как принцип светскости закрепляется в правовых актах различных государств. Анализ правовых актов различных государств убеждает, что принцип равенства перед законом допускает возможность представления тем или иным религиозным объединениям дополнительных преференций, являющихся элементом государственной политики в области отношений с религиозными объединениями.

Особый раздел монографии посвящен проблемам соотношения светскости и образования. Исследуя мировой

опыт сочетания государственного и религиозного образования, автор приходит к выводу, что в рамках светского государства в государственных школах возможно преподавание образовательных дисциплин, связанных с религиозными знаниями в форме преподавания знаний о религии, которое может быть двух видов: религиозно-культурологическим и религиоведческим. Анализируя современное состояние в области реализации прав граждан на религиозное образование, автор приходит к интересному выводу, что «полная изоляция религии от национальной системы образования России есть отход от принципа светскости, ведет к деградации как самой системы образования, так и национальной культуры, является дискриминацией верующих по признаку их отношения к религии, нарушая тем самым целый ряд международных правовых актов по правам человека». Обзор зарубежного опыта преподавания религиозных дисциплин в государственных школах положительно свидетельствует о том, что в подавляющем большинстве государств реализуется право на получение религиозного образования в рамках государственных учебных заведений.

Особую ценность книге придает то обстоятельство, что она создавалось не путем абстрактных умозрений и созерцаний в стенах изолированного от жизни кабинета. Напротив, настоящее исследование писалось в самой гуще теоретических споров и практической работы, в том числе и законотворческой. Поэтому автор прекрасно владеет проблематикой, знаком со всей имеющейся литературой по рассматриваемым вопросам, а предлагаемые им формулировки и их обоснования вполне могут стать основой для совершенствования российского законодательства.

Отметив безусловную значимость и актуальность настоящей монографии, скажем и о некоторых, на наш взгляд, спорных моментах книги. Приводя весьма объемный материал из реалий современной Франции, автор допускает определенный крен, слишком увлекаясь этой страной, воспринимая ее как некий эталон и критерий, как нечто безусловное и непререкаемое. Французская правовая система действительно достаточно близка Российской Федерации, и нам проще сравнивать себя с Францией, чем

Что означает принцип светскости государства?

со странами, где реализована, к примеру, англосаксонская правовая система. Однако надо ли нам равняться на эту страну? Если попытаться определить специфику политико-правовой культуры Франции на фоне других стран Запада, то наиболее характерной ее особенностью будет нестабильность. Франция — уникальный каталог самых разных политических режимов и революций. В ней чаще чем в любой другой стране менялось юридическое оформление политической системы как в целом, так и в ее отдельных элементах. Одних только конституционных актов за два прошедших столетия Франция сменила более полутора десятков, и каждый раз они создавались «навсегда». Может быть, стоит внимательней присмотреться к тем странам, которые не болеют такой хронической «революционностью» и ближе нам по культуре и историческому опыту? Например, Греция, Румыния, Болгария. Безусловно ценным является опыт Великобритании — страны, где возникли современные демократические институты и которая является собой уникальный пример стабильности. В рецензируемой монографии почти не рассматриваются реалии этой страны, а английские источники совсем не анализируются.

Далее, уже в качестве пожелания автору следует отметить еще один момент. В книге упускается из виду такой специфический тип международно-правовых актов как конкордаты. Между тем именно эти международные соглашения, имеющие приоритет над национальным правом, в большинстве стран Европы и во многих странах мира регулируют и вопросы государственно-церковных отношений, и сферу религиозного образования в государственных школах. В Ватикане существует специальное подразделение, которое постоянно обновляет существующие конкордаты и заключает новые. В настоящее время этими документами охвачены все те вопросы, которые рассматриваются в рецензируемой книге. Продолжая дальнейшую работу, стоит обратить внимание на тексты конкордатов.

