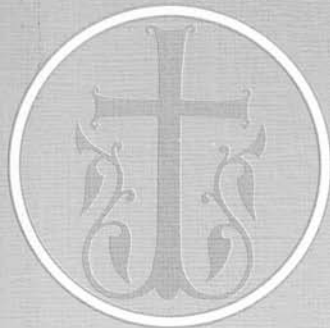


№ 2 (31) 2005



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

**ЕДИНАЯ ЦЕРКОВЬ — ЕДИНОЕ
СВИДЕТЕЛЬСТВО**

- Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ
**БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ТРИНИТАРНЫЙ
ПОДХОД**

- Священник ВАДИМ ЛЕОНОВ
ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ДОКЕТИЗМ

- А. А. КОСТРЮКОВ
**ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО И РАЗВАЛ
АРМИИ В 1917 ГОДУ**

- Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ
**ПРАВОСЛАВНЫЙ ПЕРЕВОД
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА ЯПОНСКИЙ
ЯЗЫК**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (31) 2005

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:

Протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:

Епископ Иларион (Алфеев)

Протопресвитер Виталий Боровой

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

А. С. Бувеский

С. Н. Говоруна

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

Диакон Илья Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-6753

Телефакс +7-095-230-2619

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>	
Единая Церковь — единое свидетельство.....	5
<i>А. В. Ситников</i>	
Современное общество, демократия и православие...	19

БОГОСЛОВИЕ

<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i>	
Принцип «канонической территории» в православной традиции.....	43
<i>Священник Георгий Завершинский</i>	
Богословие диалога: тринитарный подход.....	62
<i>Священник Вадим Леонов</i>	
Евхаристический докетизм.....	78
<i>А. А. Зайцев</i>	
Комментарий к статье священника Вадима Леонова «Евхаристический докетизм».....	105

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Г. Е. Бесстремянная</i>	
Православный перевод Священного Писания на японский язык.....	121
<i>А. А. Кострюков</i>	
Военное духовенство и развал армии в 1917 году.....	143
<i>Диакон Илья Соловьев</i>	
Дело Георгия Гапона.....	199

<i>Г. Щеглов</i>	
Из истории кодификации церковных законов в России.....	212
<i>С. Г. Рункевич</i>	
О кодификации церковных законов.....	223
<i>Иеромонах Антоний (Ламбрехтс)</i>	
Петр Ковалевский (1901–1978). Жизнь и служение единству Церкви.....	242

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Диакон Илия Соловьев</i>	
Книга о религиозном воспитании молодежи.....	253

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

ЕДИНАЯ ЦЕРКОВЬ — ЕДИНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО*

Единство Церкви в православной традиции понимается как единство всех христиан, к которому мы призваны Богом. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21), — просит Спаситель в Первосвященнической молитве. Единство всего народа Божия неизменно было предметом размышлений и молитв каждого думающего христианина, каждого епископа Церкви.

Еще Игнатий Богоносец в письме Поликарпу Смирнскому писал: «Старайся о единстве, выше которого ничего нет». И по мере роста разделений в христианском мире тема его единства становилась все острее.

Однако, размышляя о единстве всех христиан, мы не должны опускать из виду более близкую нам перспективу, более конкретные задачи, которые, однако, не являются менее сложными: нам прежде всего необходимо радеть о единстве Русской Православной Церкви.

В начале XXI века Русское Православие с особой силой осознало необходимость положить конец

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на XIII Международных образовательных Рождественских чтениях.

разделениям, которые явились следствием революционной смуты и Гражданской войны. Начался активный процесс поиска единства с Русской Зарубежной Церковью. Казалось бы, решить вопрос о воссоединении Московского Патриархата с Зарубежной Церковью нетрудно: в области вероучения мы едины и как будто по-прежнему принадлежим к единой духовно-культурной парадигме. На деле же 80 лет, прожитые порознь и в условиях конфронтации, которая существовала в мире почти все эти годы, не прошли даром.

Из общения с представителями Русской Зарубежной Церкви во время приезда в Россию в ноябре 2003 года первой официальной делегации РПЦЗ во главе с архиепископом Берлинским и Германским Марком, а затем из встреч и бесед, состоявшихся в мае 2004 года в ходе исторического визита в Россию Первоиерарха Зарубежной Церкви Высокопреосвященного митрополита Восточноамериканского и Нью-Йоркского Лавра, мы вынесли убеждение, что в лоне РПЦЗ, как и у нас, существует горячее желание преодолеть существующее разделение, что все мы рассматриваем начавшийся диалог не как источник новых проблем в наших взаимоотношениях, но как механизм решения уже существующих вопросов. Очень важно, что в процессе диалога обе стороны убедились в отсутствии друг у друга скрытых целей, которых они хотели бы достичь в ходе таких переговоров. В противном случае переговорный процесс свелся бы к выдвижению взаимных претензий, превратившись из средства достижения согласия в инструмент продолжения конфронтации.

На состоявшемся в октябре 2004 года Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в числе других вопросов обсуждались принципы отношения с инославием (так называемая экуменическая проблема) и проблема церковно-государственных отношений в СССР («сергианство» в принятой РПЦЗ терминологии) — темы, ставшие предметом дискуссии на переговорах с Зарубежной Церковью, прово-

дившихся специально образованными для этого комиссиями.

Отцами Собора был сформулирован тезис, который я считаю принципиально важным: в XX веке, как и ранее, Церкви приходилось осуществлять свое служение в сложных исторических обстоятельствах, которые мешали во всей чистоте реализовывать нормы Предания, регулирующие отношения Церкви с государственной властью. Из этого, в частности, следует вывод о том, что абсолютизация некогда имевшего место исторического опыта, восприятие его как образца для построения церковно-государственных отношений в иную историческую эпоху является неправомерным.

Так, существует расхожее мнение, что отношения Церкви и государства в дореволюционной России являлись идеальными и потому должны быть в той или иной степени воспроизведены и в наши дни. Однако объективный анализ показывает, что это далеко не так. Статус государственной структуры лишил Церковь возможности обращаться к народу с пророческим словом, возвещать своей пастве Божию правду во всей полноте. Полагаю, что подобное положение если и не способствовало росту революционных настроений в российском обществе, то, по меньшей мере, и не тормозило его. Ибо, будучи частью государственного механизма, пусть и привилегированной и в чем-то весьма влиятельной, Церковь не обладала реальной возможностью выступать в качестве самостоятельной духовно-общественной силы. По общественно значимым вопросам, считавшимся для Церкви внешними, к миру обращалась светская власть, пусть и в лице православного государя. Можно с уверенностью сказать, что опираясь в своем внешнем служении только на свой авторитет, Церковь, принесла бы гораздо больше пользы народу и государству российскому.

Тем более нет у нас оснований идеализировать советский, особенно послереволюционный (20-е — 30-е годы) период, ознаменовавшийся жесточайшими

гонениями на верующих. То было время борьбы за физическое выживание Церкви, за сохранение ее канонической структуры. Некоторые наши зарубежные братья видят в деятельности митрополита Сергия исключительно сервильизм, приведший к некоему сговору между Московской Патриархией и атеистическим режимом, и даже предательство Православия. На самом же деле вся деятельность митрополита Сергия имела целью выживание Церкви в условиях революционного террора. Такой точки зрения придерживаются немалое число богословов и историков. Иной путь привел бы к полному уничтожению Церкви и поголовному физическому истреблению верующих либо к переходу на нелегальное положение, к катакомбному существованию, что в условиях действовавшего тогда тоталитарного режима также означало бы выбор в пользу небытия.

Однако, соглашаясь с вынужденностью принятого в 1927 году Церковью трудного решения, ни в коем случае нельзя впадать в другую крайность, рассматривая сложившуюся в советский период систему церковно-государственных отношений как достойную подражания в наши дни, а тем более догматизировать ее. Архиерейский Собор 2004 года засвидетельствовал, что путь, которым шла Русская Церковь на родине в десятилетия гонений со стороны богоборческого государства, был тернист и несовершенен и не всегда в полной мере отвечал норме церковного Предания.

В 2000 году Юбилейный Архиерейский Собор принял «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». В соответствующем разделе этого документа на основе православного вероучения и канонического права рассматривается и тема церковно-государственных отношений. Нынешняя позиция Церкви по данному вопросу существенно отличается от той, которую можно представить себе исходя из практики советского периода. Объективная и честная оценка прошлого, ставшая возможной благодаря соборному одобрению «Основ социальной

концепции», необходима, в частности, и для предметного диалога с Зарубежной Церковью, так как позволяет прийти к согласию в этом вопросе, долгое время бывшем предметом взаимных пререканий.

Однако следует подчеркнуть: заявляя о том, что модель церковно-государственных отношений в советское время не полностью соответствовала каноническим нормам и Преданию Русской Православной Церкви, мы не осуждаем церковных деятелей, которые в прошлом вынуждены были занимать компромиссную позицию по отношению к власти, понимая, что тогда иного пути для выживания Церкви и сохранения народа Божия не было. Эти люди отдавали себя в жертву ради церковного дела, часто встречая непонимание, а то и осуждение в своей же среде. Тяжесть их нравственных страданий вполне известна только Богу. Поэтому мы почитаем наших отцов наравне с исповедниками, так как пасти Церковь Христову в советское время само по себе уже было подвигом исповедничества.

К сожалению, не все решились принять на себя этот подвиг — жизнь свою положить за овец Христова стада. Были и те, кто ради личных, чаще всего корыстных или честолюбивых интересов пошли не просто на компромисс, а на прямое предательство, помогая богоборческой власти сузить пространство церковной жизни или даже разрушить ее. Ярким примером такого «сотрудничества» с богоборческим режимом была деятельность обновленцев.

Опора на соборно принятые документы как на норму, не вызывающую никаких возражений у наших зарубежных братьев, помогает нам успешно продолжать начатый с Русской Зарубежной Церковью диалог. Полагаю, что этот метод является единственно приемлемым в ходе наших переговоров.

Нельзя говорить о единстве Русской Православной Церкви, не касаясь темы старообрядчества.

России не пришлось пережить церковной реформации, которая стала причиной стольких потрясений в Западной Европе. В нашей стране никогда не

было религиозных войн: Бог хранил Россию от взрыва разрушительных для государства религиозных страстей, и практически никогда религиозная тема не использовалась для достижения политических целей, как это было, например, на Западе.

Тем не менее, оказавшись устойчивым к различным религиозным влияниям со стороны европейских соседей, наш народ разделился в себе из-за второстепенного, казалось бы, вопроса — церковных обрядов. Обряд и сегодня в религиозном сознании русского народа занимает особое место. Уверен, что если какой-нибудь ересиарх будет вводить в литургические тексты неправославные идеи, почти никто из наших прихожан этого не заметит. Любое же изменение сложившейся на приходе обрядовой практики тут же станет предметом живейшего обсуждения и осуждения. Именно такое сакральное, почти магическое отношение к обряду, укоренившееся в России, и стало причиной нашей великой национальной трагедии — раскола XVII века, не уврачеванного и по сей день.

Старообрядцы исповедуют вместе с нами ту же веру, относятся к одной и той же духовной и культурной традиции, они такие же патриоты, верные сыны и дочери Отечества, и тем не менее мы разделены. Тяжесть и неестественность такого положения нельзя не чувствовать.

В то же время необходимо отметить некоторые тревожные тенденции, проявившиеся в старообрядчестве в последнее время. Некоторая часть старообрядцев (в большинстве из вновь обращенных), предпочитают называть себя староверами. Распространяя псевдобогословские идеи, эти «младостарообрядцы» пытаются доказать наличие доктринальных расхождений между старообрядчеством и Русской Православной Церковью, что только увеличивает дистанцию между нами.

Это происходит потому, что современный человек понимает: различие в обряде — недостаточная причина для раскола. В XVII веке отношение к

обряду было более трепетным, он воспринимался как некое самодостаточное спасительное действие. Думаю, что в настоящее время даже многие старообрядцы понимают, что разница в перстосложении не может быть условием спасения или гибели души человека. Отсюда и возникло стремление подкрепить существующее разделение неким «богословием».

Хочу подчеркнуть: подлинной причиной раскола и связанных с ним трагических событий была политика государства. Но и Церковь, не будучи свободной, не смогла или не захотела остановить руку гонителей.

Полагаю, что наши отношения со старообрядцами должны быть предельно честными и открытыми. К сожалению, в настоящее время диалог между Русской Православной Церковью и старообрядцами не ведется и неизвестно, начнется ли он в обозримом будущем. Тем не менее, при обсуждении проблемы единства Церкви необходимо с особым вниманием относиться к этой странице нашей истории. Следует отметить, что в XX веке выдающиеся русские православные историки и богословы нередко обращались к теме старообрядчества, в опубликованных ими текстах проводится мысль о необходимости покаяния за невольное соучастие в действиях властей против старообрядцев. Как известно, Зарубежная Церковь такое покаяние принесла.

Тема церковного единства не ограничивается нашими отношениями с Зарубежной Церковью и старообрядчеством. К сожалению, в последнее время тревожные тенденции к разделению наблюдаются и в некоторых приходах и монастырях. Так, ожесточенные споры вызывает инициатива по канонизации отдельных исторических личностей. И хотя после прошедшего в 2004 году Архиерейского Собора, сформулировавшего позицию Церкви по этому вопросу, споры начали стихать, сама форма, в которой эта инициатива проявлялась, не может не вызвать тревоги.

Выступления в поддержку церковного прославления царя Иоанна Грозного и Григория Распутина

не были единичными акциями, но производили впечатление хорошо организованного и тщательно спланированного движения. В различных изданиях было опубликовано множество статей, проводились демонстрации, устанавливались пикеты. На Священноначалие оказывалось давление с использованием самых различных каналов влияния. Нередки были заявления о том, что «плохие иерархи препятствуют канонизации святого старца Григория».

Еще одна проблема, провоцирующая разделение в Церкви, — опасения, которые вызывают у некоторой части верующих новые способы идентификации личности граждан, а также современные технологии, на основе которых осуществляется информационное наполнение различных кодов, электронных паспортов, налоговых и иных баз данных. Я нахожу, что в протестных настроениях, имеющих место в Церкви по вопросу о новых способах идентификации личности, биометрии человека и других достижениях прогресса есть рациональное зерно, ибо внедрение подобных средств контроля неизбежно сужает пространство человеческой свободы. Похоже, что в более или менее отдаленном будущем станет возможным с помощью технических средств осуществлять тотальный контроль над человеческой личностью и управлять ее поведением. В этой ситуации те, в чьих руках будет сосредоточена власть, смогут диктовать свою волю всем остальным: весьма мрачная перспектива в свете эсхатологического учения Церкви.

Но в то же время наши суждения не должны утрачивать трезвости и объективности, иначе наш протест по какому-либо из вопросов будет нетрудно оспорить, скомпрометировать и отвергнуть. Так, при изучении вопроса об использовании биометрических параметров при идентификации человеческой личности следует строго дифференцировать: какие способы идентификации являются приемлемыми для нас как верующих, а какие — нет. Например, метод дактилоскопии уже более ста лет используют при

выявлении преступников, и Церковь не считает это предосудительным.

Поэтому следует провести детальное изучение этого круга проблем, чтобы выработать и сформулировать соборную точку зрения по данным вопросам.

На вызовы современного мира Церковь призвана отвечать аргументировано и достойно, не поддаваясь давлению различного рода радикальных групп, которые подчас весьма напористо и безапелляционно выражают свое мнение и пытаются навязать его другим. Нужна спокойная, обстоятельная дискуссия, вначале среди специалистов, затем — с привлечением более широкого круга верующих, в ходе которой следует избегать ненужной политизации проблемы и не провоцировать волнений в церковной ограде. Если, защищая свое право жить без ИНН, те или иные группы людей на деле стремятся дискредитировать Священноначалие, выставляя его скрытым проводником неприемлемых для них идей, то их нужно останавливать и вразумлять, потому что никакие дискуссии не должны ставить под угрозу единство Церкви.

Сколько еще уроков нам должна преподнести история, чтобы мы, наконец, поняли: единство Церкви — необходимое условие успеха ее спасительной миссии, ее проповеди, ее благотворного влияния на общество!

* * *

Бог, укоренивший в человеческой природе нравственное начало, тем самым определил характер и судьбу нашей цивилизации. Человек может оставаться человеком только в условиях соблюдения им нравственного закона. При его игнорировании личность распадается, а человеческое сообщество неизбежно обращается в волчью стаю, в итоге чего цивилизация утрачивает системообразующие черты и перестает быть жизнеспособной. Библия свидетельствует: когда общество отказывается от определенного Богом порядка жизни, оно погибает.

Поэтому борьба за человеческую нравственность, которую ведет сегодня Церковь, своей целью имеет спасение, причем не только в Царствии Небесном, но также здесь и сейчас, в видимых нам пространствах истории. Необходимо напоминать людям, что следование заповедям Божиим есть условие спасения человечества и путь выживания цивилизации.

К сожалению, в настоящее время и в России, и в Европе, и во всем мире совершается всеобщее забвение Божиих Заповедей, попираются традиционные нравственные ценности, игнорируется голос совести. Блуд, понимаемый не только как плотской грех, но и как духовное заблуждение, на наших глазах обретает черты глобального феномена. Человеческая цивилизация, разрывая связь с заповеданным нам от Бога нравственным началом, утверждает себя в грехе, заблуждении и гибели.

Убежден, что страшные катаклизмы, все чаще происходящие на нашей планете, суть Божие знамения. Нам известно, что Всемирный потоп был карой за грехи древних людей; но почему мы тогда столь самоуверенны и легкомысленны, что объясняем постигшие нас ныне планетарные катастрофы случайным действиям слепой стихии и физических процессов, совершающихся в недрах Земли? Вновь повторю: наша борьба за человеческую нравственность — это борьба за жизнь, за спасение человеческой личности и всего рода людского, во имя продолжения истории.

Как люди верующие мы знаем, что спасение переходит в вечность. Но и далекий от Церкви человек, если только он не утратил способности додумывать мысли до конца, должен понимать и признавать, что борьба Церкви за общественную и личную нравственность — это борьба и за его собственное спасение, за достойное качество его жизни.

В связи с этим решение вопроса о преподавании в средних учебных заведениях «Основ православной культуры» — не рядовой эпизод церковной истории, но дело огромной важности, от успеха которого во

многим зависит, какое будущее ожидает наше Отечество.

Сегодня ядром общественного служения Церкви должно стать образование. Да, Церковь имеет сеть воскресных школ, активно ведется приходская катехизация. Однако для решения стоящей перед ней столь масштабной исторической задачи одних только приходских школ и катехизаторской работы явно недостаточно. Ведь сейчас, выйдя из социальной изоляции минувших десятилетий на широкий путь нестесненного общественного служения, Церковь приняла на себя ответственность не только за свою паству, но и за нравственное здоровье всего народа.

К сожалению, на этом пути мы иногда встречаем непонимание, а то и противодействие различных властных и общественных структур, цель которых состоит в том, чтобы лишить Церковь возможности активного влияния на общественную жизнь и массовое сознание, в частности, отлучив ее от участия в духовно-нравственном становлении российских школьников. И что удивительно: обосновывают эти действия те же самые люди — общественные деятели и журналисты, — которые совсем недавно упрекали Церковь в недостатке общественной активности, возлагая на нее вину за все негативные явления в жизни современной России.

Одним из излюбленных демагогических аргументов противников преподавания в школах «Основ православной культуры» является многоконфессиональный характер российского общества. Они утверждают, что школьников надлежит оберегать от близкого знакомства с великой православной культурой нашего народа по той причине, что в России, кроме православных, есть и представители других вероисповеданий, и введение предмета, ориентированного на одно из них, приведет к конфликтам на религиозной почве. К счастью, и отечественный, и международный опыт показывает, что этого не случается.

Нередко в России те или иные инициативы Церкви не получают одобрения общества и власти по

причине их несоответствия международным соглашениям. В связи с этим следует отметить, что как раз запрет на религиозное образование в школах противоречит обязательствам, взятым на себя нашей страной в соответствии с рядом международных договорно-правовых актов.

Как заявил на церемонии открытия IX Международных Рождественских чтений министр образования Российской Федерации А. А. Фурсенко, вместо «Основ православной культуры» в учебную программу средних школ будет включен курс религиоведения. В рамках этого курса учащиеся получают некую совокупность знаний о различных вероучениях. Однако будет ли способствовать этот курс сравнительного религиоведения воспитанию достойных людей и граждан, истинных сынов и дочерей своего Отечества? При современном развитии информационных технологий не вызывает ни малейших затруднений получение любых сведений, в том числе и о вероучении той или иной религии. И разве курс религиоведения, читаемый людьми, далекими от веры, способен изменить к лучшему ситуацию в наших школах и вне их, благотворно повлиять на формирование мировоззрения, ценностных ориентаций и поведенческих моделей в среде детей, подростков, молодежи?

Коснусь еще одного, не менее часто используемого аргумента противниками изучения этой культурологической дисциплины — принципа светскости государства. Оставляю за скобками очевидный факт, что «Основы православной культуры» является предметом культурологическим, а не вероучительным, и потому его изучением в государственных учебных заведениях принцип светскости не может быть нарушен по определению. Но он не будет нарушен и в случае изучения в школах и собственно вероучительных дисциплин, так как предполагает не запрет на изучение основ той или иной религии, а прежде всего права выбора. В том случае, если сами школьники и их родители сделают выбор в пользу данного

предмета, то он должен войти в школьную программу ее неотъемлемой составной частью, ибо только в рамках программы осуществляется реальный учебный процесс. И уж тем более светский характер государства и школы отнюдь не подразумевает запрета на ознакомление учащихся (в соответствии со свободным выбором детей и их родителей) с содержательной информацией о культурно-религиозных и национально-исторических аспектах государственного бытия.

Думается, истинная причина противодействия введению «Основ православной культуры» лежит в принципиальном неприятии религиозного мировоззрения атеистически настроенными чиновниками и представителями светской общественности. Они опасаются, что преподавание «религиозной» дисциплины в школах повлечет за собой увеличение доли верующих в структуре нашего общества, которые в соответствии с их убеждениями и представлениями смогут более активно влиять на развитие страны. Прежде всего, замечу, что и обществу, и государству это будет только на пользу. Но для того, чтобы стать религиозным человеком, недостаточно простого знания нормы веры. Необходимо иметь реальный религиозный опыт, быть в общении с Богом в Его Церкви, а научение всему этому как раз не является целью школьного образования, в том числе и в рамках «Основ православной культуры». Однако совершенно очевидно, что преподавание этой культурно-исторической и духовно-нравственной дисциплины будет содействовать известной гуманизации общества. Это подтверждается и опытом в тех странах, где такое преподавание существует.

Сегодня мы не имеем права на бездействие. В центре миссионерской работы радеющей о своем единстве Церкви должна быть забота о подрастающем поколении, воплощенная, в частности, в конкретных и продуманных образовательных программах. Только в случае успешной их реализации грядущие нам во след поколения, сумевшие сберечь

христианскую веру и способные привить ее своим детям, сумеют противостоять разрушительным тенденциям, наблюдаемым ныне. Задача же эта может быть решена только при едином свидетельстве веры, осуществляемом единой Церковью.

*А. В. СИТНИКОВ**

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО, ДЕМОКРАТИЯ И ПРАВОСЛАВИЕ

I

В различные культурные периоды, на различных этапах своей истории человек по-разному себя осознавал, имел неодинаковый менталитет. Самое элементарное сопоставление исторических фактов, событий социальной, политической и интеллектуальной жизни человечества приводит к выводу, что специфика психической жизни людей, представляющих ту или иную эпоху или культуру, весьма своеобразна. Человек другой эпохи — он иной. Его социальные установки, самосознание, способ мышления, склад ума, многообразные психические свойства и качества не всегда были одними и теми же.

Очевидно, что образ мира средневековых людей существенно иной, чем сегодня. Менталитет человека в XI и в XXI веке сильно отличаются. И разница не только в представлениях об истине и красоте, целях жизни, в мотивации наших поступков, т.е. в том, что мы осознаем. Для каждой эпохи характерна своя

* Ситников Алексей Владимирович — кандидат философских наук, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант кафедры философии МГИМО (У) МИД России.

определенная психологическая основа, позволяющая воспринимать и оценивать окружающую социальную реальность, понимать друг друга и действовать в соответствии с устоявшимися в обществе нормами и образцами. Менталитет не имеет характера продуманной системы, это то, что самими представителями эпохи не осознается, но воспринимается как некая очевидность. Это неосознанное во многом определяет поступки индивида, его социальное поведение, психические реакции, возникающие в сознании умственные образы, жизненную практику и т.д. Менталитет формируется и трансформируется под влиянием множества факторов. К ним, в частности, можно отнести темп и ритм жизни, объем ежедневно получаемой информации, характер деятельности, интенсивность контактов с людьми и многое другое.

Для большинства людей в эпоху средневековья горизонт ограничивался кромкой соседнего леса. Реальностью был христианский мир. Иноверцы если кому-то и встречались, то весьма нечасто. По сравнению с сегодняшним днем мир был замкнутым и закрытым. Человек с рождения принадлежал одной определенной традиции, которая не оставляла особого пространства для выбора мировоззрения. Особенности структуры и логики мышления, восприятие времени и пространства, способ видения и структурирования мира, своеобразное рассмотрение частей и целого, их взаимосвязи — все это у людей Средних веков определялось религиозным образом мира, который не только был задан, но и воплощался во всей общественной практике. Не существовало перегородок между земным и небесным. Было нормой то, что мир раскрыт вверх, в сторону неба. Человека понимается как образ Божий, а его предназначение — достичь состояния обожения. Многочисленные тексты святоотеческой литературы являют идеалы духовного и нравственного совершенства, осуществление которого в то время было вполне реально. В средневековой картине мира место и ценность любой вещи определяются ее близостью или удаленностью

от Бога, пространство было иерархически выстроено, не существовало этически и онтологически нейтральных предметов, точек или направлений движения. Деятельность человека была преимущественно направлена на проникновение в трансцендентные «причины» мироздания. Производство и потребление материальных благ зачастую рассматривалось как нечто несущественное, как то, что не определяет целиком жизнь человека.

II

Для средневековой цивилизации были характерны свои социальные, экономические и политические институты (включающие и монархический строй), которые были тесно взаимосвязаны и просуществовали достаточно долго. Постепенно они оказались вытеснены более действенными и эффективными в экономическом и социальном плане капиталистическими отношениями.

Производственные структуры постиндустриального общества — это самоорганизующиеся системы, предоставляющие своим членам дополнительные возможности и свободы. Работники современных компаний — не просто служащие, не просто источники физической энергии и придатки машин и механизмов, а прежде всего творческие личности. Наиболее эффективными оказываются те корпорации, которые имеют главным источником развития творческий потенциал своих сотрудников. Деятельность высококвалифицированных специалистов обнаруживает достаточную способность к самоорганизации, автономности и самостоятельности. Форма руководства современной компанией предполагает переход от традиционного иерархического управления, от вертикальной системы подчинения к горизонтальной организации труда. Исследователи отмечают, что для управления работниками современной корпорации используются принципы, кардинально противоположные применявшимся ранее: «Корпорация, ранее пред-

ставляющая собой вертикальную структуру, становится совокупностью коллективов, каждый из которых является фактически завершенной организацией со своими целями, ценностями, мотивами и лидерами, коллективов, внутри которых невозможен иерархический принцип управления. Это в свою очередь неминуемо приводит к тому, что использование жесткой вертикальной структуры становится невозможным и в корпорации в целом»¹. Самоуправляющаяся ассоциация оказывается наиболее эффективной формой производственной деятельности, которая дает возможность незамедлительно реагировать на быстро меняющиеся внешние условия, что, как показывает опыт, совершенно невозможно в иерархической системе.

Сегодняшнее общество обычно характеризуется как информационное. Имеется в виду, что информационное общество — это следующий специфический этап развития постиндустриального общества, где создание, использование и распространение информации становится системообразующим фактором, детерминирующим экономические и социальные отношения. Информационная реальность имеет множество измерений, которые очевидным образом влияют на психологию человека и современную культуру. Расширение объема информации связано с другим важнейшим процессом — с глобализацией. Начало XXI века — невиданное сближение и смешение наций, народов, культур, ослабление традиционных границ. Глобализация делает все более проблематичным сохранение национального, регионального и культурного своеобразия. В условиях все возрастающей взаимозависимости стран и регионов мира никто не может отгородиться от других народов, религий и культур, пресечь свободно идущие информационные потоки. Ни одна страна не может оставаться в изоляции от мировых СМИ. Для человека XXI века характерно, что способы познания протекают на повышенных скоростях. Продукция СМИ — это бесконечная смена мест, времен, событий, комментариев и т.п.

Современный человек гораздо более чем древний склонен жить в виртуальном мире — к этому его приучают компьютерные технологии, телевидение, кино, художественная литература и т.п. Одним из важнейших факторов, трансформирующих сознание людей, является интернет². В нем представлено все, что происходит в реальной жизни, но также протекает и своя особая, виртуальная жизнь. Особенность интернета в том, что он позволяет пользователю не только оставаться пассивным реципиентом, но и активно участвовать в создании информационного пространства. Люди могут преодолевать географическую разделенность, формировать устойчивые группы единомышленников, своего рода виртуальные сообщества. Становление глобального информационного общества, безусловно, увеличивает степень индивидуальной свободы, расширяет возможности выбора и сопоставления разных точек зрения по любому вопросу. Широкое распространение информационных технологий дает людям больше возможностей для общественной дискуссии и обсуждения. Независимо от того, в какой части мира человек находится, он уже совсем иначе воспринимает мир, общество, историю, политический процесс, чем это делали предшествующие поколения. Индивиды рассматривают себя как свободно действующих и думающих граждан, являющихся одновременно членами множества различных общностей.

Само бытие личности обретает новые измерения — она существует, прежде всего, в информационном поле. Происходит своего рода вытеснение реального человека его репутацией, которая воспринимается как сущность личности. Для разного рода руководителей и политических деятелей репутация творится специалистами по информационной работе. Речь идет не об истинных свойствах субъекта или объекта информационного поля, а о свойствах, искусственно созданных и приписываемых ему мнением группы людей. Имидж и репутация формируются специалистами по PR не только для компаний, организаций,

конкретных публичных деятелей, но и для социальных статусов — экономических, политических и профессиональных, присущих любому объекту информационного пространства. Таким образом, в информационном обществе сущность человека — это его репутация, которая является экономически вполне просчитываемой категорией, а человеческая жизнь воспринимается как некий бизнес-проект, содержание которого — формирование, развитие и продвижение своего «бренда» на глобальном рынке.

В основе глобализации лежит непрекращающийся цикл разрушения старых, менее продуктивных производств и услуг и приход на смену им новых, более действенных. С каждым годом все быстрее появляются нововведения, которые кардинально трансформируют производство. Благодаря этим технологическим скачкам самое, казалось бы, современное изобретение устаревает с пугающей скоростью. Глобальный рынок безжалостно истребляет неэффективные компании и организации. Люди вынуждены жить в постоянной неопределенности, постоянном риске, все время оглядываться по сторонам и следить за тем, не создал ли кто-нибудь нечто новое, могущее оказаться более эффективным, что вытеснит их из занятой ниши. Т. Фридмен сравнивает глобализацию со спринтом на 100 метров, повторяющимся снова и снова. И не важно, как много раз человек выходил победителем, на следующий день у него снова забег, и если он проиграет всего на сотую долю секунды, то это все равно, как если бы он проигрывал всегда³.

III

В XX веке кардинальные изменения в экономической, технологической и информационной областях привели к модернизации социальной сферы в целом. Изменившиеся жизненные реалии, новое положение человека, во многом определили политическую систему. Наиболее соответствующий современ-

ному обществу политический режим — это либеральная демократия. Что такое демократия? Часто недоумения и критика демократии возникают из-за того, что о ней бытуют совершенно неверные, устаревшие представления.

Слово «демократия» происходит от греческих *δημος* и *κρατία* и буквально означает «власть народа», «народовластие». Возникла она в Древней Греции и имела ряд особенностей. Античная демократия была прямой: каждый свободный гражданин по достижении совершеннолетия принимал активное участие в обсуждении общественных дел, каждый мог быть избран для отправления любой общественной должности, административной, судебной или военной. Участвовавшие в собрании граждане древнегреческих полисов непосредственно одобряли законы и принимали политические решения. Суд также производился всенародно. Это было возможно, поскольку число граждан было относительно небольшим. Другим источником, из которого выросла современная демократия, является республиканская традиция Рима с его системой консулов, сенатом и народными трибунами. Она основана на идеях Аристотеля, который утверждал, что человек по природе политическое животное и, чтобы реализовать свой потенциал, должен жить в обществе. Подчеркивая фундаментальную роль гражданских добродетелей, республиканская доктрина видела назначение политической системы в том, чтобы обеспечить людям участие в управлении.

Очевидно, что античная демократия имеет очень мало общего с тем, что понимается под демократией сегодня. Перенос идеи демократии с города-государства на нацию-государство стал возможным благодаря введению практики представительства. Собрание граждан, типичное для прямой демократии античности, сменили представители — избранники народа, выступающие от его имени. Первоначально представительство не имело ничего общего с демократическими принципами и существовало как один из ин-

ституты средневекового монархического и аристократического правления. Привнесение принципа представительства серьезным образом трансформировало понимание демократии, внося в него совсем другое содержание.

Сегодня существует несколько различных теорий демократии. Одна из наиболее глубоких и распространенных — это элитистская теория. Она берет свое начало от Йозефа Шумпетера (1883–1950), который в 30–40-х годах XX века осуществил радикальную ревизию понимания демократии⁴. Он предложил не отождествлять понятие демократии с народоправием и изгнать из демократической теории такие идеи XVIII века, как «воля народа», «общее благо» и т.п. Шумпетер называл свою трактовку «более реалистичной» и суть ее видел в том, что демократия — это, прежде всего, «правительство, одобряемое народом». В дальнейшем вклад в элитистскую теорию демократии внесли Г. Моска, В. Парето, Р. Михельс. Они считали, что любой режим, демократический или какой-либо иной, не может функционировать без решающей роли элиты, господствующего класса. Политический процесс всегда организуется как элитарный. Правящая элита — это те, кто осуществляют управление обществом, располагая для этого субъективными данными и объективными возможностями. Демократия в смысле прямого народоправия никогда не может быть осуществима, поскольку функционирование любой политической системы приводит к формированию жесткой иерархической структуры. Даже если та или иная группа лидеров провозглашает своей целью демократию, борьбу с неравенством и защиту интересов всего общества, то она неизбежно воспроизводит жесткую авторитарную структуру, которая приспособлена в первую очередь для отстаивания своих собственных интересов. Эта тенденция лежит в сущности политической борьбы и в сущности любых организаций. Во всех современных демократиях процесс повседневного контроля над государством хорошо защищен от влияния масс⁵.

Демократические общества отличаются от недемократических способом, с помощью которого элита обретает и обосновывает свою власть. Государственное устройство может считаться демократическим, если регулярно проводятся конкурентные выборы. Суть демократии в том, что отдельные индивиды обретают власть в результате конкурентной борьбы за голоса людей. Сегодня данное понимание демократии принято большинством теоретиков. Можно сказать, что политическая система какого-либо государства является демократической в той мере, в какой лица, наделенные высшей властью принимать коллективные решения, отбираются путем периодических выборов, в ходе которых кандидаты соревнуются за голоса избирателей, а голосовать имеет право практически все взрослое население. Отсюда принципиальным для демократии оказывается наличие гражданских и политических свобод слова, печати, собраний и организаций — всего, что необходимо для политических дебатов и избирательных компаний. Ю. Хабермас подчеркивал, что общественная сфера демократического общества представляет собой зону дискурса, служащую местом исследования идей и кристаллизации общественного мнения. Она должна быть свободна от каких-либо ограничений и обеспечивать доступ к информации, достаточный для рационального дискурса и поиска благотворных общих норм⁶.

IV

Демократия — это главным образом процедура отбора политических лидеров. Народ отдает предпочтение той или иной группе лиц, которая затем принимает кардинальные решения без всякого народного участия. Эффективность демократического правления в том, что к принятию политических решений допускаются люди, которые победили в конкурентной борьбе за голоса народа. Элита располагает всей полнотой власти, но в условиях демок-

ратии состав элиты подвергается постоянной ротации, и сама элита открыта переменам и, главное, позволяет лучшим ее представителям опробовать свои силы в избирательной борьбе и, возможно, прийти к власти.

Критика демократии со стороны русских идеологов монархического правления XIX века во многом устарела, поскольку была направлена на то понимание демократии, от которого современная политическая теория давно отказалась. В частности, К. П. Победоносцев считал, что идеал демократии — «привлечь к управлению народным делом весь народ и голос каждого в особенности»⁷. Поскольку, по справедливому утверждению Победоносцева, эти идеалы невозможно осуществить, то в этом явно проступает лживость и утопичность демократов: «Одно из самых лживых политических начал есть начало народовластия, та идея, что всякая власть исходит от народа и имеет основание в воле народной... В чем состоит теория парламентаризма? Предполагается, что весь народ в народных собраниях творит себе законы, изъявляет непосредственно свою волю и приводит ее в действие»⁸. К. П. Победоносцев обоснованно полагает, что это утопия и народ в любом случае будет отдавать свое право властительства некоторому числу выборных людей и облекать их правительственной автономией. Как уже отмечалось выше, со стороны западных теоретиков, разрабатывающих концепции демократической формы правления, звучала точно такая же критика и даже в еще более жесткой форме. Рассуждения о «народной воле» и «общем благе» и т.п. в XX веке были полностью изгнаны из политической науки.

Обвинения в адрес демократии звучали также со стороны И. А. Ильина. Русский философ, критикуя понимание демократии XVIII—XIX веков, в действительности предвосхищает и обосновывает то, что стало общепринятым в современной политической науке: «Править государством должны именно лучшие, а они нередко выходят из государственно воспитан-

ных и через поколения образованных слоев народа. Демократия заслуживает признания и поддержки лишь постольку, поскольку она осуществляет подлинную аристократию (т.е. выделяет кверху лучших людей), а аристократия не вырождается и не вредит государству именно постольку, поскольку в ее состав вступают подлинно лучшие силы народа»⁹.

Основное в демократии — принцип состязательности элит в процессе обретения политической власти. Суть данной модели демократии составляет принцип состязательности в процессе обретения политической власти. Предполагается наличие в обществе высококвалифицированного высшего класса, обладающего терпимостью к различиям во мнениях и ориентированного на конкуренцию за должности и влияние.

В условиях демократии элита имеет открытый характер, подвержена постоянной смене. Элиты в традиционном обществе носили закрытый (аристократический) характер и соответственно их обновление проходило через наследование. Демократический режим обеспечивает более оптимальное управление, поскольку обладает лучшим механизмом обновления правящей элиты. Демократический механизм воспроизводства элиты, постоянно совершенствуя ее качественное содержание, исключает стагнацию, упадок и деградацию элит.

V

Отличие демократических режимов от недемократических заключается не только в принципах рекрутирования господствующего класса, его внутренней организации, методах осуществления власти, но и в «политической формуле», которая представляет собой абстрактный принцип оправдания власти¹⁰. Важнейшее условие сохранения власти элитой — это своевременное обновление «политической формулы». Традиционным обществам было присуще религиозное обоснование социальной действительности, для

западного общества XIX–XX века характерно преобладание рационального оправдания. Запаздывание, устаревание «политической формулы» чревато для правящего класса потерей власти. Это, в частности, было причиной многих революций. Французская революция произошла, когда значительная часть французов перестало верить в божественные права королей. Русская революция 1917 года наступила, когда фактически вся интеллигенция, а также большинство рабочих, перестали верить в то, что царь получил право самодержавно управлять страной от Бога.

Между феноменом религии и «политической формулой», обосновывающей власть, существует вполне определенная связь. В течение веков религия формировала у подавляющей части общества духовные и моральные нормы, определенные взгляды на природу человека, а также, что более существенно, задавала предельные критерии, с точки зрения которых понимались и оценивались политические процессы, обеспечивалась легитимация власти. Мир был христианский, и источник власти возводился к Богу. Это было возможно, поскольку средневековое общество было однородным в религиозном отношении, а Церковь занимала в нем особое положение. Сегодня все это уже в прошлом. Традиционное, укорененное в религиозном мировоззрении, понятие легитимности утратило всякую очевидность для большинства людей. Нет оснований надеяться на возникновение такого общества, которое будет состоять из одних только христиан — уже нет тех исторических условий, которые однажды породили такой мир и поддерживали его существование. Появление чего-то подобного в будущем может быть основано только на принципах тоталитаризма, что для христианства неприемлемо. Современным плюралистическим светским обществам свойственна рационально-правовая форма легитимации власти, при которой люди следуют обезличенным правилам, нормам и принципам.

В России сегодня существуют довольно малочисленные группы православной общественности, кото-

рые пытаются реанимировать монархическую концепцию власти. В некоторых изданиях православной публицистики о демократии пишут как об ущербном строе, а преимущества монархии считаются вполне очевидными. Монархия предстает как такое политическое устройство, которое позволяет сохранить российскую национальную культуру, высокие духовно-нравственные ценности, самоуважение граждан и гордость за свое Отечество.

Примечательна в этом плане инициатива некоторых православных общественных организаций по проведению «всенародных исповедей», которые носят сугубо политический характер и включают «всенародное покаяние» в отступлении от «учения о Помазаннике Божиим», покаяние в «измене царскому роду»¹¹ и т.п. Религиозным грехом объявляется «враждебное отношение к святорусскому самодержавию» и к утверждениям, что «Православный Помазанник есть священное лицо и внешний епископ и верховный защитник святой Церкви, хранитель и блюститель догматов, правоверия и благочиния ее», а «закон о престолонаследии, утвержденный благочестивейшим Императором Царем-Мучеником Павлом I, действует по прямому наследству царского рода и установлен Самим Богом».

Появление подобных движений вполне объяснимо. По мнению американского автора: «Распространение религиозного плюрализма в принимающем все более светский характер обществе не совпадает с историческим опытом Православной Церкви, с ее исторически сложившимся отношением к миру и обусловленными этим ожиданиями»¹². Весьма показательно, что вся аргументация сторонников возврата монархической формы правления носит исключительно богословский характер и сводится к тому, что самодержавная монархия — это богоустановленная форма государственной власти. Царь — это Помазанник Божий, а монархия является единственно приемлемой для Церкви формой политического режима: «Царь земной есть образ Царя небесного и право-

славное царство земное устрояется по образу Царства Небесного», «православным помазанникам дарована власть от Бога, <...> они неподвластны суду человеческому»¹³. Грехом называется такое поведение человека, когда он «не внимает Соборному постановлению 1666–1667 годов, гласящему, что изменники Царю лишаются христианского звания».

С точки зрения христианского богословия, вопрос формы правления не относится к области верования. Содержанием догматических истин является учение о Боге и то, что принципиально важно для спасения человека. Вопросы политического устройства как несущественные для спасения могут решаться самым различным образом. Церковь может существовать при любом государственном строе. Неверно утверждать о «неизменной и уникальной приемлемости для православных христиан того или иного государственного строя». В официальных церковных документах всегда говорится о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин»¹⁴. Политическая мысль христианства основывалась на лояльности к существующей власти: апостолы признавали римскую власть, даже когда она им была враждебна, и рекомендовали выполнять ее требования.

VI

Западная христианская мысль давно пошла по пути установления связей, поиска определенных корреляций между христианством и демократией. Богословы подчеркивают, что современная демократия возникла на основе христианских ценностей и Церковь сыграла большую роль в развитии европейских демократических институтов. Наиболее энергично современная демократия развивалась в первую очередь в протестантских странах. Протестантизм и демократия были исторически тесно связаны

друг с другом. М. Вебер показал, что протестантизм способствует появлению демократических институтов. В протестантизме на почве доктрины естественного права впервые формулируется учение о неотчуждаемых правах личности. Естественно-правовая доктрина выступала с напоминанием о неотчуждаемых правах, о договоре, заключенном личностью с государством, о народном суверенитете, которому должно принадлежать решающее значение.

Близость между Реформацией и демократическими идеями выражалась и в том, что церковная иерархия либо заменялась выборностью церковных властей, либо же вообще отрицалась. Лютер утверждает значимость лишь Писания и отказывается признать традиционную роль церковной иерархии. Спасение и искупление не требует никаких посредников и институтов. «Посвящение епископа, — пишет Лютер, — равнозначно тому, как если бы он в месте, где собралось множество людей, избрал одного из толпы, в которой все обладают равной властью, и поручил бы ему осуществлять эту самую власть над другими... Миряне, священники, князья, епископы, или как они выражаются, духовные и светские лица — в действительности не имеют никаких других существенных различий, кроме службы и занятия»¹⁵. В протестантских странах первыми получили распространение нормы и ценности плюрализма, терпимости, признания демократических прав и свобод, что способствовало становлению демократии.

Католики долго не могли согласиться с тем, что идеи свободы, равенства и братства близки христианскому взгляду на общество, и отказывались принимать то воплощение этих лозунгов, которое было реализовано в ходе Великой французской революции. Католические традиционалисты на протяжении всего XIX века тяготели к теократии, строили социальные принципы, отрицая теории общественного договора и выступая против демократии и индивидуализма.

Однако после II Ватиканского собора Католическая Церковь стала положительно оценивать демократию, подчеркивая при этом, что самые прекрасные в мире проекты ничего бы не стоили, если бы их не вдохновлял и не поддерживал христианский дух. Если демократия чужда христианскому духу, она не сможет осуществить свои идеалы. «Церковь положительно оценивает демократическую систему в той мере, в какой она обеспечивает участие граждан в политическом выборе и гарантирует гражданам как возможность избирать и контролировать своих правителей, так и смещать их мирным путем, когда это представляется уместным»¹⁶. С. Хантингтон отмечает, что «третья волна» демократизации 1970–1990-х годов произошла в значительной степени в католических странах (Португалия, Испания, Латинская Америка, Польша, Венгрия)¹⁷ и одной из причин этого была позиция Ватиканского собора по ряду важнейших общественных вопросов и перемены внутри Католической Церкви.

В западной теологической науке в XX веке был разработан достаточно изощренный инструментарий для богословского анализа общественных процессов. Например, было показано, что современные социальные науки имеют иные понятийные структуры, чем те, которые существовали в библейские времена и во времена расцвета патристики. Так например, властитель и подданный — это понятия, более не соответствующие реалиям демократической культуры, в которой по-иному распределяются властные полномочия и должности. Аналогичным образом следует рассматривать предписания апостола Павла в Послании к Римлянам. Апостол Павел просит христиан помогать утверждению мира и справедливости в обществе. Однако то, как эти предписания следует исполнять в современном мире, в условиях конституционной демократии, весьма отлично от того, что понимали под гражданской ответственностью ранние христиане, жившие в Римской империи. Цель осталась прежней — поддерживать гражданский

порядок и смотреть, чтобы справедливость торжествовала, но средства, которые использует для достижения этих целей современная демократия, не могут быть описаны формулой: «всякая душа властям предержащим да повинуется» (Рим. 13:1)¹⁸.

VII

Ученые, занимающиеся изучением современных политических режимов, соглашаются с тем, что сама идея демократии как социального и правового порядка стала осуществимой на базе христианских ценностей. Античная демократия была тесным образом связана с признанием естественного неравенства людей; считалось, что различия статусов неустранимы: женщины, иностранцы и рабы не могут быть равны гражданам полиса. Отличие сегодняшней демократии от античной в утверждении равенства политических прав. Современное демократическое общество — это общество, где уважается равенство всех его членов и где каждому гарантируется свобода. Никто не обладает естественным правом управлять другими или пользоваться особыми свободами. Эти параметры политической культуры были заданы особым пониманием природы человека в христианстве. Как пишет Р. Даль, исторически идея равенства стала особенно влиятельной в Европе и англоязычных странах благодаря христианской доктрине, что люди сотворены Богом и в равной степени дети Божьи¹⁹. Христианство заложило нравственные основы современной демократии, наделив индивидуумов единым моральным статусом сынов Божьих. Со временем этот статус трансформировался в общественный статус. Данная логика очень наглядно проступает в рассуждениях Джона Локка: «Все люди равны и независимы, ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым Творцом; все они — слуги одного верховного Владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил... Мы не можем пред-

полагать, что среди нас существует такое подчинение, которое дает нам право уничтожать друг друга, как если бы мы были созданы для использования одного другим, подобно тому как низшие породы существ созданы для нас»²⁰.

Западные политические режимы являются не просто демократическими, но именно либерально-демократическими, они были порождены признанием фундаментальных принципов либерализма. Существует немало примеров нелиберальных демократий, характерных для нехристианского мира. В частности, можно указать на политический режим в Иране. Иранский парламент избирается вполне демократически и свободно, но устанавливает жесткие ограничения на свободу слова, собраний и даже одежду. Исследователи отмечают, что во многих странах исламского мира — от Палестинской автономии до Пакистана — демократические выборы нередко завершались установлением режимов совсем нелиберальных²¹.

По мнению Ю. Хабермаса, благодаря христианству в современном западном обществе сложился особый «мягкий» тип религиозности, который, во-первых, принимает принцип свободы совести, во-вторых, признает авторитет различных наук и их общественную монополию на мирское знание. В-третьих, западное христианство соглашается с демократическим типом легитимации власти и вполне встроилось в основанное на светской этике конституционное государство²². К примеру, ислам безболезненно принять эти пункты по внутренним причинам не может: религиозная сфера в исламе, в частности, мусульманское право, усваивает себе тотальную функцию — регулировать все имеющиеся в мусульманской общине отношения. Умма является одновременно и религиозной и политической общиной, ей чужда христианская дихотомия церкви и государства, светского и религиозного. Поэтому мусульмане, в особенности арабы, ассимилируются намного труднее всех других иммигрантских сообществ. Ислам

для них — главный элемент их культурной идентичности. Вряд ли оправданы надежды на то, что мусульманская религия сможет найти в своем вероучении ресурсы, позволяющие приспособиться к требованиям светскости. Для реализации большинства своих установок ислам нуждается во власти²³. Для последователей ислама единственное спасение от любых пороков социума — это стопроцентный ислам, установление исламского государства. Поэтому при увеличении удельного веса мусульман неизбежно будет отступать секуляризация, возрастут культурные, межнациональные и межрелигиозные конфликты.

На Западе демократия неразрывно связана защитой основных свобод: слова, собраний, религии, собственности. Теоретически и исторически данная совокупность свобод не следует из демократических принципов, но имеет совершенно иной исток — конституционный либерализм. И до XX века отличительным признаком стан Европы и Северной Америки была не демократия, а конституционный либерализм. Либеральная традиция зародилась в лоне христианской культуры, и в ее основе лежит переживание уникальности человеческой личности как абсолютной ценности, что было заложено именно евангельской оценкой человека: человек не может быть для другого человека орудием, средством достижения какой-либо цели. Каждый должен достичь своей цели только как личность в соответствии со своим призванием.

Возникновение теории прав человека также самым тесным образом связано с христианством. Под его влиянием были выработаны многие фундаментальные понятия современной правовой культуры. Церковь изначально утверждала, что религиозная жизнь граждан не должна насильственно регламентироваться государством. На это указывают даже евангельские наставления Иисуса Христа, часто обусловленные словами: «Если хочешь». Данное выражение свидетельствует об уважении к человеческой воле в области религиозных убеждений. Христианство

всегда утверждало, что поскольку государство не выражает абсолютные устремления человека, имеются права, стоящие выше интересов государства, наличие которых вытекает из самой природы человека и которые государство должно уважать. Светская власть ограничена в своем вторжении в ту область бытия, где речь идет о религиозных правах граждан. Это ограничение распространяется и на другие частные сферы бытия.

Конечно, говоря о роли христианства в создании и становлении либеральной традиции, нельзя не отметить, что либерализм всегда вызывал критику со стороны церквей, поскольку христианская концепция свободы во многом противостоит либеральной: свобода сама по себе в христианстве оказывается не высшей ценностью, но дается человеку, чтобы он смог достичь высшего, прийти к истине, к свободной самоотдаче в любви. Выше идеи личной свободы всегда стоят ценности и заповеди христианской морали. Либерализм придает первостепенное значение тому, что в христианстве играет вспомогательную роль, служит средством достижения высшего блага. Тем не менее выработанные христианством нравственные принципы по-прежнему составляют фундамент европейского гражданского общества, а «различия, проводимые между государством и обществом, общественной и частными сферами, конформизмом и нравственным поведением сами по себе являются производными от основных положений христианства»²⁴.

Стабильное демократическое устройство базируется на развитом гражданском обществе. До сих пор не существует общепринятой теории гражданского общества, но чаще всего оно понимается как такая сфера, которая характеризуется спонтанным самоуправлением индивидов, добровольно сформировавшимися ассоциациями граждан, защищенными от прямого вмешательства органов государственной власти. Гражданское общество гарантирует от преобладания одной из групп, от возникновения

антидемократических движений. Одновременно оно выступает в роли выразителя интересов граждан и средством их воздействия на принятие политических решений.

Одной из важнейших составляющих понятия гражданского общества является плюрализм. Предполагается, что различные, порой несовместимые концепции блага и образы мира сосуществуют бесконфликтно, а значительное количество социальных групп и организаций сравнительно автономны как в отношениях друг с другом, так и с правительством. Плюрализм может возводиться к христианству, поскольку оно не несет в себе претензий на тотальное политическое влияние, и эта нетотальность скрыта в видении человеческой природы, в утверждении свободы воли, допускающей вероятность падений²⁵. Отождествляемая с плюрализмом социально-политическая организация западного общества вытекает из христианства, так как оно является по сути плюралистической религией, а идея свободы играет ключевую роль в христианском мировоззрении. Нетотальность христианства скрыта в видении человеческой природы, в утверждении свободы воли, допускающей вероятность падений.

VIII

В задачи Православной Церкви не входит объяснение, подтверждение или защита теорий, наделяющих какую-либо форму правления законным статусом. Тем не менее можно сказать, что идейная основа и цель современного общества: защита свободы, независимости и достоинства личности, защита основных свобод: слова, собраний, религии, собственности и т.д., — все это не только не противоречит христианству, но и имеет христианскую основу. Свобода и автономия личности должна быть защищена законом, поскольку все люди обладают богоданными естественными правами.

Любая значимая религиозная культура несет в себе какие-то элементы, совместимые с демократией, также как откровенно недемократические элементы. Все зависит от того, какие акценты мы делаем, что считаем нормой, а что отклонением. Многие базовые нормы и принципы демократии достаточно укоренены в православной культуре и истории православных государств. Нет никаких оснований утверждать, что для православной традиции принципиально неприемлемы гражданское общество, конституционный порядок, права и свобода человека. Согласно данным проводившихся в 1990-х годах социологических исследований, православные христиане по своему мировосприятию ближе всех к демократам-западникам. На демократическую государственность среди них ориентировается 42%. Тяготение большинства православных к демократическому политическому полюсу проявляется в их взглядах на частную собственность (почти половина считает умение жить и работать при ее наличии условием выхода страны из кризиса), на взаимоотношения государства с обществом и человеком, а также в их восприятии Запада: 80% из них предпочли бы, чтобы Россия развивалась в соответствии с теми или иными западными моделями²⁶. Среди представителей этой группы — наибольший процент людей, считающих, что Россия должна стать частью западного мира. Выделяются православные христиане и тем, что среди них самая большая (60%) доля тех, кто считает, что в странах Запада люди более уважительно, чем в России, относятся друг к другу, что там выше культура взаимоотношений.

Примечания

¹ *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. М., 1998. С. 269.

² См. об этом: Влияние интернета на сознание и структуру знания. М., 2004. С. 4.

- ³ Фридмен Т. Lexus и олива. Понимая глобализацию. СПб., 2003. С. 32.
- ⁴ Schumpeter J.A. Capitalism, Socialism and Democracy. N.Y., 1947.
- ⁵ Пшевровский А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. М., 2000. С. 32.
- ⁶ Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, trans. Thomas Burger. Cambridge, 1989.
- ⁷ Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М., 2004. С. 200.
- ⁸ Там же. С. 437–438.
- ⁹ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1951 гг. Т. 1. М., 1992. С. 128.
- ¹⁰ Albertoni E.A. Mosca and the Theory of Elitism. Transl. by Goodrick P. Oxford; N.Y., 1987. P. 23.
- ¹¹ От покаяния к воскресению России. СПб, 2004. С. 75.
- ¹² Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики. М., 2003. С. 192.
- ¹³ От покаяния к воскресению России. СПб, 2004. С. 81.
- ¹⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. В: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Материалы. М., 2001. С. 343.
- ¹⁵ Лютер М. Время молчания прошло. Избр. произв. 1520–1526 гг. Харьков, 1994. С. 15.
- ¹⁶ Иоанн Павел II. Мысли о земном. М., 1992. С. 159.
- ¹⁷ Подробнее см.: Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М., 2003. С. 85–91.
- ¹⁸ Нейхауз Р.Д. Бизнес и Евангелие. Вызов христианину-капиталисту. М., 1994. С. 203.
- ¹⁹ Даль Р. Демократия и ее критики. М., 2003. С. 127.
- ²⁰ Локк Дж. Соч. в 3 тт. Т. 3. М., 1998. С. 265.
- ²¹ Закария Фарид. Возникновение нелиберальных демократий. В: «Логос», № 2 (42), 2004. С. 55–66.
- ²² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 119–125.
- ²³ Мехди Санаи. Мусульманское право и политика. М., 2004. С. 86.
- ²⁴ Зидентон Л. Демократия в Европе. М., 2004. С. 261, 237.

²⁵ Подробнее об этом см.: *Салмин А.М.* Современная демократия: очерки становления. М., 1997. С. 148–152, 176–177.

²⁶ *Кутковец Т.И., Клямкин И.М.* Русские идеи. В: «Полис», № 2, 1997. С. 118–141.

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН **

**ПРИНЦИП «КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ»
В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ****

В настоящем докладе я хотел бы рассмотреть вопрос о том, как сложился и как действует принцип «канонической территории» в восточно-христианской традиции. Термин «каноническая территория» возник недавно, однако стоящая за ним эkkлeзиoлoгичeская модель восходит к апостольским временам. Понимание смысла этого термина, а также принципов его применения важно не только для межправославного сотрудничества, но и для взаимоотношений между Католической и Православной Церквами.

История и развитие принципа канонической территории

Сложившаяся уже в первые три века существования христианства модель церковного устройства была основана на принципе «один город — один епископ — одна церковь», предполагающем закреп-

* Автор — представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях, доктор философии Оксфордского университета, доктор богословия Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, приват-доцент Фрибургского университета (Швейцария).

** Статья подготовлена на основании доклада, сделанного на международном симпозиуме на тему «Территориальный и персональный принципы в церковном устройстве», состоявшемся в Будапештском католическом университете 7 февраля 2005 года.

ление определенной церковной территории за конкретным епископом. Об исторических предпосылках возникновения принципа монархического епископата и вытекающего из него принципа «канонической территории» пишет епископ Никодим (Милош) в комментариях к «Апостольским правилам»: «Как только, вследствие проповеднической деятельности апостолов, успели мало-помалу организоваться отдельные, небольшие церковные области, тотчас же начало утверждаться и понятие о постоянном священстве в этих областях... Каждая из тогдашних областей получала свое начало или непосредственно, или через чье-либо посредство, от одного из апостолов... так что церковные области, непрестанно нарождавшиеся, составляли как бы отдельные семьи, в которых епископ являлся отцом, а остальные духовные лица его помощниками»¹.

В соответствии с указанным принципом, «Апостольские правила»² и другие канонические постановления Древней Церкви указывают на недопустимость нарушения границ церковных областей епископами или клириками. «Правила» настаивают на том, что епископ не должен оставлять свою епархию и самовольно переходить в другую (Ап. 14); епископ не может рукополагать вне пределов своей епархии (Ап. 35); отлученный от церковного общения клирик или мирянин не может, перейдя в другой город, быть принят в общение другим епископом (Ап. 12); клирик, перешедший в другую епархию без воли своего епископа, лишается права священнодействия (Ап. 15); запрещение или отлучение, наложенное на клирика одним епископом, не может быть снято другим епископом (Ап. 16 и 32)³. Подобные же постановления принимались Вселенскими и Поместными соборами IV–VIII веков и составляют неотъемлемую часть канонического права современной Православной Церкви.

Определяя границы церковных областей, Отцы Древней Неразделенной Церкви принимали во внимание гражданское территориальное деление, уста-

новленное светскими властями. Во II–III веках обычным был порядок, при котором епископ возглавлял церковную область, причем сам он служил в городе, а назначенные им пресвитеры (хорепископы) окормляли церковные общины в близлежащих селениях. Однако уже в начале IV века, после того как император Диоклетиан (284–305) объединил провинции Римской империи в «диоцезы», возникла необходимость в соответствующем объединении церковных областей (епархий) в более крупные единицы: последние стали называть митрополиями. Первым епископом митрополии (митрополитом) становился епископ столицы диоцеза, а другие епископы оказывались у него в административном подчинении. Впрочем, в пределах своих епархий они сохраняли полноту церковной власти, соотносясь с митрополитом лишь в тех вопросах, которые выходили за пределы их компетенции. Отметим, что деление христианской Церкви на Восточную и Западную начало складываться тоже в IV веке, и тоже было связано с гражданским делением империи на Запад и Восток, когда Риму был усвоен статус особого административного округа, а Константинополь стал столицей империи и «вторым Римом».

Хотя принцип соответствия церковных областей гражданским территориальным единицам принимался в древней Церкви в качестве руководящего, он никогда не абсолютизировался и не воспринимался как безальтернативный. Свидетельством тому является конфликт между святителем Василием Великим и епископом Анфимом Тианским, хорошо документированный благодаря, в частности, подробному описанию его в сочинениях Григория Богослова⁴. Суть конфликта заключалась в следующем. Когда летом 370 года Василий Великий вступил в управление каппадокийской Церковью, Каппадокия представляла собой единую провинцию с центром в Кесарии. Однако зимой 371–372 года император Валент разделил Каппадокию на две области — Каппадокию I со столицей в Кесарии и Каппадокию II

со столицей в Тиане. Епископ Тианский Анфим в соответствии с новым гражданским делением стал действовать в качестве митрополита Каппадокии II, не признавая юрисдикции над ней Василия Великого; последний же продолжал считать себя митрополитом всей Каппадокии, в соответствии с прежним территориальным делением. Чтобы упрочить свою власть, Василий весной 372 года рукоположил епископов в города, де-факто вошедшие в «каноническую территорию» Анфима: в Сасимы он назначил своего друга Григория (Богослова), а в Ниссы — своего брата, тоже Григория. В 374 году двоюродный брат Григория Богослова и верный ученик Василия Амфилохий был назначен епископом Иконии. Все эти деяния Анфим Тианский воспринимал как неканонические и всячески препятствовал деятельности назначенных Василием епископов. Впоследствии, уже после смерти Василия в 379 году, епископы Каппадокии II фактически признали Анфима Тианского в качестве митрополита этой церковной области.

На основании исторических данных мы можем с достаточными основаниями говорить о том, что принцип «канонической территории» на уровне отдельных епархий начал складываться уже в апостольское время и был закреплён церковной практикой II–III веков. Что же касается более крупных церковных объединений (митрополий), то они сложились в основном в IV веке. К концу IV века мы имеем три уровня канонической территории: митрополия, объединяющая епархии нескольких областей; епархия, объединяющая приходы одной области; и приход — церковная община во главе с пресвитером как представителем епископа. Дальнейшее развитие привело к созданию еще более крупных структур — патриархатов, включивших в себя митрополии, которые, в свою очередь, включали в себя епархии.

Первый великий раскол в истории мирового христианства, происшедший в середине V века, когда часть христиан Востока не приняла Халкидонский

собор 451 года (IV Вселенский собор), привел к возникновению в ряде областей Восточно-Римской империи, а также за ее пределами, так называемых «параллельных иерархий». Некоторые из них существуют по сей день. Под параллельной иерархией понимается наличие в одном городе двух епископов, претендующих на одну и ту же каноническую территорию и нередко носящих один и тот же титул. В Египте и Сирии до настоящего времени существует по два патриарха Александрийских и Антиохийских — один для христиан православной традиции, принимающих Халкидонский собор, другой для так называемых «дохалкидонских» Церквей. В Иерусалиме и Константинополе, помимо православного патриарха-«халкидонита», имеются армянские патриархи-дохалкидониты. Данная каноническая аномалия обусловлена тем, что халкидонские и дохалкидонские Церкви не находятся в евхаристическом общении.

Второй великий раскол в истории мирового христианства — в XI веке — не сразу привел к возникновению параллельных иерархий. После разрыва общения между Константинополем и Римом в 1054 году в течение некоторого времени сохранялся установившийся в первом тысячелетии порядок, согласно которому на Востоке каноническая территория была разделена между четырьмя патриархатами (Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским), а на Западе главным центром церковной власти оставался Рим: все епархии были объединены вокруг римского епископа как «митрополита», или патриарха, Западно-Римской империи. Юрисдикция римского епископа не распространялась на православный Восток, а юрисдикция каждого из восточных патриархов не простиралась за пределы их патриархатов. Таким образом, принцип канонической территории по-прежнему соблюдался.

Ситуация изменилась в эпоху Крестовых походов, когда полчища латинян вторглись на традиционно православные территории и основали там латинские патриархаты. Так, после взятия крестонос-

цами Антиохии в 1097 году оттуда был изгнан православный патриарх, на место которого крестоносцы назначили патриарха-латинянина. Та же история повторилась в конце 1099 года в Иерусалиме после его захвата крестоносцами: православный патриарх был низложен, и его место занял папский легат, возведенный в патриаршее достоинство. Наконец, после захвата крестоносцами Константинополя в 1204 году, и там был основан латинский патриархат. Антиохийский и Константинопольский латинский патриархаты прекратили свое существование после изгнания крестоносцев с Востока в конце XIII века. Что же касается латинского патриархата Иерусалима, то он, хотя и прекратил свое существование в 1291 году, однако был реанимирован Католической Церковью в 1847 году и существует до настоящего времени. Таким образом, в Иерусалиме имеется три патриарха — православный, армянский и латинский.

Говоря о захвате Константинополя крестоносцами, католический церковный историк Э.-Х. Суттнер пишет: «После захвата Константинополя завоеватели посадили своих людей на царский и патриарший престолы и постепенно на многие епископские престолы. Греческий царь и греческий патриарх отправились в ссылку в Никею; многие выдающиеся греки последовали за ними. Вместе они томились в ожидании дня, когда можно будет вернуться в Константинополь. В центре Восточной империи торжествующие латиняне обращались с греками точно так же, как норманны в южной Италии и крестоносцы в XI веке в Антиохии и в Иерусалиме. Очевидно, латиняне в XIII веке имели то же представление о единстве Церкви и о схизме, что и норманны. Ведь они поступали таким же образом, и были, как показывают документы IV Латеранского собора (1214), твердо убеждены, что они достигли единства Церкви, сделав царем и патриархом латинян. Греки же по вполне понятным причинам считают подчинение одной части христианского мира другой явлением, недостойным Церкви. С их точки зрения, поведение латинян после завоевания

Константинополя углубило раскол Церкви... Мы должны досконально пересмотреть все прежде предпринятые попытки достичь единства, чтобы не повторять сделанные в прошлом ошибки»⁵.

Серьезный удар по православно-католическим отношениям нанесли многочисленные унии, которые на протяжении нескольких веков создавала Римско-Католическая Церковь на исконно православных землях. Будучи грубым нарушением принципа канонической территории, униатство всегда крайне болезненно воспринималось и продолжает восприниматься православными. Приведу оценку этого явления одним из наиболее активных участников православно-католического диалога в XX веке протопресвитером Виталием Боровым: «Средневековое папство упорно и постоянно стремилось к экспансии на Православном Востоке, чтобы любыми средствами (по большей части с применением насилия) подчинить православных римской власти, навязав им всякого рода унии, которые в сущности своей и в конечных своих результатах приводили к замене православной веры Древней Восточной Церкви римской верой средневековой Католической Западной Церкви. Появились так называемая Лионская уния (1274), Флорентийская (1439) и множество других уний: Брестская (1596), Ужгородская (1646), Мукачевская (1733); унии на Ближнем Православном Востоке: Армянская, Коптская, Сиро-Яковитская, Сиро-Халдейская и т. п. Униаты возникали во всех Православных Церквях и стали постоянным бедствием и угрозой для всего Православия. Все это тяжело отразилось на отношении и чувствах православного народа к Риму и Католической Церкви, что кратко выражено в известном изречении: “лучше турецкая чалма, чем римская тиара”. Психологический и исторический трагизм этого отчаянного, казалось бы, невозможного в межхристианских отношениях, изречения является самым выразительным и суровым обличением греха разделения и разрыва общения Западной и Восточной Церквей»⁶.

Канонические территории Поместных Православных Церквей

Если теперь вернуться к истории Поместных Православных Церквей, то можно говорить, что среди них принцип канонической территории соблюдался почти неукоснительно вплоть до начала XX века. Границы между Церквами, как правило, совпадали с границами стран или империй. Так например, в XIX веке юрисдикция Константинопольского Патриархата была ограничена пределами Османской империи, а юрисдикция Русской Православной Церкви — пределами Российской империи.

Было бы, тем не менее, неправильно утверждать, что Православные Церкви не действовали вне своих канонических территорий. Некоторые Православные Церкви вели широкую миссионерскую деятельность вне своих канонических пределов: в частности, миссионеры из Русской Церкви в XVIII–XIX веках основали православные канонические структуры в Америке, Японии и Китае. Однако русские миссионеры действовали только в тех странах, где не было других Поместных Православных Церквей. Эти страны составляли то, что можно условно назвать «миссионерской канонической территорией» Русской Православной Церкви.

Революционные события, имевшие место в 1910-х годах в ряде государств Европы, а также II мировая война и распад великих империй привели к крупным геополитическим изменениям, в результате которых структура мирового Православия претерпела существенные изменения. Во-первых, в первой половине XX века несколько Православных Церквей провозгласили либо восстановили ранее утраченную автокефалию. Во-вторых, в результате массовой миграции населения значительная часть православных верующих, принадлежавших к одной Поместной Церкви, оказалась на территориях, где уже действовала другая Поместная Церковь. В-третьих, начиная с 1920-х годов Константинопольский Патри-

архат, потерявший при распаде Османской империи почти всех верующих на своей канонической территории, заявил претензии на пастырское окормление так называемой «диаспоры» — православного рассеяния — и начал создавать новые митрополии и архиепископии в Европе и за ее пределами. Результатом всех этих событий стало возникновение параллельных православных юрисдикций в тех странах, где православные составляли меньшинство.

В качестве примера приведу ситуацию, складывавшуюся во второй половине XIX и в течение всего XX века на американском континенте⁷. Православие было принесено туда русскими миссионерами через Аляску. Первая епископская кафедра в Америке была учреждена Святейшим Синодом Русской Православной Церкви в 1840 году, однако правящий архиерей этой епархии — святитель Иннокентий (Вениамин) — пребывал в Новоархангельске. В 1872 году, через 5 лет после продажи Аляски Америке, кафедра русского епископа была перенесена в Сан-Франциско. С 1898 по 1907 годы епархией управлял святитель Тихон, будущий Патриарх Всероссийский. При нем кафедра была перенесена в Нью-Йорк. Он же подготовил Всеамериканский собор 1907 года, который переименовал епархию в «Русскую православную Греко-кафолическую Церковь в Северной Америке». Так было положено начало будущей автокефальной американской Православной Церкви.

В годы пребывания в Америке святителя Тихона в Новый свет прибыло большое количество антиохийских христиан, для которых по ходатайству святителя Тихона в 1903 году был рукоположен викарный епископ Бруклинский Рафаил, родом из Сирии. Так начала складываться новая, уникальная по своему характеру экклезиологическая модель, которая предполагала, что в рамках одной Поместной Церкви, на одной и той же канонической территории могли действовать епископы разных национальностей, причем епархии создавались не по территориальному, а по этническому признаку. Такая

модель не соответствовала экклезиологии древней Церкви, но она соответствовала той новой реальности, которая складывалась в результате миграционных процессов в Европе и Америке. Если бы развитие событий продолжалось по сценарию, намеченному святителем Тихоном, в Америке уже в 1920-х годах могла образоваться Поместная Православная Церковь, возглавляемая одним митрополитом, в чьем подчинении находились бы епископы разных национальностей, каждый из которых окормлял бы паству своей национальности, будь то русские, украинцы, греки, антиохийцы, румыны и пр.

Однако, в 1920-х годах в результате массовой эмиграции греков с территории бывшей Османской империи в Европу, Америку и Австралию на этих континентах начали возникать митрополии Константинопольского Патриархата, провозгласившего, как уже говорилось, своей юрисдикцией всю церковную «диаспору», то есть все страны, не входящие в границы исторических Православных Церквей. Практически вся Западная Европа, Северная и Южная Америка, а также Австралия и Океания в соответствии с этой точкой зрения подпали под определение «диаспоры». Однако в Америке, например, уже имелась Православная Церковь, возглавлявшаяся русским епископом. Таким образом, создание там Константинопольской юрисдикции внесло разделение в американское православие, лишь усилившееся после возникновения там юрисдикций Антиохийского, Румынского и Сербского Патриархатов.

В 1970 году Русская Православная Церковь, по-прежнему вдохновленная видением святителя Тихона, мечтавшего о единой Православной Церкви на американском континенте, даровала автокефалию той части американского Православия, которая входила в ее каноническое подчинение. Предполагалось, что к этой автокефальной Церкви, получившей название «Православная Церковь в Америке», примкнут и православные других юрисдикций. Этого, однако,

не произошло, и в настоящее время в Америке наряду с автокефальной Церковью имеются митрополии, архиепископии и епархии Константинопольской, Антиохийской и других Поместных Церквей.

В Западной Европе в результате революционных потрясений 1920-х годов складывалась не менее запутанная ситуация. Во Франции, Германии и других западноевропейских странах, а также за пределами Европы оказалось большое количество русских православных верующих, которые стали создавать свои церковные структуры. Параллельно происходил процесс создания митрополий и архиепископий Константинопольского и Антиохийского Патриархатов. В период после II мировой войны в Западной Европе значительно усилились сербская, румынская и болгарская диаспоры, для которых также были созданы свои церковные структуры: эти диаспоры в настоящее время продолжают неуклонно увеличиваться. Наконец, в самые последние годы в результате массового исхода грузин из своей страны на территории Европы стали возникать приходы Грузинской Православной Церкви. В результате всех этих процессов в одном и том же европейском городе может находиться по несколько православных епископов, каждый из которых представляет ту или иную Православную Церковь.

Ситуация русской диаспоры в Западной Европе и Америке осложняется еще и тем, что не все верующие русской православной традиции принадлежат единой церковной юрисдикции. Параллельно с юрисдикцией Московского Патриархата в Европе и за ее пределами с 1920-х годов существует «Русская Православная Церковь Заграницей», отколовшаяся от Матери-Церкви по политическим причинам и не признанная ни одной канонической Поместной Православной Церковью. С 1930-х годов в Европе существует церковная структура, которая объединяет русские православные приходы, вошедшие в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Московский Патриархат неоднократно предпринимал по-

пытки объединить русскую церковную диаспору под одной юрисдикционной «крышей». В настоящий момент происходят переговоры между Московским Патриархатом и Русской Зарубежной Церковью по вопросу о восстановлении полного евхаристического общения.

Практическое применение принципа канонической территории

Несмотря на то, что во многих регионах мира существуют параллельные православные юрисдикции, нельзя говорить о том, что принцип канонической территории вообще не соблюдается Православными Церквами. Данный принцип по-прежнему остается краеугольным камнем православной экклезиологии и применяется на практике, хотя далеко не всегда и далеко не везде. Приведем примеры практического применения этого принципа во внутри-православных отношениях, а также во взаимоотношениях между Православной и Католической Церквями.

1. *Каждая Поместная Православная Церковь имеет свою каноническую территорию, целостность которой в принципе признается другими Церквами. На этой канонической территории другие Церкви не имеют права основывать свои приходы.* Так например, каноническая территория Константинопольского Патриархата включает Турцию, Северную Грецию и некоторые острова Средиземного моря; Александрийской Церкви — всю Африку; Антиохийской — Сирию, Ливан и ряд других стран Ближнего Востока и Персидского залива; Иерусалимской — Израиль, Палестину и Иорданию. Каноническая территория Русской Православной Церкви включает православных верующих России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Азербайджана, Казахстана, Узбекистана, Туркменистана, Киргизстана, Таджикистана, Эстонии, Латвии и Литвы. Каноническая территория Сербской Церкви прости-

рается на Сербию и ряд других стран, ранее входивших в СФРЮ. Каноническая территория Грузинской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Албанской и Польской Церквей, а также Церкви Чешских Земель и Словакии простирается на православных верующих соответствующих стран. Каноническая территория Элладской Церкви включает православных христиан Греции, за исключением ряда островов, которые входят в юрисдикцию Константинопольского Патриархата⁸. При этом ряд Церквей (в частности, Константинопольский, Антиохийский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский Патриархаты) имеют епархии и приходы вне своей канонической территории, в так называемой «диаспоре»; другие же Церкви (например, Кипрская, Элладская, Албанская) таких приходов не имеют. Что же касается претензий Константинопольского Патриархата на исключительную юрисдикцию во всей диаспоре (то есть во всех странах, которые не входят в каноническую территорию какой-либо одной из Православных Церквей), то этот вопрос на межправославном уровне не урегулирован. Не урегулирован также и статус Православной Церкви в Америке, чья юрисдикция простирается на США и Канаду.

2. Границы Церквей во многих случаях совпадают с границами государств, однако *изменение государственных границ совершенно не обязательно ведет к дроблению Церквей*. Так например, после распада СССР Московский Патриархат сохранил свою территориальную целостность, хотя на его канонической территории (в частности, в Украине) и возник ряд раскольничьих структур. После разделения Чехословакии на два самостоятельных государства Чехословацкая Православная Церковь была переименована в Православную Церковь Чешских Земель и Словакии, однако не разделилась на две Поместные Церкви, но сохранила единство⁹. Сербская Православная Церковь также сохранила единство после распада Югославии.

3. В православной традиции существует понятие *традиционно православных государств* — это те государства, где Православная Церковь является Церковью большинства. Во многих из этих стран (за исключением Греции и Кипра) Церковь отделена от государства, однако она пользуется уважением со стороны государства и является важной общественной силой. Православные Церкви таких стран имеют тенденцию воспринимать все население этих государств, за исключением принадлежащих к другим конфессиям или религиям, как свою реальную или потенциальную паству. Здесь может быть применено понятие «культурной канонической территории», предполагающее, что все население той или иной страны, по своим культурным корням принадлежащее православной традиции, но в силу исторических обстоятельств утратившее связь с верой своих предков, является потенциальной паствой Поместной Православной Церкви. Так например, в России абсолютное большинство русских людей по своим корням принадлежит именно православной традиции, и потому Россия не может рассматриваться как свободная миссионерская территория. Этот принцип не означает того, что Русская Церковь позиционирует себя в качестве безальтернативной религиозной конфессии, не оставляя за каждым конкретным человеком права выбора, или что в России не могут создаваться общины других Церквей. Он, скорее, предполагает уважение к Русской Церкви как «Церкви большинства» со стороны других Церквей (не-православных), которые решают создавать на ее канонической территории свои церковные структуры.

4. Таким образом, *на межхристианском уровне принцип канонической территории предполагает некоторую степень солидарности и кооперации между христианами разных конфессий*: речь в данном случае идет прежде всего о Православной и Католической Церквях, обладающих апостольским преемством иерархии. Эта солидарность предполагает, что в тех странах, где Православная Церковь

является Церковью большинства (например, в России, Украине, Молдавии, Греции, Румынии, на Кипре и т.д.), Католической Церкви при создании своих канонических структур необходимо по меньшей мере консультироваться с Православной Церковью данной территории, и в миссионерской деятельности ограничиваться лишь своей традиционной паствой, не занимаясь прозелитизмом в ущерб Православной Церкви. Тот же принцип должен действовать в странах с католическим большинством (например, в Италии, Испании, Португалии, Австрии и пр.), где православным необходимо избегать прозелитизма и вести миссию только среди своих верующих, консультируясь при этом по всем спорным вопросам с Католической Церковью как Церковью большинства. Что же касается стран, где ни католики, ни православные не составляют большинства или где вообще нет господствующей христианской Церкви, то там христиане разных конфессий могут параллельно развивать миссионерскую деятельность, не боясь нарушить принцип канонической территории. Впрочем, и в этих странах католикам и православным необходимо координировать свои усилия друг с другом — во избежание недоразумений и конфликтов.

Соблюдение вышеуказанных четырех пунктов в равной степени важно для межправославных и для православно-католических отношений. Отказ от их применения на межправославном уровне ведет к созданию параллельных юрисдикций и возникновению конфликтных ситуаций. Именно это произошло после вторжения в 1996 году Константинопольского Патриархата в Эстонию, которая является канонической территорией Московского Патриархата, и создания там параллельной юрисдикции. Напряженная ситуация возникла также в Молдавии, где, параллельно с Молдавской Православной Церковью Московского Патриархата, Румынский Патриархат в 1992 году создал так называемую Бессарабскую митрополию. И в Эстонии, и в Молдавии абсолют-

ное большинство православных верующих осталось в юрисдикции Московского Патриархата, и новосозданные параллельные структуры оказались маргинальными и малочисленными церковными объединениями. Однако их наличие на канонической территории Московского Патриархата осложняет и без того нелегкую межправославную ситуацию.

Отказ от соблюдения вышеуказанных принципов на православно-католическом уровне ведет к созданию напряженности в отношениях между Католической и Православной Церквами. Значительные трудности, в частности, возникли на территории СНГ в 1990-х годах в результате несоблюдения католической стороной тех предписаний, которые содержались в инструкции Папской комиссии «Pro Russia» от 1 июня 1992 года. Данная инструкция содержала следующие указания: «Апостольская деятельность на территориях СНГ и в странах Восточной Европы требует от католиков как верности их собственной миссии, так и подлинной заботы о православных братьях и сестрах, проявляя при этом уважение их вере, чтобы вместе с ними подготовить церковное единство, желаемое Христом... Апостольская деятельность Католической Церкви на территории СНГ сегодня более чем когда бы то ни было должна носить экуменический характер... Не прозелитизм, а братский диалог между последователями Христа, диалог, питаемый молитвой и развиваемый христианской любовью, направленный на восстановление того полного единства между Византийской и Римской Церквами, которое существовало в первом тысячелетии, является путем к этому единству... Безусловно, что деятельность, которую Католическая Церковь ведет в тех областях на территории СНГ, которые отмечены присутствием и глубоким влиянием православной и армянской традиций, должна проводиться согласно методам, существенно отличающимся от тех, которые предусматриваются в отношении миссии “ad gentes”... Церковь латинского обряда... должна с большим уважением относиться к глубоко

укоренившимся восточным традициям и, в особенности, к традициям Православной Церкви. Пережив долгий период преследований, трудностей и всякого рода ограничений, Православная Церковь сегодня находится перед лицом серьезной задачи — проведения новой евангелизации традиционно православных народов, воспитанных и выросших в атеизме».

Инструкция Папского совета «Pro Russia» предписывает католическим епископам и апостольским администраторам «всячески способствовать добрым отношениям с местными иерархами Православной Церкви, сознавая переживаемые ею трудности, с тем, чтобы создать атмосферу доверия и спокойного сотрудничества». Епископы и апостольские администраторы, согласно инструкции, «должны информировать правящих епископов Православной Церкви обо всех важных пастырских инициативах, в особенности об учреждении новых приходов», а также «уведомлять представителей Православной Церкви о любой инициативе социального порядка (в том числе в области воспитательной и благотворительной деятельности)». В тех случаях, когда священники или епископы других стран приглашаются государственными учреждениями к участию в каких-либо мероприятиях, документ рекомендует, «по долгу вежливости, предупредить об этом священноначалие Православной и Армянской Апостольской Церквей».

Многие из этих предписаний, основанных на уважении к изложенным выше принципам православной экклезиологии, к сожалению, не были выполнены католическими структурами России и стран СНГ, из-за чего возникла напряженность между православными и католиками в этих странах. В настоящее время ведется доброжелательный диалог, целью которого является преодоление создавшегося напряжения. В ходе этого диалога Русская Православная Церковь неустанно призывает католиков России и других стран СНГ к следованию инструкциям, содержащимся в документе Папской комиссии «Pro Russia».

* * *

В заключение мне хотелось бы выразить надежду на то, что православно-католические отношения, претерпевшие серьезный кризис в конце XX века, значительно улучшатся благодаря совместной работе иерархов, клириков, богословов, монашествующих и мирян обеих Церквей. Одним из важных аспектов этой работы станет уяснение принципа канонической территории и совместная выработка правил его практического применения в разных странах Европы и мира.

Примечания

¹ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001. Т. 1. С. 74–75.

² Точную датировку этого памятника определить сложно, однако очевидно, что некоторые из входящих в него правил не могли появиться ранее IV века. Подробнее о датировке «Апостольских правил» см. в статье протоиерея Владислава Цыпина и Л. В. Литвиновой «Апостольские правила» в Православной энциклопедии. Т. III (Анфимий-Афанасий). С. 119–120.

³ Отметим, что в греческом тексте «Апостольских правил» употребляется термин *paroikia*, который в современном словоупотреблении означает «приход», однако контекст правил показывает, что речь идет о церковной области, возглавляемой епископом, т.е. о той церковной единице, которая впоследствии получила название *eparchia*.

⁴ См. прежде всего его Слово 43, посвященное памяти Василия Великого, а также письма. Переписка самого Василия Великого тоже проливает свет на данный конфликт.

⁵ Эрнст Христофор Суттнер. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада (<http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/9.aspx>).

⁶ Протопресвитер Виталий Боровой, А. С. Буевский. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение). В кн.: Православие и экуменизм. М., 1999. С. 11.

⁷ Подробнее об этом см. в статье протоиерея Леонида Кишковского «Orthodoxy in America: Diaspora or Church», опубликованной в электронном бюллетене Europaica № 49 (<http://orthodoxeurope.org/page/14/49.aspx#7>).

⁸ Что касается северной Греции, то административно епархии так называемых «северных территорий», входящих в Константинопольский Патриархат, управляются также Элладской Церковью (т.е. налицо система двойного подчинения).

⁹ Об этом см. в докладе архиепископа Пражского и Чешских Земель Христофора «Православие в Словакии и Чехии: истоки, современное состояние, перспективы», опубликованном в электронном бюллетене «Православие в Европе» № 17 (<http://orthodoxeurope.org/page/17/18.aspx#2>).

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ТРИНИТАРНЫЙ ПОДХОД*

В предыдущей статье из серии «Богословие диалога» в контексте *подтвержденного* диалога мы встретились с новым подходом к диалогу как экзистенциальному событию, что подразумевает обращенность каждой стороны к «вечному *Ты*», подтверждающему адекватно воспринятую инаковость участников диалога. Это означает, что, обращаясь к другому, каждый в своем *Я* должен быть постоянно убежден, что *Ты* другого участника действительно присутствует в диалоге. Таким образом, можно было бы не допустить превращения диалога в явный или скрытый монолог.

Диалог необходимо рассматривать как открытый, готовый к принятию новых участников. Через отношение *Я*-«вечное *Ты*» новый участник может обогатить других своей *инаковостью*, которая *подтверждена* и взаимно разделяется другими. Когда мы говорим в контексте христианского богословия и традиции, кроме открытости к новым участникам в диалоге большое значение имеет та «обращенность к Богу», о которой говорил Бубер. Причем в богословской перспективе любого религиозного отношения

* Настоящая статья продолжает серию публикаций по богословию диалога (начало см. в №№ 4 (25), 2003 и 1 (30) 2005), в которую предполагается включать и последующие работы автора.

необходимо не только понимание доктрины, но и опыт соответствующей религиозной традиции. Поэтому, начиная рассуждать в контексте троичного богословия, будем подразумевать наличие основных догматических знаний и опыта православной традиции. Для нас важно увидеть диалогическое измерение в богословии Троицы. Мы будем следовать тому подходу к диалогу, который был рассмотрен в нашей предыдущей статье, и попытаемся увидеть внешний и внутренний аспекты троичных отношений вновь в контексте *подтвержденного диалога*. Персональные внутри троичные отношения, доступные для понимания человека, так же как и отношения Бога Троицы к тварному миру будут представлены нами в их диалогическом измерении.

В течение первых восьми столетий Церковь оберегала таинство Пресвятой Троицы от естественных предубеждений человеческого ума. С одной стороны, рассуждая строго монотеистически, человеческий интеллект стремится исключить ипостасные различия и свести тринитарное единство к интеллектуально постижимой концептуальной единственности Бога. Впервые такое предубеждение возникло как философское представление о трех модусах или проявлениях единого Бога и вылилось затем в савеллианскую ересь модализма. С другой стороны, подобная тенденция в противоположном направлении позднее привела к арианству, когда ошибочно полагалось, что имеется три отдельных бытия, соответствующие трем Лицам Пресвятой Троицы.

Вместо интеллектуальных утверждений Церковь экзистенциально выразила с помощью термина *единосущный* (*homoousios*) «единосущность трех Лиц, таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей»¹. В троичной терминологии мы говорим о непостижимой безличностной божественной сущности и таинственном общении трех Лиц. Однако если говорить о диалогическом измерении троичного богословия, то оно должно быть представлено в терми-

нах тех личностных характеристик, которые будут доступны для понимания человека. Таковыми являются *нерождение, рождение и исхождение*, относящиеся к Отцу, Сыну и Святому Духу, соответственно. Это все, что нам дано знать о внутритроичных отношениях, впрочем, как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, «образ рождения и образ исхождения для нас непостижим»².

Диалогические троичные отношения могут стать прообразом для человеческого диалога. Отец вечно рождает Сына и является вечным источником исхождения Духа. Между Отцом и Сыном имеются вечные отношения взаимной абсолютной перихоральной любви, которую утверждает и свидетельствует Святой Дух. Таким образом, здесь можно говорить о «вечном *Я*» и «вечном *Ты*» вечного *подтвержденного* Божественного диалога между Отцом и Сыном. Взаимопроникновенность отношения их любви раскрывается в Славе Отца, которую свидетельствует Святой Дух. Сын прославляет Отца, так же как и Отец прославляет Своего Сына, говорит Христос: «Славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Сын и Святой Дух равны Отцу, хотя Их персональные характеристики — *рождение и исхождение* не относятся к Личности Отца.

Святой Дух — третий участник *Божественного диалога*. Его «вечное *Ты*» свидетельствует вечное отношение Отца и Сына. Как писал Ив Конгар: «общение любви (*consortium amoris*) — это когда двое с точки зрения третьего любят друг друга и дают возможность этому третьему разделить радость их любви. Святой Дух, таким образом, полагается как «общий друг» или «третий равно возлюбленный» (*condilectus*) Отца и Сына»³.

Отец, Который *порождает* инаковость Сына и *изводит* инаковость Святого Духа, является вечным «источником» *Божественного диалога*. «Бог Отец, вневременно движимый любовью, простирает ее до различения Ипостасей, Которые без разделения и умаления пребывают в единстве, соответствующем

высшей степени Божественных цельности и простоты»⁴. Он порождает Сына, обращаясь к Диалогу с Ним. Из Него исходит Святой Дух, подтверждающий этот Диалог. Инаковость Сына состоит в Его *рождении*, а инаковость Святого Духа — в Его *исхождении*. Будучи Сам причиной инаковости Сына и Святого Духа, Отец обладает собственной «инаковостью», каковой является Его *отцовство*. Поскольку общение в Божественном диалоге взаимное и вечное, то и сам Диалог безначален, бесконечен и благ.

Плодом Божественного диалога является сотворение и спасение мира⁵. Отношение *Я-Ты* во временном мире должно восходить к вечному отношению *Я-Ты* любящего Отца и возлюбленного Сына. «Вечное *Ты*» доступно человеку в подлинном диалоге *Я-Ты*, который является изначальным по отношению к буберовскому тварному *Я-Оно*, и свидетельствует его временность. Современный греческий богослов и философ Христос Яннарас рассматривает человека как сотворенного в одном существе и многих ипостасях.

Сотворенный «по образу» Бога Троицы, человек как таковой в соответствии со своей природой, является *единым по существу*, а в отношении своей личности — *во многих ипостасях*. Каждый человек уникальная, отличная от других и неповторимая личность, это — экзистенциальная различимость. Природа или сущность всех людей общая, но она не имеет своего бытия без персональной различимости, свободы и трансцендентности от собственно природных предопределений и естественной необходимости. Личность — это ипостась человеческой сущности или природы. В бытии человека она венчает собой универсальность человеческой природы, но в то же время превосходит ее, потому что способ ее бытия — свобода и различимость⁶.

Таким образом, человеку передается то, что свойственно лишь нетварному Троичному Божеству — единство в многообразии. Следовательно, человеческие ипостасные отношения начинаются «во образ»

вечного общения *Я-Ты*. К сожалению, в результате первородного греха, отношение *Я-Оно* в тварном мире стало более близким и понятным, чем отношение *Я-Ты*, потому что человеческое *Я* утратило свою близость с Божественным «вечным *Ты*». Поскольку при этом человеческая природа изменилась необратимо, неизменным остается одно — это персональный или ипостасный способ бытия человека. Попытаемся рассмотреть этот принцип в его корне, который имеет характер отношения. Здесь может оказаться адекватным диалогический подход в том виде, как он был описан выше.

Начиная с эпохи тринитарных споров, термины *person*, *hypostasis* and *prosopon* приобретают единый смысл и значение, указывающие на человеческую уникальность, различимость и общность, как в философском, так и в богословском аспекте. В то время стоял вопрос о возможности использования великих достижений греческой философской мысли для формирования христианского учения⁷. Нужно было протянуть своего рода богословский мост, чтобы приобщить к Богооткровенной истине образованный человеческий ум, навывший в философии, но неопытный в Откровении. Так, естественным образом, возникла идея переосмыслить хорошо известные философские понятия, вдохнув в них новый смысл.

В греческой комедии маска актера называлась *prosopon*. Надев маску, актер начинал играть свою роль, но никто не знал его подлинного лица. Он обращался к другому актеру, который был также в маске, соответствующей его роли. Эти двое играли свою игру в присутствии третьего актера, слушающего их⁸. Хорошо известный театральный термин впоследствии послужил для онтологического описания самой сути предмета. Соотнося термин *prosopon* с онтологическим термином *hypostasis*, взятым в его изначальном философском значении *ousia* (*essence*), Великие Каппадокийцы применили *prosopon* для обозначения реализации или *воипостазирования* природы (*ousia*). Таким образом, был ликвидирован

онтологический разрыв между непознаваемой природой предмета и ее конкретным воплощением. Это стало возможным благодаря величайшей философской интуиции Каппадокийцев и их твердой вере в Воплощение непознаваемого, невидимого и непостижимого Бога. Человеку можно стать причастным Божественной природе именно вследствие *воипостазирования* божественной и человеческой природ в Личности Иисуса Христа, Воплотившегося Бога.

Теперь, чтобы понять мысль Каппадокийцев и раскрыть ее диалогический характер, нам необходимо рассмотреть различные аспекты термина *prosopon*.

Этимологический аспект. Это понятие не встречается в греческих текстах, поэтому у ведущих греческих ученых нет определенности по поводу первоначального значения термина *prosopon*. Например, в то время как Иоанн Зизиулас определяет этимологию этого слова на основе исключительно анатомического анализа⁹ и считает *prosopon* «частью лица, относящейся к глазам» (*to pros tis opsi meros*)¹⁰, Христос Яннарас предпочитает «более широко приемлемый», а не «частичный этимологический» анализ. Он допускает интерпретацию *prosopon* как «того, что находится напротив глаз [другого]»¹¹. Имя существительное *ops* (ген. *opos*), которое означает «взгляд», «глаз» или «лицо», с приставкой *pros* («в направлении к») определяет этимологию *prosopon*. Человек как экзистенциальная составляющая отношения или общения является личностью, *prosopon*, а это означает этимологически и практически, что он обратил себя, свое лицо в направление к кому-то или чему-то. Поэтому, являясь личностью, человек всегда находится в отношении к кому-то или чему-то. Через свое бытие каждая отдельная ипостась подобно ориентиру направляет человеческую природу к Богу. Таким образом, тварная природа человека пребывает как бы «напротив» Бога, но в то же время «по другую сторону» от Него¹².

Философский аспект. Использование термина *prosopon* в значении «маска» можно найти у Плато-

на (Comicus, *fragm.* 142) и Аристотеля (*ta tragika prosopa*, Problems XXXI, 7, 958a, 170). Древнегреческая философия и драма были основаны на конфликте между человеческой свободой и рациональной необходимостью цельного и гармоничного мира, в котором эта свобода должна реализоваться. Угнетаемый внешней необходимостью, человек старался освободиться от нее. В философском смысле маска не была чем-то таким, что совсем не имело отношения к личности человека, но взаимоотношение личностей было трагичным¹³. Только надев маску, человек, оставаясь уникальным, неповторимым и различным от остальных, мог вступать в отношения с другими людьми, носившими каждый свою маску. Подлинный диалог был невозможен, поскольку никто не мог обратиться к *Ты* другого, которое было скрыто под маской. Необходимо было чем-то дополнить бытие, чтобы оно стало подлинно свободным и адекватным *ипостаси* (*hypostasis*) человека, соответствующей его *сущности* (*essence*). Поэтому имело смысл, во-первых, терминологически отличать *ипостась* от *сущности*, во-вторых, сместить первоначальный смысл термина *prosopon* от значения «маска» и придать этому термину значение *ипостаси* как реализованной *сущности*. Не вводя новой терминологии и не усложняя вопрос, необходимо было просто перенести акцент с притворного, комедийного значения *prosopon* в другую сферу, где ему придается онтологический смысл. Следуя замыслу Великих Каппадокийцев, термин *prosopon* стал использоваться для описания онтологических отношений, а не театральных. Таким образом, проясняется онтологический смысл этого термина, в котором его необходимо использовать, что дает нам возможность в богословии диалога применить *prosopon* для описания подлинного диалога. Три актера греческого театра при этом становятся тремя участниками *подтвержденного* диалога.

Богословский аспект. Относительный (т.е. указывающий на отношение) термин *prosopon* был ис-

пользован Великими Каппадокийцами в троичном богословии для объяснения персональных или ипостасных отношений, основанных на единстве божественной природы. Ипостасные внутритроичные различия имеют особое значение, поскольку непостижимые отношения Лиц Пресвятой Троицы через Боговоплощение человеку открывает Святой Дух. Это отношения божественной любви, которая присуща *воипостазированной* божественной природе. Любовь — это движение Бога (или, в терминологии Каппадокийцев, Его *энергия*), Его обращение во Христе к Своему творению (см. Ин 3:16). Через любовь и в любви подлинный троичный диалог становится доступным человеку. Невидимый, непостижимый, безначальный и бесконечный, но ипостасный и, поэтому «вступающий в отношение» Бог-Троица более не является абсолютно непознаваемым. Ипостасный диалог троичной любви, *подтвержденный* Святым Духом, открывается человеку Тем же Духом¹⁴. Человеческая природа, затронутая ипостасной любовью и раскрывающаяся через каждую конкретную личность *prosopon* как бытие-в-отношении, может стать причастной божественной природе «по образу и подобию» Христа. Как мы увидели, Каппадокийцы разработали особую форму богословско-философского синтеза, имеющего величайшее значение для усвоения догмата Боговоплощения. В основу этого синтеза был положен взаимообмен онтологических и относительных категорий. Теоретически Зизиулас выразил это следующим образом.

Это означало, что отныне относительный термин (*prosopon*. — Г. З.) вводится в онтологию и, наоборот, онтологическая категория, такая как ипостась (*hypostasis*), применяется к относительным категориям бытия. *Быть* и *быть-в-отношении* становятся идентичными понятиями. *Быть* для кого-либо или чего-либо означает наличие двух вещей: быть самим по себе (*hypostasis*) и *быть-в-отношении* (бытие конкретной личности). Только через отношение выявляется идентичность этих вещей, имеющая онтологический смысл. А если какое-то отношение не подра-

зумекает такой онтологически осмысленной идентичности, тогда оно и не является собственно отношением. Совершенно определенно онтология здесь проистекает из самого бытия Божия¹⁵.

Онтология отношения действительно восходит к бытию Бога-Троицы, которое открывается человеку как диалог Отца и Сына, засвидетельствованный Святым Духом. Зизиулас напоминает нам, что Каппадокийцы «в своем тезисе пришли к той мысли, что природа не существует “без ничего, сама по себе”, но всегда имеет “образ бытия” (*tropos eparxeos*)»¹⁶, который, как мы видим, укоренен в подлинном, онтологически подтвержденном, диалоге. Онтология, «проистекающая из самого бытия Божия», подразумевается нами в Его «вечном *Ты*», свидетельствующем подлинность человеческого диалога. Обобщающий термин *hypostasis-prosopon* указывает на человеческую природу, воипостазированную в *prosopon-person*, которая диалогически ориентирована к другой *prosopon-person* той же самой природы. «Образ бытия» такого отношения — взаимная любовь, открытая для них через обращенность к «вечному *Ты*» Бога-Троицы. Ипостазирование природы не является действием человеческой природы самой по себе. Это происходит вследствие творческой воли или энергии Бога, принцип бытия Которого является ипостасным. Ни божественная природа-сущность, ни какой иной принцип, а именно Отец — причина рождения Сына и исхождения Духа. Совечная Богу Отцу любовь к Сыну ипостасно отражается Святым Духом. Божественная творящая энергия — это полнота Его любви, изливающаяся из полноты и совершенства троичных отношений.

Выдающийся современный католический богослов Раймундо Паниккар¹⁷, выросший в индо-христианском окружении, выражает близкую точку зрения относительно того, что Отец является источником и принципом бытия и отношений Пресвятой Троицы. Однако он не выводит это из учения об ипостасном образе бытия, разработанного Великими Каппадо-

кийцами, а утверждает свою позицию, исходя из Абсолюта или единства Бога. Он полагает принцип абсолютности Бога превыше любого иного принципа или возможного имени Абсолюта, известного человеку: Бог, Отец, Единый, Божество. В конечном счете, даже вопрос о том, что такое Абсолют, не имеет смысла. Вне Абсолюта нет никаких реальных принципов или начал. Никакое бытие невозможно без Абсолюта, хотя Сам Абсолют не есть бытие. «Его трансцендентность является основополагающей, и только Он по-настоящему трансцендентен»¹⁸. Таким образом, согласно Паниккару, «именование Отец более не соответствует нашему представлению о Боге. Отец — это Абсолют, единый Бог, *o theos*»¹⁹. Интересно, следуя его мысли, придти к заключению, что даже выражение «Бог в Себе» не является адекватным Богу, поскольку уже подразумевает некое наше «представление». Божественная самость — это производная по отношению к непознаваемому Богу и, следовательно, более не является «изначальной и производящей».

По Паниккару, Отец не имеет бытия Сам по Себе. Его отцовство наступает с рождением Сына, и как Отец Он существует исключительно в Своем Сыне. Сын — бытие Отца. Сын является началом самого факта бытия. Будучи Абсолютом, Отец «переступает» Свою абсолютность и порождает Сына в Его вечном бытии. Это Паниккар понимает как вечное уничижение (*kenosis*) Отца, Его «троичный крест».

В Отце апофатизм (*kenosis* или уничижение) Бытия является реальным и всеобщим. Это то, что я называю «троичный крест», то есть всеобъемлющая жертва Бога, для которой Крест Христов и Его уничижение являются только образом и откровением²⁰.

Это, возможно, превосходная богословская идея о так называемом «Кресте Отца», лишь отображением которого является Крест Христов. Будучи Сыном Своего Отца, Христос разделяет Его абсолютность, иначе Он был бы не «рожденным», а «сотворенным».

Следовательно, абсолютность — это диалогическая или относительная категория, и существует только одна единственная возможность изнутри бытия указать на абсолютность или «ничто». Можно лишь говорить о инаковости «ничто» *в отношении* бытия. Это и есть собственно диалогический принцип бытия-небытия, когда мы говорим о них. «Бог творит из ничего» — это не абсурд, так как, говоря «ничто» мы уже подразумеваем его инаковость по отношению к бытию, готовому возникнуть из ничего, тому бытию, изнутри которого мы только и можем что-либо говорить вообще.

Абсолютность должна быть разделенной и подтвержденной. Невозможно обращаться к Отцу, Сыну или Святому Духу отдельно, даже если мы имеем в виду простое определение. Также и Крест один и может быть только общим, ибо любовь, послушание и взаимная (а не обособленная) жертва разделяются всеми Лицами Троицы. Это то, что Отцы Церкви называли *perichoresis* или *circumincessio*, «внутри-троичное движение»²¹ или, что то же самое, подтвержденный *троичный диалог*. «Получив откровение живой Троицы — Отца, Сына и Святого Духа, будет уже абстрактным говорить о “Боге”»²². Бог как монолитная сущность не существует и мы вынуждены говорить в терминах отношения: «Нет Бога кроме Отца, существующего в Сыне через Святого Духа»²³. Далее Паниккар продолжает рассуждать в относительных категориях, о чем мы уже упоминали выше: «Личность не существует в себе, но самый факт утверждения о личности всегда говорит о ее отношении к кому-то — *pros ti*»²⁴. Интуиция Паниккара, касающаяся относительного характера личности, дает нам дополнительное свидетельство в пользу диалога. Однако, говоря о Лицах Пресвятой Троицы, он все же выделяет персональность Сына, обособляя ее от персональности Отца и Святого Духа.

Строго говоря, человек может установить личные отношения только с Сыном. Бог тех, кто верует в

Единого, таким образом, — это Сын. Бог, с которым можно говорить, установить диалог, войти в отношение — это Божественная Личность, Которая находится в-отношении-с, и, определяя отношение с человеком, является полюсом всеобщего бытия²⁵.

Здесь можно видеть некоторого рода умаление возможности человеческих персональных отношений с Отцом и Святым Духом. Как в православной, так и в римско-католической традициях, есть молитвы, непосредственно обращенные к Богу Отцу и Святому Духу. Кроме «Отче наш», адресованной Отцу, весь евхаристический канон Православной Литургии, например, полностью обращен к Богу Отцу как Лицу Пресвятой Троицы. В начале всех молитвословий, как личных, так и общественных, молитва «Царю Небесный» адресована Святому Духу. Во множестве работ, посвященных пневматологии Четвертого Евангелия, такие известные западные богословы, как Баррет, Браун, Берж, Порш, Уиндиш, Моуинкель, Мигенс и Ферраро²⁶, обращают внимание на персональное раскрытие Третьего Лица Пресвятой Троицы в логиях о Духе-Параклите из Прощальной беседы Господа (Ин. 14–16). Между тем Паниккар отрицает даже возможность личного обращения к Духу и молитву к Нему, считая, что «невозможно обращаться к Духу в отдельной молитве». Его формулировка следующая: «Можно молиться только в Духе, обращаясь к Отцу через Сына»²⁷. Следуя этому, можно сказать, что даже «отдельная» молитва Отцу или Сыну невозможна, поскольку мы всегда должны подразумевать единство Троицы во всякой молитве. «Где Дух, там и Христос. Ибо где бы ни было одно Лицо Пресвятой Троицы, там всегда присутствует вся Троица»²⁸. Поэтому можно зайти дальше простого непонимания, если проигнорировать учение Каппадокийцев о *воипостазировании* как троичном принципе, раскрывающемся через нашу твердую веру в Боговоплощение. Троичное богословие невозможно без христологии и пневматологии, и наоборот.

Вероятно, Паниккар намеревался подчеркнуть, что таинство Троицы раскрывается только во Христе, Который есть «Сын, Образ, Слово, Слава и само Бытие Отца»²⁹. Однако его христоцентричная концепция Троицы с точки зрения *prosopon-hypostasis* должна быть существенно дополнена диалогическим содержанием. Лишь кратко Паниккар упоминает здесь о диалогическом влиянии Святого Духа, Который ведет человека к пониманию, что «он не только Я (*ego*), но и Ты (*te*), то есть существует только постольку, поскольку другое Я говорит ему Ты»³⁰. Диалогический подход разрабатывался им позднее. Напоминая, что Отец «больше» Сына и «только в Духе предполагается межличностное общение — диалог на равных между мною, человеком и Ним, Богом»³¹, Паниккар использовал термин *communion* применительно к Святому Духу, чтобы раскрыть Его свидетельство об отношениях Отца и Сына. В общении (*communion*) Дух имманентен как Отцу, так и Сыну. Некоторым образом Дух исходит от Отца к Сыну в рождении и возвращается к Отцу, подтверждая Его отцовство. Как Отец, кроме Своего отцовства, не имеет ничего особого, отличного от того, что имеет Сын, так и Сын, в ответ предавая Себя Отцу, не оставляет Себе ничего из того, что Отец дает Ему. Кроме Своего сыновства Он все возвращает Отцу. Таким образом, согласно Паниккару, «совершается и подтверждается троичный цикл, хотя он никоим образом не является замкнутым. Несомненно, Троица — это подлинное таинство Единения, ибо настоящее единство является троичным»³². Возвращаясь к богословию диалога, можно заключить, что единство — это результат подлинного диалога, подтвержденного третьей стороной, которая вне каких-либо подозрений со стороны всех участников диалога. Таким образом, подлинный диалог призван стать трехсторонним отображением таинства тринитарного единства. Свидетель должен быть единого Духа, а инаковость участников диалога должна быть во «образ и подобие» инаковости *отцовства* и *сыновства*, то

есть взаимным отображением троичной любви, потому что Бог Троица «общается и продолжает сообщать Себя»³³.

В следующей статье серии «Богословие диалога» мы проанализируем современные взгляды на богословие межрелигиозного диалога и рассмотрим, как различные христианские богословы находят обоснования для применения троичного богословия в экуменической перспективе. Плюрализм³⁴, по мнению таких современных западных богословов, как Гавин Д'Коста, Паниккар и Роуэн Уильямс, оказывается наиболее подходящей концепцией для тринитарного подхода к межрелигиозному диалогу. Критерий, предложенный ранее Джоном Хиком³⁵, когда общая основа различных традиций полагается в единстве некой Высшей Реальности, заслуживает определенной критики. Такая основа остается замкнутой в себе и подобный критерий не приносит ответа на многие возникающие практические вопросы. В то же время поиск *подтвержденного* диалога «по образу и подобию» троичных отношений и критерий взаимной любви дают более глубокую основу для взаимопонимания представителей разных религиозных традиций.

Примечания

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 40.

² Цит. по там же. С. 45.

³ Congar, Yves. I Believe in the Holy Spirit. New York, 2003. P. 87.

⁴ Maximus the Confessor, Scholia on the Divine Names, Patrologia Graeca 4, 221A.

⁵ Созерцая, например, рублевскую икону Троицы, мы видим общение трех ангелов, посланных к Аврааму. Это образ Божественного диалога Отца и Сына, который свидетельствует Святой Дух. Алтарь в центре и Евхаристическая чаша на нем указывают на изначальный предвечный Божественный замысел о сотворении и спасении мира. Этот замысел имеет диалогический контекст как

плод вечного троичного Диалога. См., например, *Sendler, Egon, S. J. The Icon. Image of the Invisible. Elements of Theology, Aesthetics and Technique.* Oakwood Publications, 1988. P. 74.

⁶ *Yannaras, Christos. The Freedom of Morality.* New York, 1996. P. 19.

⁷ Относительно взаимоотношений философии и богословия в ту эпоху см., например, *Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos. The Person in the Orthodox Tradition.* Levadia-Hellas, 1999. P. 41–59.

⁸ В древнегреческой комедии было три основных маски (*prosopa*): обманщик; тот, которого обманывают; и внимающий этому обману. Можно видеть некую законченность в составе этих масок.

⁹ *Zizioulas, John D. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church.* New York, 1997. P. 31–33.

¹⁰ *Stephanus H. Thesaurus Graecae Linguae VI, col. 2048.*

¹¹ *Chantraine, Pierre. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque (Histoire des mots), vol. III.* Paris, 1974. P. 942; *Frisk, Hjalmar Griechisches Etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg, 1960. P. 602; *Schwyzler, Eduard. Griechische Grammatik, vol. II.* Munich, 1950. P. 517.

¹² *Yannaras, Christos. The Freedom of Morality.* New York, 1996. P. 20–21.

¹³ *Zizioulas. Being as Communion.* P. 31–33.

¹⁴ См., например, *Mantzaridis, Georgios I. The Deification of Man.* New York, 1984. P. 33–39.

¹⁵ *Zizioulas. Being as Communion.* P. 87–88.

¹⁶ Там же.

¹⁷ По мнению Роуэна Уильямса, книга Паниккара «Троица и религиозный опыт человека» (*The Trinity and the Religious Experience of Man*) — это в прошлом веке один «из лучших и наименее изученных трудов, посвященных троичному богословию» — *Роуэн Уильямс. Троичное богословие и плюрализм.* Пер. с англ. свящ. Георгия Завершинского. Церковь и время, № 3 (24), 2003. С. 72.

¹⁸ *Panikkar, Raimundo. The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon—Person—Mystery.* New York — London, 1973. P. 44.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. P. 46.

²¹ Там же. P. 60.

²² Там же. P. 52.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ См., например, *Windisch, Hans*. The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel. Philadelphia, 1968. P. 24.

²⁷ *Panikkar*. The Trinity. P. 63.

²⁸ PG 60, 519. Cited in Clapsis, *Emmanuel*. Orthodoxy in Conversation. Geneva, 2000. P. 59.

²⁹ *Panikkar*. The Trinity. P. 55.

³⁰ Там же. P. 66.

³¹ Там же. P. 54.

³² Там же. P. 61.

³³ *Barnes, Michael*. Theology and the Dialogue of Religions. Cambridge, 2002. P. 224.

³⁴ О плюрализме см.: *Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: персональный подход. В: Церковь и время, 4 (25), 2003. С. 94.

³⁵ Там же. С. 95.

*Священник ВАДИМ ЛЕОНОВ**

ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ДОКЕТИЗМ**

В журнале «Церковь и время» (№ 4 (29), 2004) была опубликована статья А. Зайцева «Евхаристическое предложение». Признаюсь, что для меня она, может быть, и осталась бы незамеченной, поскольку не имею возможности регулярно отслеживать публикации в церковных изданиях. Но некоторые из моих знакомых попросили меня пояснить содержание этой статьи, вызвавшей смущение, недоумение и многие вопросы. Так как мне приходится преподавать догматическое богословие, я прекрасно осознаю, что любые повреждения православного вероучения о Евхаристии разрушительны для Церкви. Ибо Евхаристия — это духовное сердце православия, и покуда оно реально бьется, Церковь реально живет. Поэтому я взялся за чтение и свои впечатления и комментарии к указанной статье изложил в виде статьи-рецензии.

Первое авторское предложение в статье искренне радует: «Церковь всегда верила и исповедовала, что после литургического освящения хлеб и вино становятся истинным Телом и Кровью Христовыми», — вот оно образцовое православное исповедание Евхаристической Тайны, и почему это мои знакомые так переполошились?

* Автор — преподаватель ПСТГУ и Сретенской духовной семинарии, кандидат богословия.

** Рецензия на статью А. Зайцева «Евхаристическое предложение», см. журнал «Церковь и время» № 4 (29) за 2004 г.

Однако дальнейшее чтение статьи действительно вызвало смущение. Оказалось, что первая фраза автора на фоне его последующих рассуждений выглядит лишь как отвлекающий богословский маневр в сторону православия. Все дальнейшее содержание статьи не дает повода избавиться от протестантских ассоциаций. Автор всячески пытается показать, что в действительности в Евхаристии после освящения хлеб и вино остаются хлебом и вином. А Телом и Кровью Господа Иисуса Христа они именуются по причине «единосущия материального мира», т.е. в несобственном, переносном, нереальном смысле. «Тайна Евхаристии, — пишет А. Зайцев, — заключена именно в причастности земного хлеба Божеству, в их нераздельном единстве». То есть земной хлеб освятился. Но почему же Церковь называет Святые Дары Телом и Кровью Христовой? Ответ звучит все тот же — в силу «единосущия материального мира». Автор в своих рассуждениях и приводимых цитатах всячески пытается обойтись без слов «Тело и Кровь Иисуса Христа». Вот один из примеров, где в рассуждении о существе (!) таинства Евхаристии упоминание о Телес и Крови Христа обходится стороной: «Существо таинства святы Отцы видели прежде всего в соединении евхаристических хлеба и вина с Божеством по образу соединения двух природ — божественной и человеческой во Христе». То, что православные обычно называют Телом Христовым, по мнению автора, является освященным обычным хлебом: «евхаристическое Тело остается единосущным обычному хлебу». Неудивительно, что автор в конце статьи делает такой вывод: «Итак, евхаристическое учение, согласно которому в таинстве Причащения происходит изменение сущности хлеба в сущность Тела Христова, а сущность вина в сущность Его Крови при неизменности внешнего вида, не является учением Православной Церкви ни по своему происхождению, ни, главное, по своей богословской сути». На фоне рассуждений А. Зайцева некоторые консервативные протестантские конфессии (например, лю-

теране) выглядят куда как более консервативными и даже православными¹.

Прочитав статью А. Зайцева, православным верующим ничего не остается, как от истинного и реального восприятия этого таинства перейти к образно-символическому или, другими словами, к докетическому (от греч. *δοκέω* — «предполагать, казаться») восприятию Тела и Крови Христовых в Евхаристии. Во II веке Церковь столкнулась с докетической ересью, сторонники которой отвергали реальность Тела и Крови Христовой в Евхаристии. Святитель Игнатий Богоносец так писал о докетах: «Они удаляются от Евхаристии и молитвы, не исповедуя, что Евхаристия есть плоть нашего Спасителя Иисуса Христа, пострадавшая за грехи наши, которую Отец воскресил по благодати»². В XVI веке евхаристический докетизм возродили протестанты на Западе, а в наши дни апологеты этой ереси появились и в православной среде. Например, чуть более 10-ти лет назад в Москве была издана книга священника Александра Борисова «Побелевшие нивы», где подобные мысли воспроизводились³. Тогда эта книга вызвала бурю возмущения в православной среде⁴. Теперь же эти мысли (надеюсь, по какому-то странному недоразумению) высказаны в уважаемом православном журнале...

Вернемся к рассуждениям А. Зайцева, даже в качестве теологумена они неприемлемы, ибо по сути таким пониманием Евхаристии отвергается реальность нашего единения со Христом в полноте Его человеческой и Божественной природы, а значит и реальность нашего спасения.

Аргументация автора выстроена весьма своеобразно. Полностью проигнорировано евангельское учение о Евхаристии. Постоянные общие апелляции автора к святоотеческому учению или вообще не подтверждены конкретными цитатами, или они приводятся в чрезвычайно кратком виде. Для статьи на столь серьезную тему такая методология изложения,

мягко говоря, очень странна. Не смотря на это, мы постараемся, в меру наших сил и возможностей разобрать богословский арсенал А. Зайцева.

1. *Евхаристические термины.* Автор начинает с того, что перечисляет термины, которые употребляют святые Отцы для указания на евхаристическую Тайну. Сразу чувствуется «творческий» подход при работе с этим терминологическим рядом. Сюда не включены термины μεταστοιχείωσις — «превращение» (святитель Григорий Нисский)⁵; μεταρῥύθμισις — «преобразование» (святитель Иоанн Златоуст)⁶. Значение же распространенного термина «преложение» автор не раскрывает. Ну что же, мы сделаем это за него: «преложение» (греч. μεταβολή) означает «смена, изменение, замена, превращение». В переводе со славянского языка слово «преложение» значит то же самое — «перемена, изменение, превращение». То есть в самом слове «преложение» выражена мысль о реальной «смене, изменении, замене, превращении» того, к чему оно относится. Понятно, что такое значение слова в отношении Евхаристии не устраивает А. Зайцева, поэтому он обходит смысловое содержание термина «преложения» молчанием, чтобы не обнулились все дальнейшие богословские старания. Всю свою богословскую мощь он обрушивает на термин «пресуществление».

2. *Термин «пресуществление».* Первый вопрос к автору, в связи с термином «пресуществление» (греч. — μετασσίωσις, лат. — transsubstantiatio), почему он не включил этот термин в построенный им общий ряд *святоотеческой* терминологии? Неужели А. Зайцев не считает святыми святителя Геннадия Константинопольского, святителя Филарета Московского, святителя Игнатия (Брянчанинова), святителя Феофана Затворника, преподобных оптинских старцев, святого Иоанна Кронштадтского, святителя Николая (Велемировича), преподобного Иустина (Поповича) и многих других святых Православной Церкви, которые сознательно употребляли этот тер-

мин и не считали его духовно вредным или еретическим? Более того, едва ли кто заподозрит их в богословской необразованности и непонимании специфики католического богословия. Тогда чем руководствовался автор, проигнорировав их святоотеческую богословскую позицию? Универсальный богословский ярлык «католическое влияние» к вышеперечисленным авторам никак не подходит. (Святитель Игнатий (Брянчанинов), например, проявлял в вопросах католического заимствования предельную строгость, но употреблял термин «пресуществление» без каких-либо оговорок: «По призвании архиереем или священником Святого Духа и по освящении образов, эти образы Тела и Крови Христовых пресуществляются в Тело и Кровь Христовы»⁷.) Более того, их духовный опыт столь значим, в силу их исторической близости для нас, что едва ли они заслуживают молчаливого игнорирования. Уверен, что А. Зайцев не считает себя понимающим в тайне Евхаристии что-то больше и глубже, чем они, но почему он обошел их молчанием — это вопрос, на который хотелось бы получить ответ.

Автор делает экскурс в историю римо-католицизма и показывает, что этот термин впервые употреблен и часто использовался в тех или иных западных текстах. Это интересно, но для чего нам предоставляется эта информация? По всей видимости, А. Зайцев надеется, что этот обзор произведет впечатление на читателей и приведет к убеждению, что термин «пресуществление» несовместим с православным вероучением в силу его активного употребления на Западе. Если это предположение верно, то похоже, что автор относится к разряду наивных людей. Если бы такая аргументация была столь значимой, то можно было бы развернуть борьбу на фронте всей христианской терминологии, ибо римо-католики активно употребляют и такие слова как «Бог», «Троица», «Богородица», «Сын Божий», но никому еще не приходило в голову в связи с этим придумывать альтернативные сугубо православные термины.

При чтении статьи создается впечатление, что автор не понимает, что богословская проблема состоит не в самом по себе термине «пресуществление», не в «про-католических» латинских буквах *transsubstantiatio* и даже не в западном происхождении и употреблении, а в том значении, которое этому термину усваивается. И вот здесь действительно есть различие как между православием и римо-католицизмом, так между православием и протестантизмом.

Поясню это на таком историческом примере. В III веке еретик Павел Самосатский ввел в употребление термин «единосущный» для описания своей триадологии. Церковь отвергла его учение и этот термин на поместном Антиохийском соборе 268 года. Когда же в IV веке вновь возникла необходимость в словесном изъяснении православного учения о Пресвятой Троице, то этот термин был использован, но уже в другом значении, чем у Павла Самосатского. Более того, этот дискредитированный термин был включен в православный Символ веры. Пользуемся мы этим термином и сейчас, и не считаем себя последователями Павла Самосатского. Это отнюдь не единственный случай в истории Церкви. Многие триадологические и христологические термины позаимствованы из философии, т.е. вообще из нецерковной и даже языческой среды, но святые Отцы, употреблявшие их, не считали, что таким заимствованием они повреждают Божественное Откровение.

Неужели для автора эти факты из истории Церкви неизвестны? Уверен, что известны (для преподавателя Московской духовной академии это было бы стыдно не знать), но непонятно, почему он не учитывает их в своих рассуждениях и тратит столько сил и времени попусту. Или, может быть, в статье имеется расчет на богословски неподготовленного читателя? Надеюсь, что нет, это было бы уже непорочно... но, тем не менее, объяснения этому странному способу аргументации я не нахожу.

Возвращаемся к термину «пресуществление». Принципиально важно, что для православных и

римо-католиков он имеет разное значение. Для римо-католиков «пресуществление» — это описание внутреннего таинственного действия Евхаристии, выражается сам таинственный способ изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Господа. Для них этот термин является конкретно-содержательным, он раскрывает тайну Евхаристии в однозначном римо-католическом понимании, т.е. исповедуется, что происходит замещение сущностей. Природные элементы хлеба замещаются природными элементами Тела Христова, и так же природные элементы вина преобразуются в природные элементы Крови Христовой.

В православном богословии термину «пресуществление» придается иное значение. Он не описывает, не изъясняет, а лишь указывает на тайну Евхаристии. Указывает на исходное и конечное состояние святого Приношения, но евхаристическая Тайна этим термином не раскрывается. То есть, во время Евхаристии реальный хлеб, пресуществляясь неизъяснимым образом, становится по своей сущности истинным, реальным, действительным, всецелым, обоженным Телом Христовым; так же и вино, пресуществляясь, становится по сущности своей истинной, реальной, действительной Кровью Господа нашего Иисуса Христа.

Для пояснения приведем еще один богословский пример. Когда мы произносим фразу о Боге «Отец рождает Сына», то ее можно понимать и еретически, и по православному. Если слово «рождает» понимается как конкретный физиологический процесс, происходящий у людей, и он абстрактно переносится на Бога, то это ересь. Если же слово «рождает» понимать как указание на тайну бытия Лиц Пресвятой Троицы, то мы не погрешаем. Нечто подобное имеет место и в отношении термина «пресуществление».

Когда он стал использоваться в православном богословии, его значение было изменено. В качестве подтверждения этой мысли предлагаем желающим внимательно перечитать то произведение, которое А. Зайцев считает прокатолическим — «Послание Во-

сточных Патриархов о Православной вере». В нем очень тонко и четко различается православное и неправославное (как римо-католическое, так и протестантское) понимание этого термина: «словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в тело и кровь Господню: ибо сего нельзя постичь никому, кроме Самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия; но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, предлагаются в тело и кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой божественности Единородного (подобные идеи высказывает и отстаивает А. Зайцев. — В. Л.), и не случайная какая-либо принадлежность хлеба и вина предлагается в случайную принадлежность тела и крови Христовой, каким-либо изменением или смешением, но, как выше сказано, истинно, действительно и существенно, хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самую кровию Господнею»⁸. Указанному различению в понимании евхаристических терминов всегда следовала Православная Церковь. Поэтому такие великие угодники Божии и богословы, как святитель Филарет Московский, и все выше перечисленные, совершенно спокойно употребляли термины «преложение» и «пресуществление» как синонимы: «при сем самом действии хлеб и вино предлагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову»⁹.

3. Понимание Евхаристии А. Зайцевым. В начале мы уже цитировали некоторые ключевые, как нам это видится, несовместимые с православным вероучением высказывания автора. Здесь мы их отчасти прокомментируем.

Чтобы объяснить евангельские и святоотеческие наименования Святых Даров Телом и Кровью Иисуса Христа, автор использует несколько своеобразных идей.

Первая идея такова (назовем ее панматериалистической): утверждается универсальное единосущие

тварного мира в такой степени, что наименования растительного хлеба и человеческого тела могут взаимозаменяться (А. Зайцев пытается представить эту идею как святоотеческую: «Отсюда становится понятной полная взаимозаменяемость слов «хлеб» и «тело», столь характерная для святоотеческой евхаристологии»). Подобная логика присутствует в рассуждениях пантеистов: я есть бог и бог есть я. Но, если следовать рассуждениям А. Зайцева, можно сказать, что тело Христово есть хлеб и хлеб есть Тело Христово. Автор проигнорировал, что для святых Отцов весь тварный мир иерархичен в своем бытии и состояние каждого творения Божия уникально (вспомним хотя бы дни творения мира и способ возникновения тварных существ по Божественным повелениям). Общая характеристика всех тварных существ состоит лишь в том, что они тварны, в природном же отношении они образуют виды и роды творений, не имеющих полного единосутия между собой, так что утверждать их универсальное природное тождество в такой степени, что реальный растительный хлеб и реальное человеческое тело могут быть взаимозаменяемы, невозможно. Прекрасно на эту тему рассуждал святитель Афанасий Великий, заслугой которого как раз-то и является введения термина «единосущный»: «Кому подобны мы, с теми имеем тождество и бываем единосущны. Так мы люди, подобны будучи друг другу и имея друг с другом тождество, единосущны между собою»¹⁰. Мысль об универсальном единосущии тварного мира святитель Афанасий отвергал категорически: «безумен был бы тот, кто стал бы утверждать, что дом единосущен с плотником, и ладья единосущна с кораблестроителем»¹¹. Примеры ложного понимания единосутия удивительно близки с рассуждениями А. Зайцева о единосущии хлеба и человеческого тела, но дать им оценку более выразительную, чем это сделал святитель Афанасий, я не дерзаю...

Следующий довод против извращенного понимания единосутия мира состоит в том, что для святых

Отцов всегда было принципиально важно, что Сын Божий для спасения людей стал ни ангелом, ни каким-либо иным тварным существом, но именно истинным и совершенным человеком, единосущным нам. Только в этом случае наше спасение возможно. Всякие ереси, отвергавшие (докеты) или умалявшие (аполлинариане) единосущие Иисуса Христа с человеческим родом категорически отвергались, как повреждающие сердцевину евангельского благовестия о спасении: «Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума: то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасен; ибо не воспринятое не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасется»¹². Понятно, что если бы богословская позиция святителя Григория Богослова хоть как-то была созвучна с рассуждениями А. Зайцева о «единосущии всего материального мира», то полемика святых Отцов с Аполлинарием и докетами теряла бы всякий смысл. Ведь в этом случае получается, что раз весь мир единосущен, то можно воплощаться в кого угодно и во что угодно, и все равно весь мир был бы спасен по причине своего единосущия. Принцип единосущия, предложенный А. Зайцевым, принципиально несовместим с православным учением о спасении.

Кроме этого, при признании святыми Отцами панматериалистической идеи, никогда не было бы споров в Церкви о веществе Евхаристии. Эти споры были бы абсолютно бессмысленны и возможно было бы использовать для Евхаристии не только опресноки (чему автор уделил определенное внимание, но дал совершенно произвольную интерпретацию), но и любые продукты питания из ближайшего к храму магазина, ведь все продукты единосущны. Из всего вышесказанного, думаю, понятно, почему идея радикального тварного единосущия отсутствует в творениях святых Отцов, и автор не обосновал ее конкретными свидетельствами.

Вторая идея автора, для объяснения наименования хлеба и вина Телом и Кровью Христа, почерп-

нута из христологии и механически перенесена в учение о Евхаристии — это идея воипостазирования. «Точно так же, — пишет А. Зайцев, — воипостасными, то есть воспринимаемыми в ипостась Бога Слова, становятся и евхаристические хлеб и вино, обретая тем самым сверхприродное качество Тела и Крови Христовых». У меня нет версий как с православной точки зрения можно прокомментировать фразу: «сверхприродное качество Тела и Крови Христовых». Термин «сверхприродность» можно, в определенном контексте, употребить в отношении Божественной природы, но Тело и Кровь Христа — это же природа конкретная, человеческая, ее нельзя назвать сверхприродной или сверхприродностью. Далее, в этой фразе, обратите внимание, речь идет не о полноте Тела и Крови, но о каком-то их сверхприродном качестве, которое усваивается евхаристическим хлебом и вином. Автор эту фразу не раскрывает. Я могу сделать предположение, что всё это фразеологическое нагромождение автор создал, чтобы навести читателей на нереальное (сверхприродное) образно-символическое отношение к Телу и Крови Христовой в Евхаристии. Тогда все становится понятным, но только это понимание Евхаристии уже чисто протестантское.

Идея воипостазирования, в применении к Евхаристии, никогда не использовалась святыми Отцами. Для них воипостазирование человеческой природы Богом Словом всегда было чем-то уникальным и неповторимым в истории мира. В изложении А. Зайцева воипостазирование превращается в какую-то отлаженную технологию, реализуемую бесчисленное количество раз на каждой литургии. При таком извращенном понимании воипостазирования получается полный богословский абсурд: в лице Господа Иисуса Христа мы должны были бы исповедовать единение не двух (божественной и человеческой) природ, но трех (божественной, человеческой и растительной (хлеба и вина)) природ. Поэтому неудивительно, что автор не смог в подтверждение своей

идеи евхаристического воипостазирования привести святоотеческие свидетельства. Иногда святые Отцы сравнивали тайну Боговоплощения и тайну Евхаристии по степени непостижимости человеческим умом, но, именно в смысле непостижимости, само содержание этих тайн не сопоставлялось.

Кроме этого, автор не заметил, как эти две используемые им идеи противоречат друг другу. Ведь, если мир единосущен в смысле А. Зайцева, то воипостазировать хлеб и вино в ипостась Бога Слова нет необходимости, достаточно их просто освятить молитвой и считать это телом и кровью Христа. Если же хлеб и вино все же воипостазировываются, то значит единосущие мира в смысле А. Зайцева не существует, и хлеб с телом не взаимозаменяемы.

Автор пытается использовать халкидонский принцип для описания способа единения Божественной природы со Святыми Дарами, но и здесь допускает серьезную богословскую ошибку. Если бы невидимая сторона таинства действительно состояла только в освящении хлеба и вина без преложения их в истинное Тело и Кровь Христову, то ссылка на халкидонский орос была бы уместна. Ибо при всяком освящении чего бы то ни было (например, хлеб и вино на Литии) происходит соединение (без смешения или слияния) тварной и Божественной природы, но при этом, не образуется новая природа. Тварная и нетварная природа остаются по сущности своей неизменными, изменяется способ существования освященных тварных предметов. Поэтому не только к тайне Боговоплощения, но и ко всякому освятельному действию мы можем отнести халкидонский термин «непреложность» или «неизменность», и образ раскаленного меча здесь вполне уместен. Но в том-то и дело, что к тайне Евхаристии это объяснение неприменимо. Это хорошо видно на уровне терминологии, которой такое большое внимание уделил А. Зайцев, но похоже, что так с ней и не разобрался. О Боговоплощении нашего Господа на каждой Божественной Литургии мы поем: «... *непреложно* воче-

*ловечивыйся...», то есть не изменилась по своей сущности ни Божественная, ни человеческая природа в Лице Господа нашего Иисуса Христа. А о тайне Евхаристии Церковь учит, что хлеб и вино *предлагаются* в истинное Тело и Кровь Иисуса Христа, т.е. происходит изменение. «Непреложность» и «преложение» — это два диаметрально противоположных по своему значению богословских термина, и если первый, описывающий Боговоплощение, действительно халкидонский, то второй противоположный ему — евхаристический, с халкидонским оросом несовместим принципиально.*

4. Обоснование А. Зайцевым своего мнения.

Можно выразить большое сочувствие автору в связи с понесенными трудами при обосновании своего мнения. Действительно, трудно было выудить в огромном море святоотеческого Предания, не совместимого с позицией А. Зайцева, хоть несколько цитат в свою пользу. Евангелие и послания апостолов прямо говорят об истинном Телe и Крови Христовой в Евхаристии. Суждения святых Отцов в этом вопросе также удивительно цельны. Поразительно, как это можно с холодным сердцем и без упреков совести оставить все эти свидетельства без комментариев, проигнорировать как не существующее и идти к своей цели, но автору это удалось, и что же он нашел?

Первая цитата из святителя Ириния Лионского: «Хлеб от земли после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного». В цитате говорится о том, что хлеб после призывания над ним Бога становится Евхаристией, а Евхаристия состоит из земного и небесного. Все верно. Евхаристия состоит из земного — человеческой природы Господа (Его Тела и Крови), и небесного — Его Божественной природы. О сохранении сущности хлеба после освящения в этой цитате нет ни слова. В чем здесь автор видит свидетельство в свою пользу, непонятно. А если бы А. Зайцев потрудился и воспроизвел контекст этой цитаты, где отвергается ре-

альность Тела и Крови Христовой в евхаристии докетов¹³, то и вообще нужно было бы отказываться от своих ошибочных представлений.

Далее автор упоминает святителя Иоанна Златоуста как своего союзника и приводит известную цитату из «Письма к монаху Кесарию», которое в Патрологии Миня отнесено в раздел «*spuria*», т.е. незаконных, подложных текстов. В русском переводе этого сочинения переводчики также предупреждают читателей: «в полном своем виде настоящее письмо дошло до нашего времени лишь в средневековом латинском переводе и только некоторые места его, которые мы в своем переводе обозначили вносными знаками, сохранились на греческом языке в разных творениях древних греческих писателей». Ключевая, догматически сомнительная фраза, в рассматриваемой нами цитате: «естество хлеба в нем остается», не входит ни в один из фрагментов, имеющих древнегреческое подтверждение. В этом легко можно убедиться, если открыть Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста (т. 3, ч. 2, с. 815). Думаю, что даже без подробных патрологических исследований очевидной является подложность этой цитаты, ибо содержащаяся в нем мысль противоречит другим евхаристическим рассуждениям этого святителя. Например: «Сколь чище всех лучей солнечных должна быть рука, раздробляющая сию Плоть (Господню), уста, наполняемые духовным огнем, язык, обгаряемый страшною Кровию... Какой пастырь питает овец собственными членами?... Но Христос питает нас собственной Кровию, и через сие соединяет нас с Собою»¹⁴. Давайте еще вспомним его замечательную молитву перед Святым Причащением: «Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое, и сия есть самая честная Кровь Твоя». Трудно предположить, что святой Отец, произнесший эти замечательные слова, сомневается в реальности Тела и Крови Христовой в Евхаристии.

Самым убедительным своим союзником А. Зайцев считает святителя Григория Нисского. Автор

пытается показать, что для святителя Григория понятия «хлеб» и «тело» чуть ли не синонимы (для того, чтобы потом перенести это отождествление на Евхаристию) и приводит цитату: «кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело». Найдя эту цитату в сочинении святителя Григория, мы видим, что и здесь А. Зайцев не удержался, чтобы не отредактировать святителя в желаемом ему русле. Приведем эту фразу в пространном контексте: «Человеку по преимуществу пищей бывает хлеб, и для поддержания и сохранения влажности питьем — не одна только вода, но нередко подслащаемая вином в пособие той теплоте, которая в нас. Поэтому кто взирает на это (т.е. хлеб и вино), тот, по сути, смотрит на объем нашего тела (τόν ὄγκον τοῦ ἡμετέρου σώματος βλέπει). Ибо когда бывает это во мне, соответственно своим свойствам делается кровью и телом, по претворении пищи пременяющей силой в вид тела... как относительно к нам, о чем говорено уже неоднократно, кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело, потому что хлеб, будучи в теле, делается телом, так и там богоприемное Тело Принимавшего в пищу хлеб в некотором отношении было с Ним одно и то же по причине, как сказано, в естество тела предложенной пищи»¹⁵. Речь идет о физиологии человека — пища, преобразуясь в человеке после употребления, становятся телом и кровью. То же самое имело место и в человеческой природе Христа во время Его земной жизни. О буквальном отождествлении тела и хлеба, к чему клонил А. Зайцев, здесь речь не идет. Более того, святитель Григорий ясно говорит, что в таинстве Евхаристии происходит изменение хлеба и вина в Тело и Кровь нашего Спасителя не так, как пища в человеке становится его телом и кровью, но совершенно иным способом: «хлеб, по слову апостола, освящается словом Божиим и молитвою (1 Тим. 4:5), не через ядение входя и становясь Телом Слова, но прямо претворяясь в Тело посредством слова, как сказано Словом: Сие есть Тело Мое (Мф. 26:26)»¹⁶. Для святителя Григория именован

«хлеб» и «вино» уместно к Святому Приношению только до момента освящения, после же они являются истинными, реальными Телом и Кровью Господа Иисуса Христа: «силою благословения естество видимого (хлеба и вина) преобразив (μεταστοιχείωσας) в Тело и Кровь»¹⁷. Обратим внимание на слово «преобразив» — μεταστοιχείωσας. Буквально оно означает «менять элементарную основу», «изменять по существу», т.е. по смыслу оно совпадает со словом «пре-существляться». Не думаю, что после приведенных нами свидетельств могут остаться сомнения в богословских взглядах святителя Григория Нисского, но приведем еще одну цитату: «Хлеб, пока (не освящен) есть обыкновенный хлеб; когда же над ним будет священнодействовано таинство, он именуется и бывает Христовым Телом»¹⁸. Обратите внимание, говорится, что хлеб после священнодействия не только именуется (т.е. называется) Телом Христовым, но и «бывает», т.е. существует, Телом Христовым. Так что святитель Григорий явно не на стороне А. Зайцева.

Святые Отцы хлеб и вино после освящения именуют Телом и Кровью Господа Иисуса Христа. Чтобы понять это, достаточно внимательно прочитать канон и молитвы святых Отцов перед Святым Причащением. Тело и Кровь Христову в Евхаристии они воспринимают как истинную реальность и уже не говорят о реальном соприсутствии хлеба и вина в освященных Дарах. В творениях святых Отцов имеются единичные места, где они Святое Приношение и после освящения именуют хлебом. Но в таких случаях слово «хлеб» используется не в прямом смысле, а в переносном, как одно из образных наименований Господа Иисуса Христа, которое Он Сам использовал в отношении Себя: «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:35). В таких случаях святыми Отцами уже не употребляется слово «вино», что совершенно необъяснимо, если бы они понимали Евхаристию в смысле А. Зайцева.

Автор разбираемой нами статьи не учитывает эти обстоятельства и приводит одну такую цитату из

творений преподобного Иоанна Дамаскина, где Святы Дары именуются как «хлеб общения». Если бы из корпуса сочинений преподобного Иоанна Дамаскина сохранилась только эта фраза, то мы могли бы еще предположить, что богословские взгляды А. Зайцева и преподобного Иоанна Дамаскина созвучны, но, слава Богу, это не так. Более того, в самой цитате, приводимой автором, уже видно, что слово «хлеб» здесь употреблено в несобственном смысле, ибо тут же преподобный Иоанн, говоря о Святах Дарах, поясняет: «тело же, соединенное с Божеством, — не одно естество, но (два) — одно, конечно, принадлежит телу, другое же — соединенному с ним Божеству». Здесь уже о хлебе вообще нет речи. Неужели для преподобного Иоанна эти слова взаимозаменяемы? Чтобы рассеять сомнения, давайте непосредственно обратимся к его трудам и увидим, как он соотносит слова «хлеб» и «тело» в отношении Святых Даров: «самый хлеб и вино изменяются в Тело и Кровь Бога», «хлеб предложения и вино, и вода, чрез призывание и пришествие Святаго Духа, преестественно изменяются в тело Христово и кровь, и не суть два (т.е. тело Христово с хлебом или кровь Христова с вином. — В. Л.), но единое, и то же самое»¹⁹. Преподобный Иоанн Дамаскин категорически отвергал понимание Тела и Крови Христовой в Евхаристии в несобственном смысле (к чему так тяготеет А. Зайцев): «Хлеб и вино суть не образ тела и крови Христовой (да не будет!), но само обожествленное тело Господа, так как Сам Господь сказал: сие есть не образ тела, но тело мое, и не образ крови, но кровь моя»²⁰. Далее преподобный Иоанн Дамаскин возвращается к этой мысли и обобщает ее в отношении всего святоотеческого Предания: «Если же некоторые и называли хлеб и вино образами тела и крови Господней, как говорил (напр.) богоносный Василий, то разумели здесь их (т.е. хлеб и вино) не после освящения, но до освящения, назвав так самое приношение»²¹. То есть, слова «хлеб» и «вино» в прямом значении можно употреблять в отношении

Святого Приношения только до освящения, после же призывания Святого Духа они становятся истинными, реальными Телом и Кровью Господа Иисуса Христа. О какой-либо взаимозаменяемости этих слов не может быть и речи. Думаю, что если бы состоялся диалог между А. Зайцевым и преподобным Иоанном Дамаскиным по поводу Евхаристии, то едва ли бы они поняли друг друга.

Далее автор цитирует преподобного Симеона Нового Богослова и не замечет, что приведенная им цитата только подтверждает критикуемое им православное учение о Евхаристии. Выражение «Христос... будучи видимым по плоти, то есть хлебом для чувственных глаз, невидимым же по Божеству для чувственных, Он созерцается душевными очами» говорит о том, что в Евхаристии чувственными очам мы видим хлеб. Это чувственное видение, осязание, обоняние хлеба и вина никто никогда не оспаривал. Традиционно святые Отцы объясняют это чувственное видение хлеба и вина как Божественное снисхождение к нашей немощи, не способной к созерцанию тайны Евхаристии в полноте. Например, святитель Кирилл Иерусалимский говорил о сохранении чувственного образа хлеба и вина после преложения, но по сущности это уже не хлеб и вино, но Тело и Кровь Господа. Видимо, и во времена святителя Кирилла были сомневающиеся и не верующие в реальность претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Господню, поэтому он писал: «Почему со всякою уверенностью приимем сие, как Тело и Кровь Христову. Ибо во образе хлеба дается тебе Тело, а во образе вина дается тебе Кровь, дабы приобщившись Тела и Крови Христа, соделался ты Ему сотелесным и сокровным»²². Святой Отец предостерегает новокрещеных от чувственного восприятия таинства: «хотя чувство тебе и представляет сие (хлеб и вино. — В. Л.), но вера да утверждает тебя. Не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры будь известен без сомнения, что ты сподобился тела и крови Христовы»²³. Чувственные образы хлеба и вина сохранены Господом из

снисхождения к человеческой немощи, однако за этими образами после совершения таинства Евхаристии возникает новая реальность, это уже не хлеб и вино, но Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа: «(после претворения. — В. Л.) *видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но кровь Христова*»²⁴. Подобные рассуждения характерны и для других святых Отцов и так всегда веровала Православная Церковь.

Краткое изложение и обоснование православного учения о Евхаристии

Во время совершения таинства Евхаристии к моменту завершения священнической молитвы «сотвори убо хлеб сей честное тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым. Аминь. Аминь. Аминь» по действию Святого Духа хлеб и вино уже являются истинными и реальными Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа. При этом чувственный образ хлеба и вина сохраняется, но по существу это уже Тело и Кровь нашего Спасителя. Это рационально необъяснимое действие Божие в таинстве Евхаристии именуется преложением Святых Даров.

О том, что в таинстве Евхаристии Господь Иисус Христос действительно преподает верующим Свое истинное Тело и истинную Кровь, имеется большое количество свидетельств как в Священном Писании, так и в Священном Предании Православной Церкви. Рассмотрим их лишь в малой части:

1. *Речь Спасителя о установлении этого великого Таинства* (Ин. 6:48–69), в частности слова: «истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и

пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (53–56), однозначно говорят в пользу буквального их понимания.

1) Они предваряются утверждением «*истинно, истинно*», то есть Господь возвещает нечто чрезвычайно важное, о чем Он говорит не прикровенно, но по сути в предельно доступных человеческих словах.

2) Эти слова Господа Иисуса Христа буквально поняли иудеи и начали недоумевать «как Он может дать нам есть плоть Свою?» (52), но Спаситель не стал их разубеждать, но наоборот, усилил речь Свою еще более конкретными выражениями, которые мы только что процитировали. Тем самым Он подтвердил, что они Его поняли правильно.

3) От слов Спасителя пришли в недоумение и многие Его ученики и стали роптать: «какие странные слова! кто может это слушать?» (60). Однако и для них Господь не сделал никакого снисхождения, не стал объяснять, что слова «плоть и кровь» надо понимать в переносном значении. Наоборот, обращаясь к ним, Он обличил их в неверии и тем самым еще раз засвидетельствовал, что Его слова надо понимать буквально, и они Его правильно поняли, но не имеют веры, чтобы воспринять эти слова.

4) Все святые Отцы и церковные писатели, которые толковали это место из Евангелия, всегда учили о необходимости буквально понимать эти слова Господа (Климент Александрийский, Тертуллиан, святитель Киприан Карфагенский, Евсевий Кесарийский, святители Григорий Нисский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Епифаний Кипрский, Амвросий Медиоланский, Кирилл Александрийский, блаженные Августин и Феодорит, Леонтий Иерусалимский, преподобный Иоанн Дамаскин и др.)²⁵. Кроме этого, на двух вселенских соборах (II и V) приводится эта цитата и понимается Отцами соборов в буквальном смысле²⁶.

2. В описании Тайной вечери мы имеем ясные свидетельства в пользу того, что хлеб и вино предлагаются в истинное Тело и Кровь Спасителя.

1) Как в Ин. 6, так и здесь нет никаких указаний или оговорок Спасителя, что Его слова о вкушении Его Плоти и Крови надо понимать в переносном, несобственном значении.

2) слова Спасителя: «...сие есть тело Мое... сие есть кровь Моя...» согласуются со словами из 6-й главы Евангелия от Иоанна лишь при буквальном их понимании в обоих случаях.

3) при их небуквальном понимании ученики Господни в первом или втором случае оказываются обманутыми своим Учителем или целенаправленно введенными в заблуждение, а через них и вся Церковь Христова, что кощунственно даже в качестве предположения. Ниже будет еще показано, что с древнейших времен Отцы Церкви понимали эти слова именно буквально.

4) в Евангелии ясно свидетельствуется, что на Тайной вечери Господь говорил с избранными учениками без аллегорий и притч, поэтому «ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой» (Ин. 16:29). Поэтому и установительные слова Спасителя о вкушении Его Тела и Крови не являются каким-то иносказанием.

5) установление завета человека с Богом как в древности (с Ноем, Авраамом, Моисеем) было основано на пролитии реальной жертвенной крови так и ныне, при установлении Нового Завета должно было совершиться и совершилось на реальной Крови. Только в случае ее реальности и сам завет имеет действительную силу. На то, что Кровь Христова есть Кровь, пролитая для установления Нового Завета, прямо указывают Его слова: «*сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов*» (Мф. 26:28).

3. В словах апостола Павла мы опять видим прямое буквальное понимание слов Спасителя о

претворении хлеба и вина в Его истинную Плоть и Кровь: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10:16). И в другом месте: «кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11:27, 29). Апостол Павел не дает никаких оснований понимать слова о Телe и Крови Спасителя в несобственном значении.

4. *Святые Отцы Церкви и древние церковные писатели* очень часто рассуждали об этом таинстве и всегда понимали, что в нем слова о Телe и Крови Христа надо понимать буквально, а не образно. Поскольку таких свидетельств очень много, то мы приведем лишь некоторые из них.

Святой Игнатий Богоносец: «Евхаристия есть плоть нашего Спасителя Иисуса Христа, пострадавшая за грехи наши, которую Отец воскресил по благодати»²⁷.

Святой Иустин Философ: «...пища сия (Евхаристия. — *В. Л.*), над которой произнесено благодарение молитвою Слова Его, по предложении питающая нашу кровь и плоть, есть плоть и кровь Того же воплотившегося Иисуса Христа»²⁸.

Макарий Магнис, иерусалимский пресвитер (†266): «(В Евхаристии. — *В. Л.*) не образ тела и не образ крови, как некоторые ослепленные возглашали, но воистину тело и кровь Христова»²⁹. Здесь мы имеем древнее указание на людей, которые отрицали реальность пребывания тела и крови Господа в Евхаристии и сколь категорично отвергалось это заблуждение.

Святой Кирилл Иерусалимский: «Когда Сам (Христос) объявил и сказал о хлебе: «сие есть Тело Мое»; после сего кто уже осмелится не верить? И когда Сам уверил и сказал о чаше: «сия есть Кровь

Моя», кто когда усомнится и скажет, что сие не Кровь Его? Он в Канне Галилейской некогда воду претворил в вино, сходное с кровию: и не достоин ли веры, когда вино в Кровь претворяет?»³⁰.

Святой Амвросий Медиоланский (из молитвы перед служением литургии): «тело Твое существенно яется и кровь Твоя существенно пиется».

Святой Софроний Иерусалимский: «Итак, пусть никто не думает, будто святая сия суть образы (ἀντίτυπα) тела и крови Христовой, но да верует, что предлагаемый хлеб и вино предлагаются в тело и кровь Христа»³¹.

Преподобному Иоанну Дамаскину кажется странным маловерие некоторых людей и неспособность допустить, что Бог может претворить хлеб и вино в Тело и Кровь Господа: «если Сам Бог Слово, восхотев, сделался человеком и из чистых и непорочных кровей святой Приснодевы безсеменно составил Себе плоть, то ужели Он не может сделать хлеб Своим телом, а вино и воду — Своею кровью? Он сказал в начале: да произведет земля былье травное (Быт. 1:11), и даже донныне она, по орошении дождем, производит свои прозябения, возбуждаемая и укрепляемая божественным поведением. (Так и здесь) Бог сказал: сие есть Тело Мое; и сия есть Кровь Моя; и сие творите в Мое воспоминание; и по Его всесильному повелению бывает так (и будет), пока Он придет». Для неспособных поверить, что под видом хлеба и вина пребывает истинное тело и кровь Иисуса Христа святой Иоанн Дамаскин дает такое пояснение: «ты теперь спрашиваешь, каким образом хлеб делается телом Христовым, а вино и вода — кровью Христовою? Говорю тебе и я: Дух Святый нисходит и совершает это, что превыше разума и мысли». То есть предложение Даров совершенно реально, но его образ или способ непостижим»³².

Другие Отцы Церкви учили подобным образом (святой Ипполит Римский, Климент Александрийский, Тертуллиан, святые Киприан Карфагенский, Дионисий Александрийский, Иларий Пиктавийский,

Григорий Нисский, Василий Великий, Епифаний Кипрский, Исидор Пелусиот, блаженные Иероним Стридонский, Августин, Феодорит Кирский, святые Кирилл Александрийский, Лев Великий, блаженный Феофилакт Болгарский и др.)³³. Ограниченные рамки статьи не позволяют привести их свидетельства в полном объеме.

5. *На Вселенских соборах* затрагивался вопрос о Евхаристии и в актах I и III Вселенских соборов мы имеем свидетельства о признании реальности Тела Плоти Спасителя под видом хлеба и вина в Евхаристии.

В итоговых документах VII Вселенского собора выражено и утверждено православное учение о Евхаристических Дарах. В частности там сказано: «Никто из труб Духа, т.е. св. Апостолов и достославных Отцев наших, безкровную жертву нашу... *не называл образом тела Его*. Ибо они не принимали от Господа так говорить и возвещать, а слышали Его благовествующего: “если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни”; также: “Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем”; и еще: “приимите, ядите: сие есть Тело Мое...”, а не сказал: приимите, ядите образ тела Моего... *Итак ясно, что ни Господь, ни Апостолы, ни Отцы безкровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли образом, но самим телом и кровию*. И хотя прежде, нежели совершиться освящение, некоторым из св. Отцев казалось благочестивым называть сии местообразными (ἀντίτυπα); по освящении они суть тело и кровь Христовы, и так веруются». То есть образное, аллегорическое или еще какое-либо несобственное понимание Тела и Крови Христовых в таинстве Евхаристии всегда категорически отвергалось Церковью. После освящения хлеба и вина они предлагаются в истинные Тело и Кровь Спасителя. Как это происходит — для людей это непостижимо.

После того как учение о реальности Тела и Крови Христовой в Евхаристии утвердил Вселенский Собор, для любого православного человека, верующего «во едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» это решение становится догматом веры и не может быть предметом дискуссии.

В истории Церкви есть много примеров, когда за сомнение и маловерие священнослужителям или мирянам попускалось Богом видеть и ощущать Дары в виде реальной человеческой плоти и крови, что приводило людей в состояние шока. Приведем лишь один из подобных примеров, который поведал нам в назидание святитель Игнатий (Брянчанинов): «Дмитрий Александрович Шепелев передавал о себе: я воспитывался в Пажеском корпусе. Однажды в Великий пост, когда пажи говели и приступали к Святым Тайнам, я выразил своему товарищу решительное неверие, что в чаше Тело и Кровь Христовы. Когда же принял Святые Тайны, то ощутил, что во рту у меня кровавое мясо. Ужас объял меня, я стоял и не мог проглотить частицу. Священник, заметив это, ввел меня в алтарь, там, держа во рту частицу, я исповедал свое неверие и, придя в себя, употребил преподанные Святые Дары»³⁴. Надеюсь и искренне желаю, чтобы это страшное искушение миновало всех нас.

Напоследок, в отношении содержания статьи «Евхаристическое предложение» скажем в целом: маловерие — вот камень преткновения и причина подобных недоумений, а чрезмерное доверие чувственному опыту и рационализм — корень, из которого произрастает такое евхаристическое богословие.

Примечания

¹ Протестанты, когда отвергают реальность Тела и Крови Христа в своей евхаристии, по-своему правы, ибо на их евхаристических собраниях тайна предложения Святых Даров не совершается, они это осознают и открыто об этом свидетельствуют. Реальные хлеб и вино для них так и остаются хлебом и вином, которые как-то соединяются со Христом (в этом аспекте учения у каждой протестан-

тской конфессии свои различия). Это и не удивительно, ведь они не имеют духовного единства с Церковью Христовой, поэтому и таинство Евхаристии по сути у них осуществиться не может. Различия между протестантскими учениями касаются других вопросов: как Христос соединяется с хлебом и вином, каким способом происходит единение верующих со Христом в евхаристии и др. **Лютеране** не признают реального преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя, но допускают лишь сопричастие действительных Тела и Крови Христовых в хлебе и вине Евхаристии («с ними, в них, под ними...»). **Цвингли** учил о таинственном, духовном, символическом сопричастии с хлебом и вином Тела и Крови Христа, что доступно для созерцания только мысленно. То есть реально преложение не происходит, но бывает какое-то духовное соединение хлеба с Плотью и вина с Кровью Христа. Поэтому и вкушаются эти дары только духовно и мысленно, а реально лишь хлеб и вино, которые являются освященными символами Тела и Крови Спасителя. **Кальвин** (реформаты) учил о реальном причащении Тела и Крови Христа, но они пребывают в хлебе и вине не вещественно, а духовно. Реально же хлеб так и остается хлебом, а вино вином. **Англикане** согласны в учении о Евхаристии с реформатами.

² Послание св. Игнатия Богоносца к смирнякам. Писание мужей апостольских. Рига, 1994. . Гл. 7. С. 342.

³ Стр. 118 и далее.

⁴ См., напр.: Единство Церкви: Богословская конференция 15–16 ноября 1994 г. М., 1996.

⁵ *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003. Гл. 37. С. 285.

⁶ Желаящие подробнее ознакомиться с этим вопросом могут обратиться к рассуждениям А. Бронзова (Примечание к четвертой книге прп. Иоанна Дамаскина. «Точное изложение Православной веры». СПб, 1894. С. 440) или к Догматическому богословию митр. Макария (Т. 2. С. 397 и далее).

⁷ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово в Великий Четверток о Святых Христовых Тайнах. Полное собрание творений. М., 2002. Т. IV. С. 127.

⁸ Чл. 17.

⁹ Христианский катихизис. О девятом члене. О Причащении.

¹⁰ *Афанасий Великий, свят.* Творения. М., 1994. Т. 3. С. 51.

¹¹ Там же. С. 55.

¹² *Григорий Богослов, свят.* Послание к пресвитеру Кледонию, первое. Творения. Т.2. С.10-11.

¹³ *Иринеи Лионский, свят.* Против ересей. Кн. 4. Гл. 18. П. 4,5.

¹⁴ *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа 82. Творения. Т.3. С. 421.

¹⁵ *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово. Киев. Гл. 37. С. 279-282.

¹⁶ Там же. С. 282.

¹⁷ Там же. С. 284-285.

¹⁸ *Григорий Нисский, свят.* Слово на Крещение Господне. Цит. по: *Несмелов.* Догматическая система свт. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 563.

¹⁹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн.4. Гл.13.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 330.

²³ Там же. С. 330.

²⁴ Там же. С. 332.

²⁵ С этими свидетельствами можно познакомиться в Догматическом богословии митр. Макария (Булгакова) (Т. 2. С. 387).

²⁶ Там же. С. 387.

²⁷ Писание мужей апостольских. Послание св. Игнатия Богоносца к смирнянам. Рига, 1994. Гл. 7. С. 342.

²⁸ *Иустин Философ, св.* Апология 1. П. 61.

²⁹ Цит. по: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 391.

³⁰ *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 329.

³¹ Цит. по: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 393.

³² *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл.13.

³³ Частично с этими свидетельствами можно познакомиться в Догматическом богословии митр. Макария (Булгакова) (Т. 2. С. 382-403).

³⁴ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Отчник. Спб, 1903. С. 53.

А. А. Зайцев

**КОММЕНТАРИЙ К СТАТЬЕ
СВЯЩЕННИКА ВАДИМА ЛЕОНОВА
«ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ДОКЕТИЗМ»**

В статье «Евхаристическое преложение» была предпринята попытка показать, что вопреки все еще бытующему мнению православное учение об освящении Святых Даров в Евхаристии принципиально, а не в деталях только, отличается от римско-католической концепции пресуществления, при этом не имея ничего общего и с протестантскими воззрениями. Но главная мысль статьи — связь православной евхаристологии с учением об обожении человека и всего творения в Господе Иисусе Христе, с учением, которое не разделяется ни в католичестве, ни тем более в протестантизме.

К сожалению, священник Вадим Леонов, выступивший с критикой выраженных в статье взглядов, указанных отличий не учитывает. Сделав оговорку, что разница в истолковании термина «пресуществление» в католицизме и в православии все же существует, в чем именно она заключается он так и не показал. «Для них (католиков. — А. З.), — пишет он, — этот термин является конкретно-содержательным, он раскрывает тайну Евхаристии в однозначном римо-католическом понимании, т. е. исповедует, что происходит замещение сущностей». Православное понимание отец Вадим выражает так: «...во время Евхаристии реальный хлеб, пресуществляясь неизъяснимым образом, становится по своей сущно-

сти... Телом Христовым; так же и вино, пресуществляясь, становится по сущности своей... Кровью Господа...» То есть получается, что в обоих случаях тайна Евхаристии сводится к замене сущностей при сохранении вида. В чем же все-таки разница между православным и католическим истолкованием? Неужели только в том, что с православной точки зрения эта «замена» происходит *неизъяснимым образом* (будто католическая доктрина детально объясняет как именно она происходит)?

Отец Вадим настаивает, что сам термин «пресуществление» необходимо поставить в ряду святоотеческих евхаристических терминов, ссылаясь на то, что он использовался отдельными святыми отцами Нового времени. Однако чтобы назвать то или иное положение святоотеческим недостаточно нескольких высказываний отдельных Отцов, требуется консенсус. Но первым, кто употребил термин «пресуществление» из святых отцов, был святой Геннадий Схоларий во второй половине XV века! (Прежде же в течение целых пятнадцати столетий этот термин в рамках учения о Евхаристии никто в Православной Церкви не употреблял!) Более того, в данном случае имела место непосредственная зависимость от Фомы Аквинского. Хотя за общей терминологией скрывалось и разительное отличие: по мнению святого Геннадия о «пресуществлении в сущность Тела Христова» речи быть не может, поскольку сама такая «сущность» просто невозможна — в Теле Христовом две сущности (божественная и человеческая), а не одна¹.

Распространение термина «пресуществление» в Восточной Церкви началось только в XVII веке, когда в борьбе с криптокальвинизмом патриарха Кирилла Лукариса, фактически отрицавшего реальность присутствия Христа в Евхаристии, православные полемисты использовали римско-католические аргументы². Этот термин был включен в Исповедание, авторство которого не совсем точно приписывается митрополиту Петру Могиле, и в Исповедание патриарха

Иерусалимского Досифея, известного как «Послание восточных патриархов».

В отечественном богословии термин «пресуществление» стал широко известен только к середине XIX века, после того как оба вышеуказанных текста были переведены на русский язык. Кстати, ссылаясь на Послание восточных патриархов как на пример православного истолкования этого термина, отец Вадим не учитывает, что русский перевод Послания был серьезно исправлен святителем Филаретом Московским. В оригинальном же тексте присутствует не только слово «пресуществление», но и непосредственно связанные с ним технические термины католического богословия «субстанция» и «акциденции»³.

Отец Вадим утверждает, что святитель Филарет Московский *совершенно спокойно* употреблял термины «*преложение*» и «*пресуществление*» как синонимы. Это не совсем верно. В своем Катехизисе термин «пресуществление» святитель Филарет не использует. Это слово (в глагольной форме) появилось только в 3-м издании Катехизиса (1839), когда по настоянию обер-прокурора Протасова в первоначальном тексте был произведен целый ряд принципиальных изменений, которыми сам святитель Филарет остался недоволен. «Нужно сказать, — пишет архиепископ Василий (Кривошеин), — что “исправление” Катехизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом издании к слову “прелагаются” (о Св. Дарах) было добавлено “или пресуществляются”... можно только жалеть о внесении в Катехизис этого чуждого православному преданию схоластического термина»⁴.

В отношении же святителя Игнатия, святого Иоанна Кронштадского и некоторых других святых и подвижников Нового времени, в творениях которых слово «пресуществление» встречается, можно, наверное, сослаться на слова преподобного Варсонофия Великого, который различает в святоотеческом наследии, с одной стороны, то, что Отцы могли по

ошибке заимствовать у других, не исследовав их слов и не спросив Бога о том, «Духом ли Святым внушено было то», и, с другой стороны, собственно боговдохновенное учение, о котором сами они засвидетельствовали как о божественном внушении⁵. Очевидно, что в данном случае говорить о боговдохновенности термина «пресуществление» не приходится, это лишь дань «школьному» богословию своего времени. К тому же, евхаристические размышления святого Иоанна Кронштадтского достаточно принципиально отличаются от связанного с термином «пресуществление» представления о превращении сущностей⁶.

В XX веке термин «пресуществление» вместе со связанными с ним схоластическими ассоциациями отвергался целым рядом православных богословов, таких как архиепископ Феофан (Быстров), Михаил Новоселов, протоиерей Сергей Булгаков, протоиерей Василий Зеньковский, протоиерей Георгий Флоровский, архимандрит Киприан Керн, архиепископ Василий (Кривошеин), архиепископ Алексей (Ван дер Менсбрюгге), протоиерей Иоанн Мейендорф, протоиерей Ливерий Воронов, протоиерей Николай Афанасьев, протоиерей Александр Шмеман, Павел Евдокимов, Николай Успенский, митрополит Иоанн (Зизиулас), Христос Янарас, епископ Каллист (Уэр), Оливье Клеман и др.

Как видим, столь категорично, как это делает отец Вадим, говорить об однозначной рецепции термина «пресуществление» Православной Церковью не совсем корректно. Это еще более очевидно, если обратиться к литургическому Преданию, в котором используются действительно традиционные термины «претворение» и «преложение», но не встречается «пресуществление». А ведь литургическое Предание должно служить одним из важнейших критериев подлинной церковности того или иного термина или богословского понятия.

Но примечательно, что отец Вадим пытается убедить, что и эти термины, в частности термин

«преложение», имеют тот же смысл, что и «пресуществление». При этом делается ссылка на слово «непреложно», которым в христологии описывается факт неизменности человеческого естества в Воплощении. Поэтому, по логике отца Вадима, «преложение» должно с необходимостью означать изменение по сущности. Но в святоотеческом богословии термин «преложение» не связан столь узким *конкретно-содержательным* значением. Например, тот же святитель Григорий Нисский употребляет его, как и термин «претворение» (*metapsiiosis*), не только в евхаристическом контексте, но и по отношению к Крещению: «Ибо что спасительное возрождение приемлется для обновления и преложения (*metaboli*) естества нашего — это явно всякому...»⁷ Возможно ли в данном случае говорить о каком-то субстанциональном изменении человеческой природы? Наверное, не стоит представлять мышление святых отцов, как какую-то совокупность строго зафиксированных рассудочных категорий и, исходя из этого, заменять богословие филологией.

Отец Вадим оспаривает подлинность вошедшего в русское собрание творений святителя Иоанна Златоуста «Письма к монаху Кесарию», по крайней мере, того отрывка из него, в котором говорится, что после евхаристического освящения естество хлеба остается неизменным. При этом делается пояснение, что в Патрологии католического аббата Миня это Письмо отнесено в раздел «*spuria*» — т.е. незаконных, подложных текстов. Более того, отец Вадим добавляет, что и переводчики творений Златоуста на русский язык также предупреждают читателей о том, что отрывок этот под сомнением. «Ключевая, догматически сомнительная фраза, в рассматриваемой нами цитате: “естество хлеба в нем остается”, не входит ни в один из фрагментов, имеющих древнегреческое подтверждение», — заключает отец Вадим.

Но об этом ли переводчики предупреждают русского читателя? Совсем нет. Напротив, в специальном примечании, несколько строк из которого отец

Вадим цитирует, они прямо говорят, что отрицание католическими учеными подлинности «Письма к монаху Кесарию», «лишено достаточных оснований»⁸. Мы же добавим: из того факта, что слова «*естество хлеба остается*» никем из указанных отцов не цитировалось, совсем еще не следует, что они являются позднейшей вставкой — такие «нецитированные» отрывки составляют большую часть Письма.

Нет в данном примечании и намеков на то, что «Письмо к монаху Кесарию» содержит *догматически сомнительные формулировки*. Чтобы обосновать свои подозрения отцу Вадиму, наверное, следовало бы привести тексты святителя Иоанна Златоуста или, по крайней мере, других отцов, в которых говорилось бы о том, что после евхаристического освящения природа или сущность хлеба исчезает. Видеть же эту идею в тех цитатах, которые отец Вадим приводит, значит только выдавать желаемое за действительное. Из высказываний отцов, что хлеб и вино Евхаристии становятся подлинными Телом и Кровью Христовыми (эта истина вне сомнений!), еще не следует, что их (хлеба и вина) физическая природа упраздняется и вместо нее остается одна лишь докетическая видимость. Но отец Вадим настаивает именно на последнем. Например, слова святителя Кирилла Иерусалимского «Ибо во образе хлеба дается тебе Тело, а во образе вина дается тебе Кровь, дабы приобщившись Тела и Крови Христа, соделался ты Ему сотелесным и сокровным» он комментирует в том смысле, что святитель в данном случае «говорил о сохранении чувственного образа хлеба и вина после предложения, но по сущности это уже не хлеб и вино, но Тело и Кровь Господа». Но ведь у святого Кирилла, как и у других древних отцов, самих понятий «сущность хлеба» или тем более «сущность Тела Христова» нет.

Единственно, что, казалось бы, подтверждает точку зрения отца Вадима, это слова того же святителя: «видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя

по вкусу так представляется, но кровь Христова». Но имеется ли в данном случае в виду идея сущностного *уничтожения* хлеба и вина? Сопоставим это место с отрывком из главы о Миропомазании в тех же самых Тайноводственных поучениях: «Но смотри, не почитай онаго мира простым. Ибо как хлеб в Евхаристии, по призывании Святого Духа, не есть более простой хлеб, но Тело Христово, так и Святое сие миро не есть более простое, ниже, если бы кто сказал обыкновенное по призывании, но дар Христа и Духа Святого, присутствием Божества Его бывающий действительным»⁹. Такой контекст, на наш взгляд не позволяет утверждать, что святитель Кирилл исповедовал учение о превращении сущностей (иначе мы должны будем признать и «пресуществление сущности» мира, используемого в Миропомазании).

Напротив, в святоотеческом наследии можно найти немало примеров, говорящих о том, что и после евхаристического предложения хлеб как физическая реальность не упраздняется, несмотря на то, что становится истинным Телом Самого Христа. К этой мысли, говоря о недостойном причащении, постоянно возвращается преподобный Симеон Новый Богослов. «Если ядущие Его Плоть и пьющие Его Кровь имеют жизнь вечную... мы же, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем [при вкушении] чувственной пищи, и не принимаем в сознании иную жизнь, значит, мы приобщились *простого хлеба*, а не одновременно Бога»¹⁰. Очевидно, что, с точки зрения учения о пресуществлении, такой взгляд невозможен, ибо при замене сущностей даже недостойно причащающийся в любом случае причащается «сущности Тела Христова».

На фоне подобных высказываний слишком искусственным выглядит утверждение о. Вадима, что если в творениях отцов Святое Приношение и после освящения именуется хлебом, «*то в таких случаях слово “хлеб” используется не в прямом смысле, а в переносном, как одно из образных наименований Господа Иисуса Христа...*»

А. Фокин, посвятивший небольшое исследование евхаристическим воззрениям святого Иоанна Златоуста, делает следующие основные выводы. Святитель Иоанн «...в претворенных Святых Дарах видел две природы — Божественную природу Бога Слова и естественную природу хлеба и вина — по аналогии с двумя природами в Богочеловеке Христе»; «...хлеб и вино “принимаются в общение”, соединяются с Божеством, сохраняя свою φύσις или οὐσία»; «соединение природ мыслится в соответствии с православной христологией ипостасно. Единая плоть Бога Слова умножается, охватывая постепенно все тварное бытие. Но в то же самое время эта плоть тождественна и исторической плоти Христа — воскресшей и вознесшейся к Богу Отцу»¹¹.

В такой перспективе вопрос о принадлежности «Письма к монаху Кесарию» святителю Иоанну Златоусту представляется по большому счету второстепенным. В этом тексте нет ничего догматически сомнительного. И мысль о том, что и после освящения естество хлеба остается неизменным, взглядам святителя не противоречит. Просто не стоит интерпретировать учение отцов в несвойственных им категориях. Все утверждения о том, что древние святые отцы якобы учили об изменении сущности — явный анахронизм, попытка приписать им понимание, которое возникло намного позднее и, к тому же, за пределами Православной Церкви. А тот факт, что хлеб по своим природным свойствам остается *в нашем мире* хлебом и именно *как хлеб* становится прославленным Телом Христовым¹², создает трудности только для во всем ищущего непротиворечивости рассудка. Как замечал архимандрит Киприан Керн: «Тайны и антиномии являются величайшими врагами рационализирующего разума в богословии. Чтобы понять, как происходит освящение Даров, выдуманно неизвестное свв. отцам слово пресуществление и введено различие субстанции и акциденций в евхаристических элементах»¹³.

Критике отец Вадим подвергает и идею онтологического единства всего материального мира и, следовательно, определенного тождества земного хлеба и человеческого тела. Мысль об изначальном единосущии¹⁴ обычного хлеба Телу Христову оценивается им как совершенно несостоятельная. Но на наш взгляд, она самоочевидна и естественно вытекает из библейской и святоотеческой антропологии, космологии, сотериологии и экклезиологии.

Адам создан последним, как венец творения, со-вмещающий в себе всё — и видимое, и невидимое — тварное естество (и в Адаме вся тварь должна была приобщаться к естеству нетварному). Это динамическое единство было столь тесным, что, по выражению преподобного Иустина (Поповича), весь космос ощущался первозданным человеком как продолжение своего собственного тела. И только грехопадение внесло в мир разделенность всего и вся, так что каждая вещь стала представляться самодостаточной субстанцией, противопоставленной всем прочим. Взаимопроникновение вещей сменилось их атомизацией.

В качестве смутной интуиции идея онтологического единства тварного мира присутствует в древнегреческом представлении о человеке как микрокосме, и это представление развивалось в творениях многих Отцов Церкви, где человеческая природа рассматривается не как индивидуальная автономная сущность, а как сложное иерархическое соединение небесного и земного — души и тела. Тело — это также сложное соединение, оно представляет собой совмещение нескольких уровней — животного, растительного, неорганического. «Ведь человек, — пишет преподобный Анастасий Синаит, — отличается от бессловесных [тварей] своими мыслящим, разумным, желающим и волящим [началами], тогда как во всем прочем и, особенно по своим телесным [свойствам], он причастен, подобен и *единосущен* этим [тварям]. Ибо они суть из той же самой земли, из которой было создано и наше тело»¹⁵. Об этом же, ссылаясь на Наставления преподобного Антония

Великого (Добротолубие. Т. 1. Пункт 166), подробно рассуждает святитель Феофан Затворник¹⁶. «Творения Божии, — резюмирует он в другом месте, — так расположены, что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, — и кроме их имеет свои силы, его классу присвоенные и его характеризующие»¹⁷.

Идея сущностного единства тварного мира использовалась византийскими Отцами и в учении о Евхаристии (вопрос этот, к сожалению, практически не изучен). Протоиерей Иоанн Мейендорф делал на этот счет такой вывод: «Византийцы не считали, что в таинстве Евхаристии субстанция хлеба каким-то образом превращается в иную субстанцию — Тело Христово — но видели в этом хлебе *тип*, то есть *образец* или *отпечаток* человечности: нашей человечности, которая изменилась в преображенную человечность Христову»¹⁸.

Подробнее эта тема рассматривается американским православным богословом, учеником отца Иоанна Мейендорфа диаконом Джоном Эриксоном в его исследовании «Квасной хлеб или опресноки: к вопросу о богословском смысле раскола 1054 г.», посвященном евхаристической полемике между преподобным Никитой Стифатом и кардиналом Гумбертом. В частности, он пишет: «Для него (Гумберта. — А. З.) позиция Стифата — что евхаристическое Тело Христа остается единосущным с обычным хлебом — была равносильна признанию того, что в Евхаристии вовсе не происходит никаких онтологических изменений ее элементов. А стифатовское положение об одновременности единосущия и сверхсущия казалось ему полным абсурдом. Для Гумберта, как и для всех западных богословов, начиная, по крайней мере, с IX века, связь между хлебом и Телом Христовым являлась сложной проблемой богословия Евхаристии. Как может простой хлеб стать Телом Христа, нашего Спасителя? Для греков этот вопрос не составлял большой проблемы, потому что хлеб в их представлении, по крайней мере потенциально и

метафорически, являлся человеческой плотью. Как говорится в одном византийском лексиконе: “хлеб одновременно означает и тот хлеб, который мы едим, и тело”. Свой подход к Евхаристии византийцы начинают не с хлеба *qua* хлеба, а с хлеба *qua* человека. Поэтому основной тезис Гумберта — что субстанция “низменного” хлеба, образно говоря, стирается и замещается субстанцией Тела Христова — остается чуждым им»¹⁹.

Отец Вадим отрицает применение к тайне Евхаристии понятия «воипостазирование». По его мнению, в таком случае «воипостазирование превращается в какую-то отлаженную технологию, реализуемую бесчисленное количество раз на каждой литургии. При таком извращенном понимании воипостазирования получается полный богословский абсурд: в лице Господа Иисуса Христа мы должны были бы исповедовать единение не двух (божественной и человеческой) природ, но трех (божественной, человеческой и растительной (хлеба и вина)) природ».

Сразу заметим, что речь не идет о бесчисленном количестве воипостазирования, ибо Евхаристическое таинство не является, с православной точки зрения, бесчисленным повторением Воплощения, Смерти, Воскресения и Вознесения Христа, но только актуализацией всего Домостроительства Сына Божия в конкретных месте и времени (точнее сказать, конкретные евхаристические общины, будучи «здесь и сейчас», получают за литургией возможность реально приобщиться к Тайне Христовой Смерти и Воскресения). Поэтому, когда говорится о воипостазировании или о восприятии хлеба и вина в ипостась Бога Слова, речь не идет о каком-то новом или повторном Боговоплощении, но, соответственно, только о его актуализации.

Что же касается замечания о единении «*не двух природ, но трех*», то, как было показано выше, противопоставление хлеба телу (или, как выражается отец Вадим, человеческой природы природе растительной) — искусственная проблема, возникшая в

западных евхаристических спорах IX—XI веков, в результате которых латинские богословы стали рассматривать евхаристическое Тело как особую субстанцию. Такой взгляд — свидетельство о приверженности индивидуалистической концепции самодостаточности человека как по отношению к Богу, так и по отношению ко всему тварному миру. Сотворенный космос при таком понимании превращается в какое-то механическое сцепление никак не связанных между собой сущностей. (Отец Иоанн Мейендорф считал, что эта приверженность в не меньшей мере выразилась в западном антипаламизме.) Поэтому упрек о «трех природах» переадресуем сторонникам пресуществления. Ибо утверждение, что «сущность хлеба пресуществляется в сущность Тела Христова, а сущность вина в сущность Его Крови», неизбежно приводит к признанию даже не трех, а как минимум четырех природ в Евхаристии: божественная сущность, сущность души, сущность тела и сущность крови.

Наконец, отец Вадим ссылается на чудесные случаи, *«когда... попускалось Богом видеть и ощущать Дары в виде реальной человеческой плоти и крови»*. (Но были и случаи, например, с преподобным Сергием, когда в Евхаристической Чаше являлся огонь!) Надеюсь, что это замечание не предлагается в качестве догматического аргумента. (Иначе тогда какие догматические выводы мы должны бы сделать, например, на основании чудесного случая с Валаамовой ослицей, заговорившей однажды человеческим языком? Неужели осел — это разумное и имеющее дар речи существо?!) К тому же, даже со строго католической точки зрения, *реальная человеческая плоть и кровь* — это не то же самое, что и евхаристическое Тело.

В заключение подчеркнем, что отрицание концепции пресуществления совсем еще не свидетельствует о приверженности к протестантским воззрениям. На наш взгляд, между католическим и протестантским пониманием присутствия Христа в Евха-

ригии нет, по сути, никакой принципиальной разницы — это, как говорится, лишь две стороны одной и той же медали. В обоих случаях центральным является вопрос о соотношении двух различных субстанций — земного хлеба и небесного Тела, то есть вопрос о том, каким именно образом «евхаристические элементы» соотносятся с «индивидуальной субстанцией» Тела Христова — заменяются ею, как в учении католическом, или же сопребывают с ней, как в учении Лютера (в этот же контекст вписывается и учение реформатов, согласно которому субстанции хлеба и Тела связаны между собой только субъективной верой причащающихся; таким образом выстраивается вполне закономерная последовательность в развитии западной евхаристологии: 1) превращение субстанций, 2) их соприсутствие, 3) наконец, их окончательное разделение).

Православная евхаристология, повторим, зиждется на совершенно другом основании — на идее обожения человека и всего творения в Господе Иисусе Христе. Важнейший сотериологический принцип святых отцов «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились» по отношению к Евхаристии предполагает двойное единосущие (с одной стороны, Богу Отцу, с другой — нам) освященных евхаристических Даров, т.е. их двуприродность. В Евхаристии верные получают возможность приобщиться прославленной и вознесенной к Престолу Бога Отца Плоти Спасителя. Это приобщение возможно в силу Ее единосущия с евхаристическими хлебом и вином, которые после призывания Духа Святого входят в неслитное и нераздельное единение с воплотившимся Богом Словом, становясь Его истинным Телом. Таким образом совершенно исключается само понятие «сущность Тела Христова». В Евхаристии две сущности, а не одна. Сама по себе телесность Христова ничем не отличается от нашей телесности. И «сущность Тела Христова» (даже если предположить наличие такой сущности, хотя это предположение ни на чем, кроме гносеологии Аристотеля, не может быть основано) —

это сущность обычного человеческого тела. Различие между Ним и нами не на уровне природы, а по ипостаси. Так что Тело Христово — это не просто человеческое тело, но Тело воипостазированное в Сыне Божиим. Можно сказать, Тело Христово — это место ипостасного, а не энергийного только (как, например, в святой воде) пребывания Бога Слова. «Когда полагается хлеб и вливается вино в знаменование Плоти и Крови Твоей, Слове, тогда там бываешь Ты Сам... и они поистине делаются Телом Твоим и Кровью, наитием Духа...»²⁰.

С другой стороны, согласно ясной мысли целого ряда святых отцов, хлеб есть прежде всего пища, которая после вкушения становится нашим телом. Так что субстанциональное противопоставление «хлеб — тело», возникшее в западных евхаристических спорах, представляется ошибочным. Хлеб и тело изначально едины. Всякий хлеб, предназначенный для вкушения, есть потенциальное тело. Вместе с тем Тело Христово единосущно нашим телам и, по сути, также является хлебом, что делает его доступным для вкушения, через которое присущий этому Телу дар обожения сообщается и нам. Собственно, именно в достойном *вкушении* Тела Христова и состоит вся суть таинства. «И явившийся Бог, — пишет святитель Григорий Нисский, — для того соединился с бrenным естеством, чтобы общением с Божеством обожилось человечество, поэтому по домостроительству благодати *посредством плоти, которая состоит из вина и хлеба, сообщает Себя всем уверовавшим*, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления»²¹. И хлеб Евхаристии есть Тело Христово. И достойно вкушающие его становятся Телом Христовым. Телом Христовым призван стать весь тварный мир.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Лурье В. М.* Рецензия на книгу *Podskalsky G.* *Grechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453-1821). Die Ortodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* Munchen, 1988.

² *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. Б. м., 2003. С. 52.

³ См. *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М., 2001. С. 294.

⁴ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты... С. 69.

⁵ См.: Преподобных Отцев Варсонуфия и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. Пер. с греческого. Изд. 4-е. СПб., 1905 (репринт: М., 1993). С. 385–390. Вопросы 610 и 611.

⁶ *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. СПб., 1893 (репринт). С. 18.

⁷ *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. 40.

⁸ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. Кн. 2. Примечание 1. СПб., 1897 (репринт М., 1994). С. 813.

⁹ *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения тайноводственные 3, 3.

¹⁰ Слова богословские и нравственные 10 (Eth. 10, 760–764. Ed. SC 129. 1967). См. также Слово 14 (Eth. 14, 225–247).

¹¹ *Фокин А.* Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению святителя Иоанна Златоуста. В: Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 359.

¹² По замечанию прот. Василия Зеньковского, в Евхаристии «хлеб остается тем же, каким был (и эмпирически, и метафизически), но в нем после освящения мы имеем уже плоть Христову, а в вине — кровь Христову» (Основы христианской философии. М., 1992. С. 240).

¹³ *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 239.

¹⁴ Хотя в данном случае термин «единосущие», может быть, следует употреблять с определенными оговорками

¹⁵ Третье Слово, или Слово против монофелитов, 4. Цит. по: *Преп. Анастасий Синаит*. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Перевод А. И. Сидорова. Альфа и Омега, № 2 (20). М., 1999. С. 130.

¹⁶ Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Собрание писем. Выпуск I и II. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и издательства «Паломник», 1994. С. 98–99.

¹⁷ Там же. С. 162.

¹⁸ *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 289.

¹⁹ *Erickson J. H.* Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970). No. 3. P. 155–176.

²⁰ *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимны (Hymn 27, 55–59. Ed. SC 174. 1971).

²¹ *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. 37 (С. 284).

Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПЕРЕВОД СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК

В конце XIX века в городе Такасаки неподалеку от Токио возникла православная община. Один из прихожан — усердный христианин старик Иов Суто — в силу малограмотности, не зная многих иероглифов, не мог читать Священное Писание. Поэтому он взялся за труд переписать весь Новый Завет крупными иероглифами и подписать их чтение слоговой азбукой. За несколько лет он полностью закончил эту работу. Старик всегда держал это Евангелие при себе, не расставаясь со своими рукописями даже во время визитов и встреч¹.

Оригинал, с которого Иов сделал список, был создан в соответствии с требованиями классической грамматики старописьменного японского языка — языка дворянской элиты Японии — и содержал множество китайских иероглифов, в том числе редких и малоупотребимых. Его автор — русский священник, с Божией помощью повторивший подвиг святых Кирилла и Мефодия по переводу Священного Писания и дело первых учеников Христовых — благовестие спасения «всем языкам», святой равноапостольный Николай, архиепископ Японский, просветитель этой языческой страны.

Русская Духовная Миссия в Японии и перевод Священного Писания

Впервые благовестие Евангелия в Японии начал католический монах Франциск Ксавьер еще в 1549 году. В течение непродолжительного времени здесь возникло несколько десятков общин с большим числом верующих. Однако в Японии закончилась эпоха междоусобиц, оформился сегунат Токугава, и в начале периода Эдо (1603–1867) правительство стало ограничивать христианскую проповедь. Сначала был запрещен въезд иностранцев в страну и выезд японцев за границу, затем эдиктом 1637 года из Японии изгонялись все иностранные миссионеры. Христиане были вынуждены отречься от веры, попирая ногами иконы Спасителя и Богородицы. Тот, кто оставался верным истине, лишался жизни. Во время гонений XVII века многие христиане претерпели мученическую смерть на кресте. Отречения, попирающие икон и осквернение ликов Иисуса Христа и Богородицы необходимо было повторять и многим поколениям семей первых христиан. Поэтому в XIX веке немногочисленные тайные христианские общины остались в Японии лишь на южном острове Кюсю. Христианство в Японии было забыто.

В середине XIX века завершился более чем двухсотлетний период самоизоляции Японии и начались активные контакты с западными странами. В 1855 году был заключен русско-японский договор о дружбе, а в 1861 году на должность священника при русской консульской церкви на Хакодате (Хоккайдо) прибыл выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 24-летний иеромонах Николай (Касаткин).

«Видети люди японския Христу приведены, пламенно желал еси, равный апостолом Николае, сего ради лета многа пребыл еси тамо, научаяся мудрости страны тоя, и Божественныя глаголы преложил еси в разумение чадом твоим на язык их, ныне, предстоя

Престолу Владычню, о них молися», — говорится в тропаре 7-й песни канона святому равноапостольному Николаю Японскому.

Будущий святитель Николай — Иван Дмитриевич Касаткин — родился 1 августа 1836 года в селе Береза Бельского уезда Смоленской губернии². Его отец Дмитрий Иванович служил диаконом. В семье Касаткиных было четверо детей: первенец Гавриил, умерший во младенчестве, дочь Ольга и сыновья Иван и Василий³. Когда Ване было пять лет, семья потеряла мать, и все заботы о детях легли на плечи старшей сестры, муж которой был диаконом в сельской церкви.

Иван учился в Бельском духовном училище, затем в Смоленской духовной семинарии, а по ее окончании первым учеником в 1856 году поступил на казенный счет в Санкт-Петербургскую духовную академию. Весной 1860 года в Академии было объявлено, что посольской церкви в Хакодате требуется священник. «...Вижу — лежит какой-то лист. Читаю его, оказывается, это от министерства иностранных дел предложение: не желает ли кто из студентов академии ехать в Японию в Хакодате в русское консульство священником или монахом. А потом вижу имена уже трех записавшихся: Благоразумов Николай⁴ — белым священником (бывший ректор Московской Духовной семинарии, теперь московский протоиерей), и еще двое: один Горчаков (священником), а другой в каком угодно сане», — рассказывал впоследствии епископ Николай иеромонаху Андронику, прибывшему в Токийскую Миссию в 1898 году, чтобы в течение года проповедовать Слово Божие в Японии⁵.

Прочитав это объявление, юноша пошел на всеобщую, и здесь у него неожиданно появилось непреодолимое желание поехать в Японию. Много лет спустя святитель Николай рассказывал студентам Токийской семинарии: «Твердо признаю, при всем недостатке своем, что воля Божия послала меня в Японию: в семинарии рассказ Ивана Федоровича

Соловьева, профессора, о Китае и отправлении туда в Миссию его товарища по Академии отца Исаии Полкина возбудили у меня желание ехать в Китай на проповедь Евангелия; в Академии чтение путешествия Головина⁶ пробудило забытое желание — но уже в направлении к Японии; чтение критики из “Обломова” возбудило решение жизненного вопроса: служить Богу или миру?»⁷

Будущий православный миссионер подал прошение служить не священником, а монахом, причем не в России, а именно в Японской Миссии, и его кандидатура была утверждена. «Что означенные моменты были именно тайным указанием воли Божией, я заключаю из того, что ни разу в жизни не раскаялся, что пошел в монахи, и не пожалел, что приехал в Японию», — говорил Владыка токийским семинаристам.

21 июня 1860 года Иван Касаткин принял монашеский постриг с именем Николай, 29 июня был рукоположен в иеродиакона, а на следующий день в иеромонаха. Затем последовала долгая дорога в Японию. Зимой 1860/1861 года иеромонах Николай провел в городе Николаевске-на-Амуре, где епископ Камчатский Иннокентий (Вениаминов), будущий святитель Московский, наставлял молодого миссионера. Беседы с владыкой Иннокентием святитель Николай сохранил в памяти на всю жизнь. Когда спустя 40 лет после приезда в Японию епископ Николай строил собор в Киото, он вспомнил о Камчатском пастыре: «Самый же престол здесь (в Токио. — Г. Б.) 3 фута (японских) 3 дюйма квадратных; в Киото должен быть такой же. Извещено и о высоте престола: 3 фута 2 дюйма 5 линий; здесь, в соборе, все престолы такой высоты, да и везде в Православной Церкви высота престола принята такая. Это я знаю еще со слов Высокопреосвященного Иннокентия, когда он, в зиму 1860 года, в Николаевске, делал мне разные наставления по воскресным вечерам, которые я, по его любезному приглашению, проводил у него»⁸.

Наконец в июне 1861 года иеромонах Николай прибыл в порт Хакодате. Отец Николай лишь дваж-

ды ненадолго возвращался на родину: в 1869–1870 годах для ходатайства об учреждении Русской Духовной Миссии в Японии и в 1879–1880 годах в связи с рукоположением в епископы и сбором средств для нужд Миссии. Всякий раз скучною казалась ему эта вынужденная бездеятельная жизнь в России, и очень хотелось ему домой, в Японию.

Служение святителя Николая, апостола православия в языческой Японии, потребовало от него невероятных сил, напряжения, самодисциплины и бесконечного упования на помощь Божию. «Япония — золотая середина... Послушав иностранных учителей и инструкторов по разным частям, атеистов, что-де вера отжила, а коли держать что по этой части, так свое, они возобновили синтоизм, хранимый теперь Двором во всей его точности», — писал Владыка⁹.

Когда иеромонах Николай приехал в Японию, здесь действовал средневековый указ 1614 года о полном запрете христианского вероучения. После правительственного закона 1873 года о свободе вероисповедания трудности благовестия не исчезли: гонения, особенно в сельской местности, продолжались. Враждебные, подозрительные отношения к себе, иностранцу, отец Николай испытывал еще долго.

Русский миссионер начал изучать культуру, язык и историю страны и в такой степени овладел японской и китайской письменностью, что мог читать средневековые буддийские сутры, недоступные большинству японцев. Профессор Накамура Кэнноскэ — ведущий японский исследователь и современный биограф святителя Николая — называет его «одним из первых японистов»¹⁰.

Еще до переезда в Токио и покупки земли на холме Суругадай, где впоследствии будут открыты школы Русской Миссии и возведен величественный Воскресенский собор, святитель Николай писал в Хакодатэ:

Можно вывести заключение, что в Японии, по крайней мере, в ближайшем будущем: *жатва многа*.

А делателей, с нашей стороны, нет ни одного, если не считать мою, совершенно частную деятельность... Пусть бы я и продолжал свои занятия в прежнем направлении, но силы одного человека здесь почти то же, что капля в море. Один перевод Нового Завета, если делать его отчетливо (а можно ли делать иначе?), займет, по крайней мере, два года исключительного труда. Затем необходим перевод и Ветхого Завета; кроме того, если иметь хоть самую малую христианскую церковь, решительно необходимо совершать службу на японском языке; а прочие книги, как «Священная история», «Церковная история», «Литургия», «Богословие»? Все это тоже предметы насущной необходимости. И все это, и другое подобное нужно переводить на японский, о котором еще не известно, дастся ли он когда-нибудь иностранцу так, чтобы на нем можно было писать хотя на половину так легко и скоро, как иностранец обыкновенно пишет на своем¹¹.

6 апреля 1870 года по ходатайству отца Николая Высочайшим определением Святейшего Синода в Японии была учреждена Российская Духовная Миссия в составе начальника Миссии — возведенного в сан архимандрита отца Николая, трех иеромонахов — миссионеров и причетника. Согласно особой инструкции, объяснявшей обязанности миссионеров, они должны были не просто проповедовать Слово Божие на японском языке, но и переводить Священное Писание¹². Святитель Николай писал:

В настоящее время вообще работа Миссии, в какой бы то ни было стране, не может ограничиваться одною устною проповедью. Времена Франциска Ксаверия, бегавшего по улицам с колокольчиком и созывавшего таким путем слушателей, прошли. В Японии же, при любви населения к чтению и при развитии уважения к печатному слову, верующим и оглашаемым прежде всего нужно давать книгу, написанную на их родном языке, непременно хорошим слогом и тщательно, красиво и дешево изданную. Особенное значение у нас имеют книги, выясняющие вероисповедные разности с католичеством и протестантством. Мне много раз приходилось быть очевидцем того, как

наши христиане, вооруженные знаниями, почерпнутыми из миссийских изданий, вели собеседования со своими соотечественниками католиками и протестантами и оставались победителями. Печатное слово должно быть душою миссии¹³.

Неправославные переводы Священного Писания на японский язык и их соответствие оригиналу

К приезду отца Николая в Японию здесь уже существовали католические переводы Нового Завета на китайский язык. Двадцатичетырехлетний иеромонах с воодушевлением приступил к переводу на японский:

...инстинктивно и я научился, наконец, кое-как говорить и овладел тем, самым простым и легким, способом письма, который употребляется для оригинальных и переводных ученых сочинений. С этим знанием немедленно же приступил к переводу Нового Завета на японский — переводу не с русского: отыскивать китайские знаки для каждого русского слова — труд далеко еще не под силу мне, да и бесполезный, — а с китайского; дело, по-видимому, легкое: японец, хорошо понимающий китайскую книгу, переводит Евангелие на японский, причем почти каждое слово выражено китайским знаком, но около него поставлено японское чтение, и затем все грамматические формы выражены также японскими фонетическими знаками. Мое дело было — с другим ученым японцем проверять и поправлять перевод. Работа шла очень быстро, пока я, постепенно знакомясь с китайским текстом, не дошел до окончательного разочарования в авторитетности его¹⁴.

Спустя много лет, уже шестидесятилетний епископ Николай сталкивался с теми же трудностями. Он писал:

После обедни Павел Накаи принес купленный им перевод Евангелия от Матфея и Марка католический; переводили с Вульгаты четыре патера с японским ученым, потом два патера другие исправляли перевод,

который, однако, почти то же, что протестанский — простонародный... А как бы хотелось позаимствовать с какого-нибудь хорошего перевода!¹⁵

Можно указать следующие недостатки уже существовавших китайских и японских переводов:

1. Несоответствие некоторых слов православному мировоззрению и толкованиям Священного Писания. Так, в качестве перевода понятия Бог-Слово использовался китайский термин «Дао», имевший уже установившееся значение и интерпретацию, или «Мити» — «путь, дорога», что могло вызвать у читателя буддийские и синтоистские ассоциации мистицизма, не свойственного христианству¹⁶. В молитвах прошение «Господи, помилуй» переводилась буквально, что для японского слушателя ставило Бога в один ряд с судьями и палачами, решающими участь преступника-правонарушителя. «Я выписал из Китая другой перевод Нового завета, — вспоминал святитель Николай. — Оказывается, что один буквален до шероховатости языка и часто до непонятности, другой изукрашен — очень часто до совершенной перефразировки и до пропуска и вставки многих слов»¹⁷.

2. Сочетание, с одной стороны, излишней книжности, а с другой, наоборот, вульгаризации языка для создания эффекта доступности текста читающему. «Ни стыда у людей, ни страха Божия! — писал святитель Николай в 1897 году после просмотра переводов Ветхого и Нового Завета на китайский язык, изданных протестантами в Ханькоу. — Слово Божие у них — точно мячик для игры: перебрасывают фразы и слова, удлиняют и укорачивают, украшают, безобразят — просто не знаешь, что и думать о таких людях и таких переводах»¹⁸.

В одном из дневников святитель Николай приводит следующий диалог с одним из своих помощников:

- Ужели «шогун» неправильно?
- Какофония! У японцев нет «ш».
- Как же исправить? — говорит.
- Очень просто, — посоветовал я ему, — посадить около себя японца и записать имена так, как он их произнесет¹⁹.

Принципы православного перевода Евангелия

Святитель Николай считал, что Священное Писание нужно переводить так, чтобы при сохранении стиля и смысла оригинала «каждое слово доходило до ума и души слушателя и читателя»²⁰. Нужно было не только выбрать адекватную лексику, но и грамматику. Дело осложнялось тем, что в Японии конца XIX века, только-только воспрянувшей после самоизоляции и феодальной раздробленности, многие крестьяне говорили на диалекте своей «земли», своего маленького района и с трудом понимали соседей, живущих в других населенных пунктах. Поэтому святитель Николай выбрал язык «бунго» — официальный книжный и письменный язык знати и дворянства. Этот язык сформировался во многом под влиянием китайской лексики и грамматики. Благодаря использованию китайской лексики можно было передавать достаточно сложные и содержательные тексты; при чтении звучание иероглифов адаптировалось в соответствии с японской фонетикой. Владыка Николай так объяснял принципы своей переводческой работы:

Я полагаю, что не перевод Евангелия и богослужения должен спускаться до уровня народной массы, а наоборот, верующие должны возвышаться до понимания евангельских и богослужебных текстов. Язык вульгарный в Евангелии недопустим. Если мне встречаются два совершенно тождественных иероглифа или выражения и оба они для японского уха и глаза одинаково благородны, то я, конечно, отдам предпочтение общераспространенному, но никогда не делаю уступок невежеству и не допускаю ни малейших компромиссов в отношении точности переводов, хотя бы мне приходилось употреблять и очень малоизвестный в Японии китайский иероглиф. Я сам чувствую, что иногда мой перевод для понимания требует большого напряжения со стороны японцев²¹.

Вот как святитель Николай подводил первые итоги перевода Евангелия в результате нескольких лет ежедневного семичасового труда:

Употреблены все меры ясно вразумить и выразить текст; пред нами были: три греческих текста, два латинских, славянский, русский, английский, французский, немецкий, три китайских, японский, толкования на русском и английском, все-все лексиконы — каждый день, почти каждый час приходилось копаться во всем этом. Наш перевод, по крайней мере, ясен, и связь мыслей в нем по возможности соблюдена²².

Владыка нашел надежного и высокообразованного соратника для переводческой работы — ведущего специалиста в области китайской и японской филологии, православного японца Павла Накаи. Профессор и ученый-специалист по китайской литературе, он был последним деканом публичного университета в Осаке в период сёгуната Эдо (в настоящее время Осакиским государственным университетом).

О том, что Павел Накаи пользовался в Японии всеобщим признанием, свидетельствует следующая дневниковая запись, сделанная святителем Николаем о своем помощнике:

В Осака состоится чествование его фамилии, составляющей честь Осака, имевшей там знаменитую школу китайской литературы и классицизма. Губернатор Осака и множество важных лиц там принимают участие в чествовании предков Павла Накаи. От себя он повезет туда, между прочим, и сделанные нами переводы Нового Завета и богослужебных книг. Похищенное теперь время у нашего перевода мы после возместим занятиями после обеда от 1 часу до 5-ти²³.

Святитель Николай при переводе Священного Писания вынужден был придумывать новые иероглифы, т.к. готовых не существовало. Приведем примеры некоторых из них:

1. Иероглиф 𠬞 (верхнее, китайское, чтение — «син», используется только в словосочетаниях; нижнее, японское чтение — «ками») — «бог, дух» — раньше обозначал языческие божества. Владыка использовал тот же иероглиф, но приписал к нему кружок — 𠬞°, поставил ему в соответствие чтение

«син» и теперь иероглиф обозначал понятие «Дух». Вот как объяснял свой выбор сам святитель Николай:

Утром обычное дело исправления перевода Нового Завета. Дошли до слова «дух», труднейшее из слов во всем Новом Завете, и не знаешь, что делать; употребить ли старое, давно вышедшее из употребления начертание «син», которого не найти ни в каких лексиконах... но это значило бы посадить мумию среди живых; сочинить ли новый иероглиф... если первое не будет принято, но это значило бы посадить самодельную куклу среди живых. Кажется, самое лучшее — употребить тоже «син», но с кружком, который бы обозначал, что разумеется «дух» (син), а не Бог (ками)²⁴.

2. Иероглиф «котоба» — «слово», которому был придан христианский смысл. В Евангелии от Иоанна «котоба» означает Слово Божие.

3. Глагол «аварему» — «сострадать, жалеть, любить» — эквивалент русского глагола «миловать».

Владыка Николай, подобно святым Кириллу и Мефодию, наполнил некоторые уже существовавшие термины христианским смыслом. Чтение уже упомянутого иероглифа 𐄎 «ками» — «синтоистский бог, божок» стало обозначать и Бога христиан, изменив свой смысл так же, как 900 лет ранее и само славянское слово «бог».

Некоторые палестинские реалии пришлось переводить описательно или возвращаться к греческому смысловому оригиналу. «Глас вопиющего в пустыне» по-японски звучит «глас вопиющего в поле», «хлеб насущный» переводится как «ежедневная пища» (причем корень — т.е. ключевой компонент иероглифа, обозначающего слово «пища» — «рис»); «книжник» по-японски звучит как «законник» или «учитель, ученый»; «язычник» — «беззаконный». Все меры длин и весов также были переведены на японский язык. Вместо «йота» используется японское слово, связанное с традиционной каллиграфией, которое можно перевести как «черта, пункт, штрих».

Перевод Евангелия от Иоанна

«У нас с Павлом Накай перевод Священного Писания утром с половины восьмого до двенадцати и вечером с шести до девяти. Это будет продолжаться каждый день так, что вперед об этом и упоминать не стоит», — записал святитель Николай в своем Дневнике 22 августа 1895 года.

В качестве оригинала для перевода владыка использовал Новый Завет на церковно-славянском языке — практически кальке с греческого. Основным источником для интерпретаций были Толкования святого Иоанна Златоуста. Святитель Николай оттачивал каждое слово, каждую фразу, нередко телеграфом рассылал варианты переводов по японским православным приходам и другим христианским Церквам, чтобы соборно можно было выбрать наилучший.

«За литургией и за всенощной сегодня в первый раз читалось Евангелие по нашему переводу. С этого времени всегда и будем читать его, чтобы самим видеть, каков перевод, и от других слышать суждения и исправить, пока не закреплено печатью, что окажется требующим исправления», — писал владыка Николай полгода спустя²⁵.

О высокой оценке переводов святителя Николая свидетельствует письмо протестантского епископа из Киото, современника владыки: «Что бы ни говорили о переводах архиепископа Николая, не может подлежать никакому сомнению, что его перевод книги Деяний Апостольских и Евангелия от Иоанна неизмеримо выше всех существующих»²⁶.

Попробуем восстановить работу святителя Николая, совершив обратный перевод первых пяти стихов первой главы Евангелия от Иоанна со старописьменного японского на современный русский язык. Это позволит сравнить перевод владыки с церковно-славянским оригиналом и Толкованиями святителя Иоанна Златоуста.

Чтобы лучше очертить труд равноапостольного Николая, мы параллельно осуществляем обратный перевод этих же стихов с современного разговорного японского языка по изданию Священного Писания Обществом перевода Библии.

**Евангелие от Иоанна, 1:1–5. Перевод святителя
Николая Японского²⁷.**

Искони [в начале] пребывает Слово, Слово пребывает с Богом, Слово и есть Бог. Это Слово искони [с самого начала] пребывает с Богом. Все сущее создано Словом, и нет ничего созданного, что не было бы создано Им. В Нем жизнь, жизнь стала Светом для людей. И Свет освещает тьму, и тьма Его не покрыла.

**Евангелие от Иоанна, 1:1–5. Общество перевода
Библии²⁸.**

В начале было Слово. Слово было с Богом. Слово было Бог. Это Слово с начала было с Богом. Все этим возникло. Среди возникшего нет ничего, что не возникло бы Им. В этом Слове была жизнь. И жизнь стала Светом для людей. Свет сверкает в темноте. И темнота Его не победила.

**Евангелие от Иоанна, 1:1–5. Церковно-славянский
текст²⁹.**

В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе искони к Богу. Вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть. В том живот бе, и живот бе Свет человеком. И Свет во тьме светится, и тьма Его не обьят.

**Толкование святителя Иоанна Златоуста
на Евангелие от Иоанна**

Даже невооруженным взглядом видны существенные различия как в лексике, так и в грамматическом оформлении каждого стиха. В приведенной ниже таблице выделены основные расхождения двух переводов с точки зрения соответствия церковнославянскому оригиналу (см. таблицу).

Грамматическое оформление	Перевод святителя Николая	Перевод Общества перевода Библии
1. Местоимение, указывающее/заменяющее существительное «Слово».	«Карэ» — «он», местоимение, используемое для указания на живого человека.	«Коно» — «это», неопределенное местоимение, которое может указывать, как на одушевленный, так и на неодушевленный предмет.
2. Время глагола «быти» по отношению к Слову («бе» — аорист).	«Ари» — настоящее-прошедшее время: пребывает, существует, пребывал, существовал	«Атта» — прошедшее время: был.
3. Существительное «начало».	«Хадзимэ» — (исконное) начало, состоит из двух иероглифов: «футтой» — зд. «глубокий» и «хадзимэ» — «начало».	«Хадзимэ» — «начало», записывается лишь одним иероглифом.
4. Причастие «созданный», для передачи славянского текста (Вся Тем быша).	Причастие от глагола «цукуру» — «создавать, творить, созидать».	Причастие от глагола «дэкиру» — «возникать, быть созданным, построенным, сделанным».
5. Глагол «светить».	Глагол «тэру» (старописьм. форма), совр. «тэрасу» — «освещать, светить».	Глагол «кагаяку» — «сверкать, блистать, светить».
6. Существительное «тьма».	Существительное «кураями», состоящее из двух иероглифов: «курарай» — «темный» и «ями» — «тьма».	Существительное «ями» — «темнота, тьма».
7. Глагол «объявить».	Глагол «ооу» — «покрывать».	Глагол «кацу» — «побеждать, выигрывать».

Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает важность Евангелия от Иоанна, повествующего о Божественной сущности второй ипостаси Пресвятой Троицы — Сына Божия: «Отец был всеми признаваем, хотя и не как Отец, а как Бог; но Единородного не знали»³⁰. Подобно тому, как Моисей начал книгу Бытия описанием творческой, созидательной силы Бога: «В начале сотвори Бог небо и землю» (Быт. 1:1), апостол Иоанн Богослов начинает Евангелие со славы Бога-Сына, тем самым неявно начиная повествование и о славе Бога-Отца: «В начале бе Слово».

Евангелист подчеркивает предвечное рождение Сына, свидетельствующее об отсутствии категории времени в ряду онтологических свойств Бога. «Подобно тому, как выражение: сый, когда говорится о человеке, показывает только настоящее время, а когда о Боге, то означает вечность, так и выражение: бе, когда говорится о нашем естестве, означает прошедшее для нас время, и именно известный предел времени, а когда — о Боге, то выражает вечность», — поясняет святитель Иоанн³¹. Таким образом, выбор владыкой Николаем настоящего времени при переводе данного стиха является вполне оправданным. Можно отметить, что и в славянском тексте форма аориста также грамматически означает настоящее время.

«Слово бе к Богу» (Ин. 1:1). Святитель Иоанн поясняет: «Не сказано: бе в Боге, но: бе к Богу, чем означает вечность Его по ипостаси»³². Далее Иоанн Златоуст приводит тождественные этому стиху слова Спасителя о Своем единстве и нераздельности с Богом: «Яко Аз в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:10), «Аз и Отец едино есма» (Ин.10:30). При выборе словосочетания, наиболее точно отражающего смысл этой части стиха, владыка Николай остановился на частице «томо», означающей «(вместе) с». Поэтому по-японски это место звучит «Слово было с Богом», что передает Единство сущности Святой Троицы и вечность Слова по ипостаси, подобно вечности Бога-Отца.

«...Как изречение: в начале бе Слово означает вечность, так и выражение: сей бе искони к Богу показывает Его совечность», — продолжает святитель Иоанн в своей следующей беседе³³. Перевод владыки Николая отражает эту временную безмерность путем употребления слова «(исконное) начало», этимологически означающее «далекое прошлое, вечность».

Святитель Иоанн выделяет творческое начало Бога, отраженное в стихе «Вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин. 1:3). «Моисей, в начале бытописания ветхаго завета, повествует нам о предметах чувственных и подробно исчисляет их. Сказав: в начале сотвори Бог небо и землю, он потом присовокупляет, что произошел свет, твердь, естество звезд, всякого рода животные и все прочее... Оставляя то, что известно его слушателям, а возводя мысль к предметам более возвышенным и обнимая все творчество — вообще, он говорит не о творениях, но о Создателе, Который и произвел все из небытия в бытие»³⁴. Для выражения этого созидательного начала владыка Николай и использовал глагол «творить, создавать». В упрощенном современном переводе глаголом «делать, создавать, изготавливать» сила и величие Бога-Слова и тем самым Бога-Отца существенно принижается. Интересно, что в том же современном переводе первого стиха 1-й главы книги Бытия употребляется иероглиф «создавать, творить»³⁵. Иными словами, современный перевод невольно противопоставляет две ипостаси: Бога-Слова и Бога-Отца.

«И свет во тьме светится» (Ин.1:5). «Тьмою здесь называет и смерть и заблуждение, — поясняет святитель Иоанн³⁶. — Свет чувственный сияет не во тьме, а когда нет тьмы; но проповедь евангельская светила среди мрака заблуждения, все облежавшаго, и рассеивала его. Свет этот проник в самую тьму и победил ее, так что уже одержимых смертию избавил от нея. Итак, поелику ни смерть, ни заблуждение не преодолели этого света, но он всюду блистает

и светит собственной силою, то евангелист и говорит: и тьма его не объят». Чтобы передать это всепобеждающее действие света в нечувственной, духовной тьме внутри людей, владыка Николай выбрал глагол «освещать» и использовал слово тьма. Два иероглифа — две компоненты этого слова: «темный» и «тьма» подчеркивают всю глубину этого духовного мрака.

Заключение

Святителю Николаю с Божией помощью удалось совершить редкий и практически невозможный одному человеку труд перевода Священного Писания. В течение последних семнадцати лет его жизни были переведены и многократно выверены все книги Нового Завета, затем последовали Постная Триодь, Праздничная Минейя, Паремийник, Псалтирь, Ирмологий, Октоих.

Ощущая приближение смерти, владыка пытался завершить главное дело миссионерской проповеди — перевод богослужения на японский язык. Даже в госпитале он все свое время посвящал работе.

В один из вечеров преемник равноапостольного Николая епископ Сергей (Тихомиров) зашел в госпиталь, чтобы провести наставника: «Пред окном комнаты небольшой столик... на нем японские рукописи, тушечница, кисти, пред Владыкою — славянская Триодь... Накай читает японский перевод... По другой тетради следит за читаемым Владыка... Временами останавливаются, вставляют запятую... Владыка в золотых очках, бодрый... Кто бы мог сказать, что это приговоренный к смерти старец?»³⁷.

3/16 февраля 1912 года в 7 часов вечера по токийскому времени не стало архиепископа Николая Японского. 4 февраля о смерти Николая знала вся Япония. «Потекли в миссию христиане города Токио; выражали свое сочувствие инославные христиане... Кто с поклоном, а кто и с визитной карточкой

спешили в миссию и не принявшие еще учения Христова, и не только простые граждане, но и князья, и графы, и виконты, и бароны, министры и неслужилый люд...», — пишет епископ Сергей³⁸. «Но верхом почета, какой воздала Япония владыке Архиепископу Николаю, было то, что Сам *Император* Японии...прислал на гроб Владыке великолепный и громадный венок из живых цветов, — продолжает епископ Сергей. — И прислал не секретно!.. Приняв венок и ответив на слава передачи благодарностью, мы возложили венок к возглавию Святителя... Сам *Император* Японии увенчал победными цветами главу Святителя Божия!... Внутри венка два иероглифа: «Он-Си», т.е. *Высочайший дар*... И все японцы сии два иероглифа видели, читали и благоговейно пред венком склоняли свои головы!.. Начав при смертных опасностях, закончил свою деятельность в Японии Владыка Николай при одобрении с высоты *Трона*...».

Сейчас, как и во время становления Японской Церкви, «японские православные верующие живут во времена апостольские, когда земля не была просвещена светом Христовым»³⁹. Основное внимание Японская Автономная Православная Церковь уделяет проповеди христианского вероучения в языческой стране.

Святитель Николай Японский говорил: «...Я не более как спичка, которою зажгли свечу: спичка после этого сама гаснет, и ее бросают на землю...»⁴⁰. Японской Православной Церкви удалось уверенно вступить в XXI век, и сейчас существует 70 приходов, объединивших 276 общин Японии времени служения владыки Николая.

Японская Православная Церковь сохранила каноничность и традиции регулярного православного богослужения, принесенного в Японию святителем Николаем. Однако в результате нескольких реформ японского языка в течение XX века, современный японский язык стал еще в большей степени отличаться от старописьменного, чем церковно-славянский от

русского. Богослужебные книги написаны на «бунго» и, не зная достаточного количества иероглифов и не имея текста перед глазами, часто сложно понять смысл читаемого в церкви. Поэтому существует множество популярной литературы, разъясняющей и смысл, и лингвистические особенности богослужения.

С другой стороны, современный перевод Священного Писания приводит к неизбежным искажениям и упрощениям первоначального греческого текста, что препятствует истинному пониманию вероучения.

К сожалению, до сих пор осталось большое количество богослужебной литературы, не переведенной на японский язык православными переводчиками.

«Боже, еще целое море переводов! — писал святой Николай в 1904 году и как будто вновь повторяет нам это сто лет спустя. — Но зато какая польза будет от них! Нужно только в церкви внятно читать и петь, а молящемуся внимательно прислушиваться — и целое море христианского научения вливается в душу — озаряет ум познанием догматов, оживляет сердце святою поэзией, одушевляет и движет волю вслед святых примеров. Это не протестантская церковная беднота, пробавляющая несколькими ветхозаветными псалмами, своими слезливыми стихами и самодельной каждого пастора проповедью — «чем богаты, тем и рады»; и не католическая богомольная тарабарщина с органными завываниями. Это — светлая, живая, авторитетная проповедь и молитва устами всей Церкви Вселенской, голосом Боговдохновенных Святых Отцов, в совокупности столь же авторитетных, как Евангелисты и апостолы, верховодители церковной молитвы... Помогите, Боже!»⁴¹

В 1970 году архиепископ Николай был прославлен в лике святых как равноапостольный⁴². Его предстательством русским переводчикам удалось продолжить труд владыки, и теперь в Японии, второй родине святого Николая, молитвы о его заступничестве пред Господом воздаются на старописьменном «бунго», языке Японской Православной Церкви.

Примечания

¹ См.: Дневники св. Николая Японского. Сост. К. Накамура и др. Хоккайдо, 1994. 18–19 ноября 1892 г.

² 1 августа 1998 года в современной деревне Береза Мостовского сельского округа Оленинского района Тверской области на месте расположения бывшего храма XVIII века, снесенного до основания гитлеровской артиллерией, установлен пятиметровый крест в честь св. Николая с надписями на русском и японском языках. 16 февраля 2000 года, в день памяти свт. Николая, архиепископ Тверской и Кашинский Виктор совершил торжественное богослужение в честь закладки основания будущего двухэтажного храма. В Москве в храме прп. Сергия Радонежского в Бибирево, нижний придел освящен в честь свт. Николая Японского. С Рождества 2005 года здесь проходят регулярные богослужения.

³ Стал священником и служил в г. Сызрань.

⁴ Николай Благоразумов — одноклассник будущего владыки Николая — стал священником. Находясь в Москве, он был здесь сотрудником Русской Духовной Миссии и оказывал помощь свт. Николаю и юной Японской Церкви в течение всего времени служения владыки.

⁵ *Андроник (Никольский), архиепископ Пермский, свящ.мч.* Творения. Кн. 1. Миссионерский год в Японии. Тверь, 2004. С. 199.

⁶ Записки капитана Головина о пребывании в Японии в связи с кораблекрушением у берегов этой островной страны в 1811–1813 годах.

⁷ Дневник, 21 октября 1907 года.

⁸ Дневник, 3 августа 1901 года.

⁹ Дневник, 19 сентября 1889 года.

¹⁰ *Накамура К.* Св. Николай — один из первых японцев России. В: Япония сегодня. 2004, №11, С.6–8.

¹¹ «И в Японии жатва многа... Письмо русского из Хакодате». Приложение к «Дневникам св. Николая Японского». С. 714.

¹² *Платонова А. Ф.* Апостол Японии. СПб., 1916. С. 31.

¹³ *Позднеев Д. М.* Архиепископ Николай Японский. (Воспоминания и характеристика). СПб., 1912. С. 13–14.

¹⁴ «И в Японии жатва многа... Письмо русского из Хакодате». С. 710.

- ¹⁵ Дневник, 30 января 1896 года.
- ¹⁶ *Васильев А.* Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае. В: ЖМП, 1962, № 6. С. 75.
- ¹⁷ «И в Японии жатва многа... Письмо русского из Хакодате». С. 710.
- ¹⁸ Дневник, 13 мая 1897 года.
- ¹⁹ Дневник, 2 сентября 1895 года.
- ²⁰ *Васильев А.* Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае. С. 75.
- ²¹ *Позднеев Д. М.* Архиепископ Николай Японский. С. 16–17.
- ²² Дневник, 26 ноября 1896 года.
- ²³ Дневник, 24 августа 1911 года.
- ²⁴ Дневник, 16 апреля 1898 года.
- ²⁵ Дневник, 24 декабря 1895 года.
- ²⁶ *Позднеев Д. М.* Архиепископ Николай Японский. С. 17.
- ²⁷ Ва-га-сю Иисусу Харисутосу-но синъяку. Нихон сэйкё-кай хонъяку. — Токио, 1985. (Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа. Перевод Японской православной церкви). С. 233.
- ²⁸ Сейсё. Нихон-сэйсё кёкай. — Токио, 2001. (Священное Писание. Японское библейское общество). Новый Завет. С. 135.
- ²⁹ Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа. Репринтное воспроизведение издания 1876 года [на церковнославянском языке]. — Козельск, 1998. С. 291.
- ³⁰ Полн. собр. творений Св. Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 8. Кн. 1. М., 2001. С. 17.
- ³¹ Там же. С. 25.
- ³² Там же. С. 26.
- ³³ Там же. С. 35.
- ³⁴ Там же. С. 43.
- ³⁵ Сейсё. Нихон-сэйсё кёкай. Токио, 2001. (Священное Писание. Японское Библейское общество). Ветхий Завет. С. 1.
- ³⁶ Полн. собр. творений Св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 1. С. 49.
- ³⁷ *Сергий (Тихомиров), епископ.* Памяти Высокопреосвященного Николая, архиепископа Японского. К годовщине кончины его 3 февраля 1912 года. В: Христианские чтения. СПб., 1913. Ч. 1. С. 40.
- ³⁸ Там же. С. 66.
- ³⁹ *Серафим, епископ Сэндайский.* Наша Церковь имеет

все условия для молитвы и миссионерской деятельности.
<http://www.pravoslavie.ru>.

⁴⁰ Дневник, 13 апреля 1900 года.

⁴¹ Дневник, 11 октября 1904 года.

⁴² Николай-До: Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Выдержки из дневника. Сост., комм. А. Чех. СПб., 2001. В приложении: Служба святому равноапостольному Николаю, Архиепископу Японскому.

А. А. КОСТРЮКОВ

ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО И РАЗВАЛ АРМИИ В 1917 ГОДУ

Деятельности военного духовенства в годы Первой мировой войны за последнее время посвящено немало работ, и тема эта давно уже не является белым пятном нашей церковной истории, как еще 15 лет назад¹. Однако автору, на протяжении некоторого времени исследовавшему периодике военных лет, материалы Российского Государственного военно-исторического архива, Государственного архива Российской Федерации и, в меньшей степени, Российского Государственного исторического архива, хотелось бы осветить вопрос, почему-то оставленный в стороне многими исследователями. Это вопрос о том, что предпринимало военное духовенство против разлагающего влияния революционной агитации в 1917 году и почему эта деятельность не увенчалась успехом.

К сожалению, очень часто, и особенно в трудах, написанных в духовных учебных заведениях, служение военных священников описывается почти исключительно в радужных тонах. Нередко разговор о деятельности армейских пастырей сводится к перечислению их подвигов на поле брани, в то время как недостатки в их работе, которых было достаточно, замалчиваются.

Да, свидетельств ревностного служения пастырей существует немало. Но не будем забывать, что каждый раз мы имеем дело с конкретными случаями,

которые не дают общей картины деятельности всего военного духовенства. Не следует забывать, что существуют не только положительные свидетельства и отзывы. Только сопоставив все имеющиеся факты, мы сможем приблизиться к ответу на вопрос о том, почему «христолюбивое воинство» всего за несколько месяцев 1917 года не только лишилось эпитета «христолюбивое», но и перестало быть воинством как таковым, и почему военное духовенство не смогло воспрепятствовать этому. Учитывая сложность данного вопроса, автор не брал на себя ответственности дать на этот вопрос окончательный и исчерпывающий ответ, справедливо полагая, что в нынешних условиях возрождения института военного духовенства эти проблемы подлежат еще долгому и упорному обсуждению.

Состав военного духовенства в Первую мировую войну

Понятие «военное духовенство» имеет как узкий, так и широкий смысл. Собственно военным духовенством следует считать ту небольшую прослойку священников, находившихся в ведении Протопресвитера военного духовенства и окормлявших воинов не только в период войны, но и в мирное время. Количество кадровых военных пастырей было невелико. К началу Первой мировой войны в рядах военного духовенства находилось 730 священников и 150 диаконов². Во время войны количество священников достигло 5 тысяч человек за счет духовенства, мобилизованного с приходов и из монастырей.

Вступить в ряды военного духовенства стремились многие, причем не только в мирное, но и в военное время. Не последнюю роль здесь играли материальные причины. Если приходской священник получал, вместе с подношениями прихожан, в общей сложности 500–600, самое большее 800 рублей в год³, то священник, призванный в годы Первой мировой войны окормлять армию, получал 900

рублей в год, если находился при госпитале или лазарете, и 1080 рублей, если нес свое служение на театре боевых действий. Помимо этого, мобилизованное духовенство получало по 4 рубля суточных⁴. Согласно определению Святейшего Синода от 1 августа 1914 года за № 6809 и Указу Святейшего Синода за № 12804, за мобилизованными в лазареты и новые части священниками сохранялся оклад в епархиальном ведомстве⁵. За священником, отправлявшимся на фронт, сохранялось жалование, если он командировался в армию по мобильному расписанию или по особому распоряжению Святейшего Синода. За остальными священниками, поступавшими на фронт во время боевых действий, жалование не сохранялось на основании того, что священники на фронте хорошо обеспечивались⁶.

Однако материальный уровень далеко не всегда соответствовал уровню подготовки священника к окормлению воинов. Общее впечатление, составленное современниками, — уровень этот был достаточно низким. С кадровым военным духовенством ситуация была достаточно сносной, хотя и не идеальной. Вступив в должность и познакомившись со священниками своего ведомства, отец Георгий Шавельский сделал двойственный вывод, что «все они способные к работе и достаточно образованные, чтобы с успехом работать, но нет у них выучки, нет и системы в работе»⁷. Другие высказывались о военном духовенстве более резко. По словам одного из авторов журнала «Разведчик», Ф. Судьбинина, «военные священники по образованию и воспитанию не составляют исключения из общей массы духовенства»⁸. К началу войны ситуация стала немного улучшаться. В ведомство стали принимать только имеющих среднее богословское образование. Для всех, кто хотел занять место в рядах военного духовенства устраивался экзамен. После этого, желающий попасть в ведомство служил литургию и произносил проповедь в присутствии помощника Протопресвитера. Принимались только выдержавшие испытания⁹. И, тем не

менее, участник Первой мировой войны, а впоследствии эмигрант генерал Н. Епанчин вынес впечатление, что военное духовенство, как и епархиальное, не имело достаточного не только богословского, но даже общего образования¹⁰. Значительно хуже была ситуация с духовенством, прибывавшим из епархий. Особенно тяжелым было положение с флотскими иеромонахами, создававшими большие проблемы ведомству Протопресвитера незадолго до войны. Иеромонахи, попадавшие в армию и на флот, были, как правило, выходцами из крестьянской среды и, по словам Н. Жевахова, отличались «от своих собратьев крестьян только тем, что вместо шапок носили клобуки, вместо свиток — рясы»¹¹. Когда на одном из заседаний Поместного Собора 1917–1918 годов прозвучало предложение о привлечении к просветительской работе насельников монастырей, епископ Андрей Уфимский сказал: «Вы хотите заставить монахов, чтоб они проповедовали. О чем же они будут проповедовать? Их надо просить не о том, чтобы они проповедовали, а о том, чтобы они не смели проповедовать»¹². Вскоре после назначения отца Георгия Шавельского Протопресвитером к нему обратился служащий Морского министерства, капитан 1-го ранга Попов. «Он, — вспоминал отец Георгий, — высказал мне свою тяжкую скорбь по поводу пастырской службы во флоте: там почти все священнические должности замещены полуграмотными, вольнонаемными иеромонахами, весьма часто служащими посмешищем не только для офицеров, но и для матросов, многим из которых они уступают в развитии. Не имея возможности оплачивать стоимость стола в офицерской кают-компании, они кормятся за счет офицеров. Последние, условливаясь с содержанием кают-компаний, так и уговариваются: кормить столько-то офицеров, ката и попа. Потом этому бесплатному настоянику приходилось выслушивать от молодежи обидные шутки и даже издевательства»¹³. Некоторые иеромонахи начинали сторониться офицеров и заводить дружбу с матросами. Но и в их

среде они оказывались лишними и только унижали священный сан¹⁴.

Протопресвитер занялся проверкой и увольнением неграмотных судовых иеромонахов. Уже летом 1912 года он говорил, что худшие из флотских иеромонахов уволены¹⁵. Однако это принесло улучшение лишь на два года. Грянула война, и ряды военного духовенства пополнились епархиальными священниками, качественный состав которых, несмотря на мобилизационное расписание, практически не контролировался. Назначение проходило следующим образом. Протопресвитер обращался в Синод с заявкой на определенное количество священников. Синод, в свою очередь, извещал Протопресвитера, что Преосвященным таких-то епархий дано указание наметить для армии определенное количество священников, которых можно вызвать в любое время¹⁶. Г. Шавельский отмечал, что уже во время Русско-японской войны практически все епархиальные архиереи отправляли на фронт «неугодных» пастырей¹⁷.

Подобная ситуация возникла и с началом Первой мировой войны. Протопресвитер отмечал поступок архиепископа Кишиневского Платона, направившего в армию в августе 1914 года двадцать девять замечательных священников на содержание епархии. Однако, как утверждает отец Георгий, этот случай не имел precedентов, да и впоследствии не нашел подражателей. Как и прежде, на войну отправляли далеко не лучших¹⁸. Отец Георгий пытался бороться с этой порочной практикой. К своим обращениям, направляемым в Синод, он стал присоединять просьбу, чтобы епархиальные Преосвященные сообщали Протопресвитеру о возрасте, образовании и моральных качествах направляемых на фронт священников, чтобы можно было заранее убедиться, насколько они пригодны¹⁹. Однако, контролировать непрерывный поток священников, направлявшийся из епархий на смену погибшим или заболевшим пастырям, было практически невозможно.

Наконец, в рядах пастырей, окормлявших военнов, было немало священников, которые к военному духовенству отношения не имели, но с началом войны шли на фронт добровольно, причем иногда это было вызвано проблемами на своем приходе. В Российском Государственном военно-историческом архиве сохранилось, например, письмо священника Семена Беляева, писавшего, что после переворота крестьяне отобрали у него церковную землю, требовали бесплатного совершения треб, а в довершение всего просто заставили покинуть приход. Отец Симеон объяснял, что просится на фронт только из-за того, что не может прокормить детей²⁰.

В ряды военного духовенства поступали также пастыри с приходов, оказавшихся на территориях, оккупированных врагом. Очень часто священники, спешно покинувшие родные места, оставались без средств к существованию, и вступление в ряды военных пастырей оказывалось для них единственной возможностью содержать семью. Вот, что рассказывал, например, в своем прошении на имя Главного священника армий Северного фронта от 5 мая 1916 года священник Иосиф Равлик. «31 июля минувшего года я эвакуирован с места службы Белы Холмской губернии в город Золотоношу Полтавской губернии. Вследствие быстрого и неожиданного наступления неприятеля к городу Беле, я не имел возможности спасти ровно ничего, кроме разве того, что было на мне и моем семействе. Потеряв все имущество, не имея личных средств к существованию, получая... одно крайне ограниченное содержание 19 рублей в месяц, при настоящей возрастающей дороговизне, живу полунагий, полуголодный девятый месяц. 9-месячное томление приводит меня иногда в отчаяние... Ввиду моего тяжелого и безвыходного положения я еще осмеливаюсь всепочтительнейше просить Вас, Ваше Высокопреподобие, не обратите ли Вы внимания на томительное положение и не найдете ли возможным предоставить мне место священника в тылу армий в сводном или запасном госпитале»²¹.

К таким пастырям старались относиться со вниманием. Так, в своем письме Главному священнику армий Северного фронта протоиерею Сергию Голубеву от 11 ноября 1915 года за № 3835 Протопресвитер предписывал: «В заботах об устройении судьбы беженцев-священников, предлагаю Вам в первую очередь священнические места в действующей армии предоставлять священникам беженцам, способным к прохождению службы при условиях военного времени»²².

Понятно, что, идя навстречу пастырям, оказавшимся в бедственном положении, практически не обращалось внимания на уровень их подготовки к служению на войне. Но другого выхода не было. Ряды кадрового военного духовенства редели, и на место выбывших приходилось брать или тех, кого присылали епархии, или тех, кто просился на фронт добровольно.

На практике это приводило к тому, что ряды военных пастырей часто пополнялись священниками неопытными и не готовыми к работе среди солдат. Священники, призывавшиеся в армию, несли с собой и все болезни епархиальной жизни, все свои проблемы и недостатки. Одним из таких недостатков было оскудение пастырского духа, что отмечали в те годы весьма авторитетные иерархи. «Многие пастыри, — писал, например, святитель Макарий (Невский) в 1913 году, — не пасут вверенного им стада... Многие, долженствующие быть солью для православного народа, потеряли силу соли, обуяли настолько, что годны стали только для изсыпания под ноги и попраiania»²³. Об этом же свидетельствовал и митрополит Вениамин (Федченков): «На моей памяти, — вспоминал он, — мы не могли хвалиться чем-либо особым. «Служили», так можно сказать. Бывали, правда, поразительные примеры святых людей. Почти в каждой губернии были свои маленькие «кронштадтские»... Но большею частью мы становились «требоисполнителями», а не горящими светильниками. Не помню, чтобы от нас загорелись

души. Мы перестали быть «соленою солью» и поэтому не могли осолить и других»²⁴.

Далее, как отмечал протопресвитер Г. Шавельский, «руководство военным духовенством в то время затруднялось тем обстоятельством, что Армия переполнялась мобилизованными, взятыми из епархий, не знавшими духа, условий военно-духовной службы священниками»²⁵. Об этом говорилось и на братском собрании духовенства Первой Армии, проходившем 18 января 1917 года. «В новые формируемые полки, — читаем в протоколе Съезда, — назначаются священники, мало знакомые с военной средой и не знающие запросов и настроения воинов»²⁶.

Итак, попадавшие на войну священники, во-первых, не были лучшими представителями духовенства, а во-вторых, не имели представления об особенностях пастырского окормления военнослужащих. Это приводило к тому, что многие пастыри сводили свою деятельность на фронте и в госпиталях к требоисполнению. По словам отца Г. Шавельского, военные священники «деятельность свою... на театре военных действий сводили к совершению молебнов, панихид и иногда литургий, отпеванию умерших, напутствованию больных и умирающих»²⁷. Почти теми же словами описывает деятельность военных священников и генерал Епанчин, вспоминая, что по большей части работа их «ограничивалась совершением богослужения, треб и духовными беседами с солдатами»²⁸. Автор статьи «Священники в армии», некто В., утверждал, что в печальных явлениях, участившихся в армии, нередко виноваты бывают «священники, ожидающие приказаний и смотрящие не по-пастырски, а по-чиновничьи на свой долг»²⁹.

Однако и беседы по вине пастырей не всегда приводили к результату. Согласно отзыву Шавельского, «беседы священников с нижними чинами бывали... не всегда понятны и почти всегда безжизненны»³⁰. «Надо сознаться, — обращался он к военному духовенству, — мы не умеем говорить проповеди. Наши проповеди бывают по большей части

сухи, безжизненны, схоластичны. Они чаще вызывают у слушателей осуждение, чем благодарность. Сердце они далеко не всегда трогают, еще реже ум убеждают»³¹.

Отец Георгий, анализируя деятельность военных священников в Русско-японскую войну, отмечал, что проблемы духовного окормления воинов происходили по двум причинам: «или от небрежности священников, или от их неумения ориентироваться в новой для них обстановке и понять свои обязанности на поле брани. Встречались и такие священники, которые смотрели на Действующую Армию, как на какое-то курортное место, и, прибыв на фронт, искали там развлечений, а не службы; полковые забивались во время боев в далеко (в 20–25 км) отстоявшие от линии боя обозы 2-го разряда и там коротали время, оставляя свои полки в самую трудную для них пору без своей помощи; госпитальные ограничивались минимумом своих обязанностей, предпочитая заниматься бездельем, а не служить больным»³². Несмотря на все усилия Протопресвитера, эти болезни к началу Первой мировой войны так и не были вылечены.

В качестве примера приведем документ, сохранившийся в Российском Государственном военном-историческом архиве.

Полевая канцелярия Протопресвитера военного и морского духовенства 22 декабря 1915 г. № 4324. Ставка Верховного Главнокомандующего.

Главному Священнику армий
Северного фронта протоиерею С. А. Голубеву.

Многие полковые священники, прослужившие больше года на боевых позициях, вследствие болезни, эвакуируются с театра военных действий, а вместо них командируются госпитальные священники. Но последние обыкновенно отказываются от командировок под разными, иногда совершенно неуважительными предлогами. Почти ни одна командировка не обходится без таких возражений, вследствие чего, кроме

осложнения переписки, боевые части остаются без священников на продолжительное время.

Донося о сем, Главный Священник армий западного фронта протоиерей К. Н. Богородицкий, принимая во внимание, что для большинства из отказывающихся от поездки в полк на позиции по болезни настоящей причиной отказа служит не болезнь, а нежелание менять спокойную жизнь на тревожения боевой походной обстановки, просит о. Протопресвитера разрешить ему, о. Богородицкому, предупредить госпитальных священников, что при отказе от командировок в боевые части без уважительных причин, они будут совершенно устранимы от должности, с возвращением в те епархии, откуда были назначены, и что уважительною причиною будет признаваться только болезнь, удостоверенная врачебной комиссией.

На означенном рапорте резолюция Его Высокопреподобия последовала такая: «Согласен. Это же должны сделать и другие Главные Священники, потребовав от госпитальных, чтобы не могущие отправиться на позиции немедленно предоставили удостоверения».

О чем сообщается на зависящее распоряжение.

Е. Махароблидзе³³.

Данный документ интересен для нас тем, что о нежелании духовенства менять спокойную госпитальную жизнь на опасности и лишения жизни на фронте здесь говорится как о повсеместном и весьма распространенном явлении. О нерадении госпитальных пастырей говорила в начале Первой мировой войны племянница святителя Игнатия (Брянчанинова) А. Купреянова, которой казалось удивительным равнодушие военных пастырей на фоне всеобщего патриотического подъема. «Личных сношений с ранеными, — пишет Купреянова, — никто не мог бы запретить. Но этого почти не было. Батюшкам некогда, завалены отчетами, сведениями, служебными и семейными делами». Пастыри недоумевали: «Да о чем с ними (ранеными) говорить?»³⁴.

Еще более ухудшило ситуацию явление, получившее место в преддверии Октябрьского переворота, когда некоторые священники стали покидать

воинские части и возвращаться на приходы, рекомендуя вместо себя местных малообразованных иеромонахов. Приведем в связи с этим еще один документ.

Копия

1917 г. сентября 12

Ваше Высокоблагословение, отец Протопресвитер!

Некоторые священники (приходские), привлеченные при старом строе в ряды военных священников легкополучаемыми наградами и большими материальными пособиями (лошадь, экипаж, одежду и т.д.) в настоящее тревожное полное всяких случайностей время возвращаются на прежние приходы и вместе с тем норовят не возратить в казну полученных пособий, устраивая очередную грязную сделку с иеромонахами, которых рекомендуют вместо себя в военные священники с тем, чтобы они заменили их на фронте до конца войны. В виду всего этого мы и осмелились напомнить Вам, что такие возмутительные факты при тяжелом финансовом положении страны с одной стороны и полном нравственном распаде солдатских масс с другой, где недоучившиеся иеромонахи бессильны, требуют скорейшего пресечения в самом корне чрез энергичное вмешательство Вашего Высокоблагословения и Главных Священников армий фронта.

Это сообщение основано на массе конкретных примеров.

Члены солдатских депутатов 11 армии капитан А. Сидоров, ефрейтор Иван Бочко

С подлинником верно

И.д. Начальника Полевой Канцелярии Протопресвитера Е. Махароблидзе³⁵.

Таким образом, в ситуации, когда воины нуждались в наиболее профессиональной проповеди, дело благовестия в ряде случаев передавалось еще более некомпетентным священнослужителям.

В результате генерал Деникин в своих воспоминаниях имел право заявить, что «голос пастырей с первых же дней революции замолк, и всякое участие их в жизни войск прекратилось»³⁶. Формальный же подход и отсутствие живого духа проповеди, в дан-

ной ситуации приводили к тому, что, по словам того же генерала Деникина, «съезды духовенства в Ставке и в штабах армий не имели никакого реального значения»³⁷.

Одной из задач, стоявших перед военным духовенством, было примирение враждующих стороны внутри армии, предотвращение вражды и братоубийства. Как отмечал впоследствии генерал П. Залесский, все русское население делилось на две группы: барин и мужик. «Барин — это не только тот, кто был у власти, не только помещик и богатый человек, а всякий ПРИЛИЧНО ОДЕТЫЙ человек и притом, конечно, грамотный. В противоположность ему мужик — крестьянин, рабочий, прислуга, всё это — темнота, среди которой читавший и писавший человек — редкость». Такое различие было и в армии. По словам Залесского, в армейской среде «был виден отчетливо офицер-барин и солдат-мужик, со всеми оттенками классового различия»³⁸. Пастырь в этой ситуации должен был играть роль своеобразного буфера между этими группами.

Очень хорошо такое положение армейского священника описал отец Г. Шавельский. Мнение его таково: «От полкового священника, дабы вполне отвечал он своему назначению, требовалось много мудрости змеиной и чистоты голубиной (Мф. 10:16). Его паства состояла из двух категорий людей — офицеров и нижних чинов. Трудной была первая категория: тут священнику приходилось двоиться, так как он должен был быть для офицеров и товарищем, и духовным отцом, должен был снискать себе в этой части своей паствы и товарищескую любовь, и духовно-сыновнее почтение. Для этого священнику надо было прежде всего сразу же как следует поставить себя: не чуждаясь офицерского общества, всецело деля с офицерами и радости, и скорби полковой жизни, участвуя в добрых офицерских развлечениях, он должен был решительно устраняться от всего, что так или иначе могло уронить его сан, подорвать уважение к нему, как к духовно-

му отцу, как к полковой совести... В обращении с нижними чинами священник должен был избежать и тени какого-либо начальствования, должен был быть для них и духовным отцом, и добрым другом»³⁹.

Однако справиться с этой задачей, духовенство, по-видимому, так и не смогло. По словам генерала Епанчина, священники не имели тесной связи ни с офицерами, ни с нижними чинами⁴⁰.

Другое свидетельство принадлежит генералу Деникину, на основе своих наблюдений сделавшему вывод, что «духовенству не удалось создать... прочную связь с войсками»⁴¹. Об этом же говорит и протопресвитер Г. Шавельский: «Отношения между священниками и офицерским составом полков,... не всегда бывали ровными и правильными: то они доходили до грубого панибратства, то до нежелательной обособленности. Тут не всегда умели найти золотую середину, чтобы священник был для офицеров и добрым товарищем, и уважаемым духовным отцом. То же — и в отношении нижних чинов: некоторые священники, подражая офицерам, относились к ним не по-отцовски, а по-начальнически»⁴². Все это приводило к тому, что и офицер не мог быть помощником в деле воспитания солдата, а солдат зачастую видел в пастыре только начальника. Способствовать успешной работе это, естественно, не могло.

Вообще же ситуация в стране сложилась так, что духовенство в предреволюционные годы в значительной степени потеряло уважение масс. В полной мере передалось это и армии. Отрицательные личные качества того или иного священника значения не имели, и отсутствие уважения к священнослужителям нельзя объяснить только их неграмотностью и недостаточностью внешних проявлений молитвенного духа. Примером тому может служить отношение офицеров и матросов к священноисповеднику Роману (Медведю), который был человеком как высокообразованным, так и благочестивым. Однако эти качества не способствовали росту его авторитета в

военной среде. «Морские офицеры, — рассказывает отец Георгий Шавельский, — не любили, даже, можно сказать, ненавидели его»⁴³. Войдя в каюту корабля, на котором отец Роман собирался совершить плавание, он увидел подвешенного к потолку игрушечного медведя; к охоте на медведей сводили офицеры и все разговоры в присутствии пастыря⁴⁴. Об отношении к нему нижних чинов говорит тот факт, что революционный комитет, состоящий из солдат и матросов, в декабре 1917 года постановил расстрелять отца Романа, чего ему чудом удалось избежать⁴⁵. А вот пример из жизни другого замечательного пастыря и молитвенника, чуждого всякого карьеризма и духа начальствования, — епископа (впоследствии митрополита) Трифона (Туркестанова). Владыка, будучи архиереем, выполнял обязанности полкового священника в 168-м Миргородском полку и при штабе 7-й армии. Из дневниковых записей архипастыря видно, что уже в начале войны, в 1914 году, священнослужитель мог подвергнуться оскорблению от совершенно незнакомых солдат. Вот запись от 31 октября 1914 года: «По дороге удостоился “комплимента”... от артиллериста: вот (...) жидовский поп ползет». 2 ноября того же года владыка описал встречу на дороге с неким солдатом, по предположению архипастыря, социал-демократом, долго ругавшим духовенство. А вот еще одна запись, сделанная в тот же день: «Пошел пешком по дороге, корова чуть не столкнула в ров, а солдат, здоровенный, румяный, черный, развалился на телеге и хохочет во все горло»⁴⁶. О том, что офицеры не испытывают к пастырям уважения, отмечал за год до войны священник Дмитрий Лебедев. Пастырь видел это в распространении среди офицеров таких наименований священника, как «батя», «батька», а в заочных разговорах «поп». «Подобные обращения, — писал отец Дмитрий, — сопровождаются иногда особыми жестами, в роде трепания по плечу священника или подхватывания под руку и т.п. ... В нередких случаях эти названия — обращения носят ха-

рактир неуместной фамильярности, за которой скрывается сознательное или несознательное отсутствие должного уважения или к духовенству вообще, или, в частности, к своему духовному отцу»⁴⁷.

Вывод о потере пастырями авторитета можно сделать и из рапорта гарнизонного благочинного города Великие Луки священника Иоанна Смирнова Главному священнику армий Северного фронта. В данном рапорте благочинный сообщал о посещении 16 февраля 1917 года Великих Лук миссионером А. Сокольским. Интересно, что среди причин успеха миссионера отец Иоанн называет факт, что Сокольский «появлялся на кафедре не в рясе пастыря церкви, а в военном мундире»⁴⁸.

О попытках военного духовенства противостоять развалу армии

Однако сводить ситуацию только к неопытности и нерадению духовенства было бы неправильно. Яркие примеры подвигов военных пастырей говорят о том, что заявлять о повальном нерадении духовенства мы не имеем права. Тот же генерал Епанчин, находясь в эмиграции, писал, что «большинство священников выполняло свои обязанности достойно»⁴⁹.

Мы не можем отвергнуть и отзыв царя-страстотерпца Николая II, сказавшего: «От всех приезжающих ко мне с фронта начальников, я слышу самые лучшие отзывы о работе военных священников в рядах армии»⁵⁰. Трудно поверить, что ревностные пастыри после февральского переворота утратили свои лучшие качества.

На самом деле переломить ситуацию военные священники действительно пытались. Были даже некоторые успехи. Еще в 1916 году были учреждены должности армейских проповедников, которые назначались в каждую армию и обязаны были посещать с проповедями все ее части. На должности проповедников протопресвитер Г. Шавельский при-

глашал наиболее талантливых пастырей. «Выбирались проповедники чрезвычайно тщательно из самых выдающихся священников всей России. Институт этот в начале 1917 г. блистал дарованиями и силами»⁵¹. Так, в Особую Армию был назначен проповедником причисленный ныне к лику святых архимандрит Петр (Зверев), впоследствии архиепископ⁵², в 5-ю Армию — петроградский епархиальный миссионер иерей Николай Чепурин⁵³, в 1-ю Армию (в 1917 году) — иерей Валентин Свенцицкий⁵⁴. В этом качестве находились на фронте и печально известные впоследствии священники Александр Введенский⁵⁵, Иоанн Егоров и Александр Боярский⁵⁶. Все они были неплохими проповедниками, умели убеждать, что наглядно проявилось в их обновленческой деятельности в последующие годы. Но в конце войны эти люди еще не проявили себя с этой стороны, и Шавельский ценил их проповеднический дар. Протопресвитер писал, что они «своими вдохновенными проповедями потрясали воинские части, их приветствовали громогласными «ура», выносили на руках, умоляли еще раз посетить их»⁵⁷.

При желании найти правильный подход к солдатам, действительно, удавалось. В качестве примера можно привести фрагмент докладной записки священника Дмитрия Полянского от 19 сентября 1917 года: «В проповедях и беседах приходится наблюдать осторожность, называя настоящими именами недостатки и пороки времени. 8 июня, в день ротного праздника, на молебне я произнес приблизительно такую краткую речь: “В армии нашей совершается великий, великий грех и предательство. В то время, как одни полки идут в наступление, другие их не поддерживают, даже мешают им и стреляют по ним, оставляют свои позиции и уходят в тыл. Нам, братцы, неясно, необходимо разобраться, кто совершает грех против Родины и присяги, идущие в наступление или оставляющие свои позиции, чтобы не впасть в грех и не нарушить присяги пред Богом и родиной”. После молебна солдаты заявили ротно-

му командиру скопом: “преступник тот, кто не исполняет моего слова. Если рота соглашается поддерживать наступающих, а на деле не поддерживает, то она нарушает присягу”... Моя речь построена была на том, чтобы вызвать солдат на размышление. Результаты ясны. Построй я речь иначе, и не предложи дилеммы, то, более чем уверен, не избежать бы мне скандала и без всякой пользы для дела. Осторожность в словах, в форме изложения нам нужна и необходима для пользы службы нашего дела; прямое же обличение порока может не всегда уместным и полезным быть. На всё свое время. Не из чувства личного самосохранения в тяжелые минуты я припоминаю слова Евангелия: “Иисус же уклонься народу сущу”, принуждая себя, по временам, в речах святые и вечные истины облекать в форму прямых, ясных дилемм, представляя слушателям самим разбираться в истине; принуждая себя вовремя и умолчать во избежание соблазна немощных духом и умом»⁵⁸. Для поднятия воинского духа священникам было разрешено участвовать и в работе полковых комитетов. Так, на Съезде военного духовенства 1-й Армии 19 июня 1917 года было постановлено, что готовить солдат к наступлению необходимо «не только церковными проповедями, но и публичными выступлениями в так называемых агитационных бюро, кои образуются при полковых комитетах»⁵⁹.

Проповедь удавалась, если солдаты видели искренность священника, его готовность самому послужить так, как он к этому призывает. Примером могут быть действия, предпринятые священником 641-го полка, благочинным 161-й пехотной дивизии, Иоанном Ивановым. В своем рапорте Главному священнику армий Северного фронта протоиерею Иоанну Покровскому от 15 июля 1917 года он докладывал: «Полк выступил на Северный фронт; я в поучениях постоянно говорил об исполнении ими своего долга, о наступлении, о необходимости победы над немцами... За это меня одно время требовали арестовать; за это и от командира была нахлобучка. Впослед-

ствии солдаты порешили в случае наступления на немцев потребовать, чтобы я шел с Крестом впереди наступающих солдат. В это время я себя чувствовал во много раз хуже, чем в последующее время под неприятельским огнем, ожидая взрыва неудовольствия худшей части полка. Началась окопная жизнь: я посещал окопы, раза два меня чуть не подстрелили; пулей слегка опалило волосы; служил молебны и погребения под выстрелами, ощущая подчас сильное движение воздуха от невысоко над головой проносящихся бомб. В заключение могу, по иерейству, сказать, что, несмотря на распропагандирование полка моего очень редкий солдат при встрече со мною (может быть, один из двухсот) не поклонится мне, чего нельзя сказать о других полках»⁶⁰.

Проповедь, как и другие меры для поднятия религиозности среди воинских чинов, была успешной в случае, если воины еще сохраняли христианские идеалы.

Думается благодаря этому, а также твердой решимости священника противостоять смуте удалось меры для поднятия благочестия в 177-м пехотном Изборском полку. Здесь, 17 сентября 1917 года было учреждено «Братство Христа Спасителя», целью которого было религиозное и нравственное просвещение «в духе Христова Евангелия». Председателем и его товарищами стали воины, в основном прапорщики и нижние чины, секретарем — полковой пастырь иеромонах Тихон (Шарапов)⁶¹.

Интересна речь, с которой обратился отец Тихон к воинам: «За последнее время особенно после марта месяца, началось среди вас какое-то духовное одичание. Безнравственное и бесстыдное сквернословие висит в воздухе, во многих ротах и командах оставили молитву перед пищей и сном, считая ее, по неразумию своему, признаком “старого режима”, очень и очень немногие посещают полковое церковное богослужение, и перед грядущими боями только 60 человек из всего полка пожелали приобщиться Святых Таин... Дух христианства, за немногими (но,

правда, очень светлыми) исключениями, померк среди вас и вы только числитесь, но не суть христиане православные. Католики и другие инославные христиане, иудеи, даже магометане, превосходят нас в благочестии (по своей жизни). Недавно, например, магометане возбудили вопрос в комитете о благообразии своих молений и о предоставлении известных преимуществ своему мулле. И как бы в посмеяние над Святой Верой Православной, на другой или третий день в 8-й роте произошел случай презрения к службе Божией и Святому Таинству Евхаристии, за который я вынужден был наложить пастырское взыскание на всю роту, избрав, впрочем, на первый раз, слабейшую меру — лишение святой воды, святого елея и антидора, а начальников и комитетчиков даже целования Святого Креста (рота поленилась и не позаботилась в день своего ротного праздника устроить кущу для служения Богу литургии). Означенная мера для безрелигиозных равна нулю, а верующие, но заснувшие и небрегающие, пусть задумаются»⁶².

Далее в своей речи пастырь сказал, что воины могут избрать и другого пастыря, если он их не устраивает, тем более, что Синодальный указ позволяет это. Действия пастыря принесли свои плоды — рота принесла покаяние⁶³.

Этот случай — единственный пример вразумления воинов, попавший на страницы официального органа ведомства военного духовенства — журнала «Церковно-общественная мысль» в 1917 году. По всей видимости, случай действительно был редчайший. Может вызвать сомнение и страх перед прещениями со стороны священника.

Однако эта история не покажется столь неправдоподобной, если мы вспомним, что даже активные революционеры и бунтовщики нередко считали себя верующими людьми и революционность вполне совмещали с внешним благочестием. Известна, например, религиозность В. И. Чапаева. Сохраняли уважение к Церкви восставшие матросы с броненосца

«Потемкин». Игумен Пармен, находившийся на корабле во время восстания, рассказывал, что матросы в большинстве своем не трогали его. Более того, они потребовали исповедать и причастить одного из вождей восстания матроса Вакуленчука, когда тот умирал. Игумен Пармен отмечает, что Вакуленчук Святые Дары «принял с верою»⁶⁴. Матросы требовали и отпевания Вакуленчука, когда же одесский градоначальник запретил его хоронить, пригрозили обстрелять город. Только вмешательство известного одесского праведника — святого Ионы (Атаманского), согласившегося отпеть матроса, спасло жизни многих жителей города⁶⁵.

Понадобилось еще некоторое время, чтобы смутьяны поняли, что ведь Бог-то им на самом деле и не нужен. Но произошло это не сразу, религиозный огонек еще теплился в душах многих, и страх быть отлученными мог привести к положительным результатам.

Итак, как видим, попытки противостоять развалу армии все же были. Однако это были скорее попытки отдельных энтузиастов, попытки, которые в условиях нарастающего безбожия могли привести только к временным, незначительным результатам.

О причинах неудачи военных пастырей

Говоря о провале дела проповеди в 1917 году, нельзя возлагать вину за него только на военных пастырей. Не следует забывать, что проповедь не помешала бунту по всей России. Отступление народа от Бога и Церкви зашло слишком далеко. Это не могло не отразиться и на русском воинстве.

В 1917 году это была уже не та армия, которая начала войну. «Развращенная, разнузданная толпа», — говорит об армии июня 1917 года генерал Епанчин⁶⁶. «Вооруженная толпа, страшная не для врага, а для своего народа», — характеризует ее генерал Алексеев⁶⁷. Подобным образом отзывался об армии и протопресвитер Г. Шавельский. «В боль-

шинстве... полков, — пишет он, — не начальство командовало солдатами, а солдаты — начальством. Командиры полков не решались приказать, чтобы мой шофер был накормлен и мы голодными возвращались в мой вагон... Армия превратилась в толпу, более опасную для своего тыла, чем для врага»⁶⁸. Заведующий особым делопроизводством Управления генерал-квартирмейстера Генерального штаба полковник Сахаров 14 июля 1917 года доносил: «Озверелые вооруженные банды дезертиров грабят в тылу деревни и местечки, избивая жителей и насилуя женщин. В небольшом районе было задержано 12 тысяч дезертиров. Паника населения не поддается описанию... По приказу генерала Корнилова было расстреляно 14 мародеров, застигнутых на месте преступления в одном из местечек, где они грабили жителей и насиловали женщин»⁶⁹.

О зверствах, которые совершали солдаты в прифронтовой полосе, упоминает и митрополит Евлогий (Георгиевский): «Тут была просто вакханалия. И немудрено! Все вооружены, все на войне привыкли к тому, что человеческая жизнь ничего не стоит... Куда девалось “Христолюбивое воинство” — кроткие, готовые на самопожертвование солдаты? Таковую внезапную перемену понять трудно: не то это было влияние массового гипноза, не то душами овладели темные силы. Мы все теперь жили в панике. В Житомире еще было сравнительно тихо, но и у нас — увидишь солдата, думаешь, как бы пройти незамеченным, чтобы не нарваться на оскорбление»⁷⁰.

Именно в это время, летом 1917 года, был зверски убит священник 175-го Батуринского полка Николай Петровский. Убийство, по всей видимости, было совершено ради ограбления — с убитого священника были сняты сапоги, брюки, шляпа. Пропали также вещи из карманов. Убийство произошло на позиции, где, кроме наших воинов, никого быть не могло⁷¹.

Этот период войны характеризуется массовым дезертирством, братанием с врагом⁷². Решать, идти

или не идти в наступление стали полковые комитеты⁷³. Начались аресты и убийства офицеров⁷⁴. Арестовывались и священники. Съезд духовенства 1-й Армии 19 июня 1917 года выразил даже протест в связи с тем, что военные священники самовольно арестовываются прежде суда и следствия⁷⁵. Понятно, что вести проповедь в таких условиях оказывалось совершенно невозможно.

Священник 10-го Особого пехотного полка Николай Вешкельский писал, что в дни февральского переворота он вообще не решался раздавать листки религиозно-нравственного содержания «дабы не было каких-либо эксцессов»⁷⁶. Однако отец Николай все-таки был арестован за эти листки, которые решил раздать после службы. Поводом для унижительного ареста стал листок с молитвой пророку Илии. «Многие листки я просмотрел, — писал в своем рапорте священник, — на этот же, как на молитву, не обратил внимания, думая, что здесь не может быть чего-либо идущего в разрез с духом времени»⁷⁷. Велико было удивление пастыря, когда через несколько часов после службы он был арестован за монархическую пропаганду. Оказалось, что в молитве пророку Илии были слова: «И укрепи благоверного Государя Николая Александровича и даждь Ему мирное царство». Объяснения, что листки куплены давно, ни к чему не привели. Под конвоем пастырь был отведен в штаб, где на следующий день подвергся суду. В действиях отца Николая не усмотрели злого умысла, он был оправдан⁷⁸, однако отказался продолжать службу в ведомстве Протопресвитера и, уволившись, перешел в Финляндскую епархию⁷⁹.

О том, насколько трудно стало вести проповедь, писал 19 сентября 1917 года в своей докладной записке благочинному 1-й Туркестанской стрелковой дивизии священник 1-го Туркестанского стрелкового полка Димитрий Полянский: «Недоверие “к попам” переходит не только во враждебное отношение лично к нам, как священникам, но и к богослужению и к молящимся солдатам, которые “и ныне готовы

слушать поповские басни". Почему на богослужении бывает очень мало людей, 10–50 человек. При этом я не раз замечал выделяющиеся фигуры солдат с ухарским видом, в фуражке, шагах в десяти от молящихся, по сторонам и даже впереди, явно вызывающих священника на какой-либо инцидент»⁸⁰.

Протоиерей Валентин Свенцицкий, с сентября 1917 года состоявший проповедником при штабе 1-й Армии, вспоминал, что ему было очень трудно заставить солдат поверить в искренность своих слов. «Сказать правду... нетрудно! Но как трудно заставить поверить правде! Я очень скоро с горечью должен был убедиться в этом. Слушая твою правду, солдат прежде всего интересовался не самой этой правдой, а тем, почему ты ее говоришь. Нет ли каких-либо "корыстных" целей в твоих словах. Недоверие, иногда грубое, иногда более деликатное, сопровождало всякий разговор о правде»⁸¹.

О невозможности вести проповедь, свидетельствовал и отец Г. Шавельский. В мае 1917 года Протопресвитер посетил Барановичский район. Он рассказывал: «Я до настоящего времени продолжаю вспоминать с ужасом о своей поездке... Мне приходилось в некоторых частях по часу выжидать, пока собирались на мою беседу распущенные солдаты. В 63-м Сибирском полку, когда я заговорил более решительным тоном, толпа двинулась на меня, и я мог бы быть убит, если бы старые унтер-офицеры, заслонив меня, не дали мне возможность добраться до автомобиля и уехать от разъяренной толпы»⁸². Не удалась проповедь отца Георгия и во 2-й Гренадерской Кавказской дивизии, отказавшейся идти в окопы. «Начальник дивизии, — писал отец Георгий, — прямо предупреждал меня: "Будьте осторожны в каждом слове, иначе я ни за что не ручаюсь!" Моя беседа сопровождалась выкриками и издевательствами со стороны солдат»⁸³.

Протопресвитер отмечал, что ничего удивительного в неудаче проповеди нет. Порой даже самым талантливым проповедникам не удавалось повлиять

на воинов. Он вспоминает: «В мае 1917 года прибыл ко мне проповедник 3-й Армии протоиерей Иван Авксентьевич Голубев, похудевший, измученный. “Судите меня, как хотите, но я не в силах дальше исполнять возложенной на меня должности, — обратился он ко мне. — За 25 лет службы в должности военного священника я успел узнать душу русского солдата, научился говорить с ним. Нервы у меня были железные. Но сейчас нервы мои не выдерживают, не нахожу я слов для своих речей. Вы не можете представить, что теперь приходится нам переживать. Начинаю говорить кротко, ласково, сердечно, как говорил бы отец со своими детьми. А из задних рядов раздаются реплики ‘Черт кудлатый!... водолаз!... Воевать хочешь, бери винтовку и воюй... Ты нам лучше расскажи, как разделить панскую землю, чтоб всем было поровну и каждый обрабатывал землю собственными руками, а машиной ни-ни’ ...”»⁸⁴.

У пастырей опускались руки. Священник 479-го пехотного Кадниковского полка Иван Тарасевич 1 июля 1917 года рапортовал Главному священнику армий Северного фронта: «В настоящее время в полку создались такие условия, при которых оставаться в нем дальше мне чрезвычайно тяжело... Наш полк, несмотря на все противодействия, окончательно подчинился влиянию большевистских идей и окончательно и устно, и письменно заявляет, что приказам Временного Правительства подчиняться он не хочет и в наступление не пойдет. До сих пор я ни с какими просьбами по начальству не обращался, но при создавшемся положении не могу не молить — освободите меня от обязанностей священника в этом полку и дайте мне какое угодно Вам другое назначение»⁸⁵.

Неграмотный солдат охотнее впитывал то, что преподносили хлынувшие на фронт агитаторы. Церковь призывала продолжать войну до победы, агитаторы призывали к немедленному миру, к возвращению по домам, к разделу земли. Что мог выбрать крестьянин, не понимавший целей войны и утратив-

ший национально-державный дух своих предков? Начальник 184-й пехотной дивизии генерал Афанасьев в своем рапорте отмечал, что «большинство солдат...охотнее слушает тех, кто умеет сулить все хорошее, включительно обещания устроить в деревне трамвай»⁸⁶.

Одной из причин неудачи проповеди является и растерянность пастырей в сложившейся ситуации, ибо далеко не все смогли в тот момент правильно сориентироваться. Порой и ревностные служители Церкви поддерживали революцию. Уже упоминавшийся священник И. Тарасевич, например, писал: «Судьба России и революции стоит на карте. Русский народ в лице своих представителей — Временного Правительства, всероссийского Съезда Советов Солдатских и рабочих депутатов, Всероссийского Съезда Крестьянских депутатов, все зовут революционную Русскую Армию к немедленному наступлению для спасения чести и достоинства России, ее молодой свободы и революции»⁸⁷.

П. Н. Врангель описывает священника Феценко, который так увлекся политической деятельностью, что даже на приветствие генерала: «Здорово, молодцы казаки» возразил: «Здесь нет ни молодцев, ни казаков — здесь есть только граждане»⁸⁸. Думается, что тут все-таки описан крайний и вовсе не типичный случай, однако недоумение священников в отношении своей дальнейшей деятельности представляется несомненным.

Священнослужителям, придерживавшимся монархических идеалов, было еще труднее. Приведенный выше случай со священником Н. Вешкельским прекрасно подтверждает это. Но была и еще одна проблема, справиться с которой пастырю было сложно, независимо от политических взглядов. Военным пастырям, учившим идти в бой «За Веру, Царя и Отечество!» после февральского переворота трудно было объяснить, за что воюют солдаты. Вера была утрачена, и права единоверных сербов мало кого интересовали, как не интересовала никого и судьба

черноморских проливов. Вот господскую землю поделить поскорее — это действительно важно, а Отечество и так не пропадет.

Нелепо было призывать и к восстановлению монархии — она казалась чем-то изжитым. И здесь Церкви необходимо было выработать правильную позицию. Осознавая непопулярность монархии в обществе, Церковь признала Временное Правительство. Нельзя было разделять русский народ по политическому принципу, задачей Церкви было объединить на почве Православия все классы, все партии, вернуть к вере русский народ. Выразителем этой идеи стал основанный священномучеником Вениамином Петроградским «Союз церковного единения», одна из целей которого состояла в христианизации всех классов⁸⁹.

Стараясь не допустить раскола общества по политическому принципу, военные священники предпринимали шаги, направленные на оздоровление обстановки. Съезд военного духовенства 1-й Армии в Якобштадте 19 июля 1917 года, например, постановил: «Желательно военному духовенству не вступать ни в какие политические партии, освещая общественные события только с христианской точки зрения»⁹⁰. В протоколе Съезда сказано: «Церковь и ее пастыри должны стоять вне политики и вне партий, но не вдали от жизни, ибо [таково] Христово учение, благовестниками которого быть наша задача»⁹¹. Однако если здесь пастыри готовы были к компромиссу, то идти навстречу пораженческим идеям Церковь не могла. Она не могла проповедовать те идеи, которые были популярны среди солдат, не могла приветствовать братание с врагом и дезертирство. Церковь стояла за продолжение войны, и идеи ее не могли встретить поддержку в массах.

Такая позиция пастырей приводила только к росту озлобленности среди воинов. Прямые угрозы и оскорбления в адрес духовенства принуждали военных пастырей покидать армию. Закономерными становились и изгнания священников. 21 ноября 1917

года гарнизонный благочинный города Нарвы протоиерей Иоанн Юхновский писал: «И вот новый переворот и расстрел в Царском селе протоиерея Иоанна Кочурова (бывшего Нарвского законоучителя). Солдаты всего гарнизона совсем обезумели, озверели. На улицах — оскорбления священников и угрозы вслух: “погодите, мы и здесь перевешаем этих попов”»⁹². А вот отрывок из рапорта Главному священнику армий Северного фронта священника 2-й Латышской стрелковой бригады Андрея Янсона от 30 декабря 1917 года: «Доношу, что в совете депутатов 2-й Латышской Стрелковой бригады от 4 декабря с.г. вынесена по отношению духовных лиц, обслуживающих религиозные нужды названной бригады, следующая резолюция: “трех святых воронов — дармоедов необходимо в течение трех дней, считая с четвертого декабря выселить из бригады” и ввиду этого прошу отчислить меня от должности священника 2-й Латышской стрелковой бригады с увольнением в Рижскую епархию — Мариенбургскую Свято-Троицкую церковь»⁹³. Приказ Наркомата по военным делам № 39 от 16 января 1918 года об упразднении института военного духовенства только констатировал свершившийся факт изгнания большинства священников из армии. В новой армии на их место пришли другие «пастыри» — комиссары.

Возможно, проповедь имела бы успех при поддержке со стороны государства. Но, к сожалению, еще задолго до февральских событий, Церковь такой поддержки не ощущала.

Военный пастырь и государственная система

Очень часто ревностный пастырь сталкивался с тем, что мешало его деятельности намного больше, чем низкий духовный уровень паствы. Препятствие это — та государственная бюрократическая система, смотревшая на пастыря как на чиновника, дело которого лишь представлять отчеты. Система ставила священника в такие условия, что даже простое

выполнение пастырских обязанностей превращалось для него в настоящий подвиг.

Очень резко отзывался о положении Церкви в России архиепископ Антоний (Храповицкий). Он писал: «Отношение правительства к Церкви с 18 и 19 века было не столько покровительственное, сколько подозрительное, враждебное... Самое вероисповедание русского народа, то есть православие, было лишено даже права именоваться таковым с начала 19 века, а сохранило официальное название греко-российского исповедания... На всякое сильное проявление православного религиозного чувства в народе и в духовенстве взирали с... враждебной опасливостью... Открыть новый монастырь было труднее, чем какой-либо игорный притон; основать какой-либо ежегодный крестный ход можно было не иначе, как наклонявшись целый год по различным губернским и столичным канцеляриям. Для закрытия якобы излишних церковных приходов в царствование Александра I и Александра II были учреждены чуть ли не целые департаменты. А для открытия нового прихода (при увеличивающемся вдвое каждые 25 лет народонаселении России) нужно было хлопотать целый год»⁹⁴.

Митрополит Нестор (Анисимов) писал, с каким равнодушием отнеслись обер-прокурор и большинство членов Священного Синода к идее организации Камчатского благотворительного братства, устав которого был утвержден лишь благодаря вмешательству царской четы и вдовствующей императрицы Марии Феодоровны⁹⁵.

По сообщению газеты «Колокол», в Петербурге был запрещен неурочный молебен в Казанском соборе, так как на него собралось много народа и полиция побоялась демонстрации. «В православной столице православного государства, — негодовала газета, — сколько нужно пройти жестоких мытарств, чтобы совершить неурочное молебствие. Легко подумать, что мы живем не в Петербурге, а в какой-то дикой языческой стране»⁹⁶. «Астраханские епархи-

альные ведомости» возмущались тем фактом, что священники настолько связаны циркулярами и инструкциями, что даже после заключения мира с Японией духовенство продолжало называть русское воинство победоносным и возносить на службах прошение о даровании победы, так как не было получено предписания об изменении прошений⁹⁷.

В полной мере формальное отношение к вере, и к духовенству в частности, проявлялось и в военной среде. Священника почитали не за священный сан, а потому, что так было принято. Лучшее доказательство тому — обязанность отдавать честь только священнику своего полка, а не *священнику вообще*. Отец Иоанн Росляков писал в 1914 году: «Вот идет чиновник, все встают, отдают честь, сзади идет священник: все преспокойно лежат, курят, сидят. Изредка кто отдаст честь... Вот кучка солдат, около крепостных ворот — караул. При проходе священника переминаются, переглядываются между собой... недоумевают, — отдать честь священнику или нет и невольно отворачиваются в сторону... тем более, что в уставах нет правил об отдаче чести священнику другой части. Многие при мобилизации из запасных удивлялись, почему это чиновник достоин почтения, а священник — нет»⁹⁸. О формальном отношении к вере говорит и тот факт, что во многих подразделениях не было утренней молитвы. Причина тому — отсутствие указания об утренней молитве в Уставе внутренней службы⁹⁹. Не соблюдались в армии и посты. В большинстве воинских частей в начале XX века постились только первую и четвертую недели Великого поста, Страстную седмицу, а также три дня говения¹⁰⁰.

Проблема военного священника была и в отсутствии у него свободы действий. «Священник в полку, — говорил отец Василий Целицо, — поставлен всякими циркулярами и разъяснениями на степень простого военного чиновника. Он не свободен, он, как и всякий служащий в части, зависит вполне от военного начальства»¹⁰¹. О бесправном положении

священника в офицерской среде говорилось и на Первом съезде военного и морского духовенства¹⁰². О вмешательстве командиров и начальников в деятельность военного духовенства говорил священник 42-го Якутского полка З. Ендасов. Пастырь направил 1-му Съезду военного и морского духовенства записку, в которой жаловался, что инспектирующий начальник, лютеранин, остался недоволен тем, что священник не пустил его в алтарь. Другой начальник был недоволен, что священник встретил его без креста и святой воды, хотя этого не полагалось¹⁰³.

Далеко не случайно, что Всероссийский миссионерский съезд в Киеве постановил: «Желательно, в видах обеспечения большего успеха пастырской деятельности военных и морских священников, ходатайствовать о предоставлении им самостоятельности и независимости от начальников частей в деле религиозного и нравственного просвещения военных и морских чинов»¹⁰⁴. Против вмешательства военного начальства в духовные вопросы высказался и 1-й Съезд военного и морского духовенства, который дал указание, чтобы священники не поступались перед светским начальством даже в незначительных вопросах, касающихся пастырской деятельности¹⁰⁵.

Священник, пытавшийся противостоять падению духовности в армейской среде, видевший растущее неверие, пытавшийся противостоять ему и вследствие этого развивавший активную деятельность, как это ни прискорбно, часто не пользовался расположением командиров. Один офицер, чье имя так и осталось неизвестным, писал в редакцию «Вестника военного и морского духовенства»: «Были и сейчас, несомненно, имеются в среде военного духовенства прямо-таки люди *идейные и всецело преданные святому делу*, всегда говорившие военному начальству и офицерству в глаза правду, никого не боясь и ничем не стесняясь. И что же выходило? Обыкновенно таких беспокойных пастырей начальство не переваривало, старалось какими-либо путями сплавить из полка. Конечно, духовному начальству сыпались жалобы и

доносы на таких ослушников, что будто бы это люди неуживчивые, нетактичные, идущие в разрез с военным начальством... Результатом всего получались бумаги... с известием, что такой-то священник переведен в медвежий угол»¹⁰⁶.

Не мог справиться с ситуацией и протопресвитер А. Желобовский. На одном из собраний военного духовенства он сказал: «Я... сознаю, что многие из неуживчивых священников большей частью люди справедливые, ревностные пастыри и желающие принести своей духовной пастве пользу не на словах, но и на деле. И вот с горечью в сердце иногда приходится переводить таких священников на другое место. Научите... как я должен поступать в таких случаях»¹⁰⁷.

Священник Исмаил Островский утверждал: «De jure облеченный полнотою духовной власти, включительно до права вязать и решить христианские души, de facto военный священник в своем служебном положении — личность безгласная, безвольная и бесправная, подавленная начальством и офицерской средой. А это ведет к вредному со стороны священника попустительству в ущерб интересам Церкви и духовным нуждам меньшего брата солдата — заискиваниям и унижениям, роняющим достоинство священного сана... Встречаются начальники не терпящие проявления инициативы в священниках и видящие в ней посягательство на свои права и власть, — начальники, требующие себе встречи в храме по чину для ВЫСОЧАЙШИХ Особ установленному, служения панихид по магометанам, совершения венчаний без соблюдения предбрачных предосторожностей, — начальники, требующие от священника на просмотр проповеди, покрикивающие на своего отца духовного (встречаются и ктитеры такие, мнящие себя начальством над священниками) и т.п. За четверть века своей службы в военном ведомстве только дважды на беседах и однажды на уроке Закона Божия в учебной команде я имел утешение видеть командира части, а инспектирующее воинскую часть высшее

начальство лишь изредка радовало меня посещением храма и ласкало немногими словами приветов и интереса к тому делу, которому служу»¹⁰⁸.

К сожалению, такая ситуация не могла способствовать росту священнической активности. Перед священником стоял выбор — спокойно служить, никого не трогая, быть на хорошем счету у начальства, получая награды и благодарности или встать на путь активной пастырской деятельности и испортить отношения с командованием. Священник В. Целищев считал, что не нуждаться материально военный священник мог только в случае хороших отношений с командиром. «Попробуй, — возмущался пастырь, — проявить свою самостоятельность и свободу слова; в лучшем случае будешь... путешествовать с места на место и в конце концов из тебя выйдет одна мочала, измаешься, иссохнешь, разобьешь не только свои человеческие нервы, но и всю семью свою, ни в чем не повинную, лишишь хотя бы и эфемерных иллюзий на относительное спокойствие»¹⁰⁹.

Некоторые пастыри поддавались этому искушению, становились членами офицерского собрания, играли в карты. «У нас, — писал в 1913 году Б. Филатович, — священники часто подделываются под нас и гораздо естественнее, кажется, увидеть полкового священника, чокающегося за соборным столом, чем проповедующего там»¹¹⁰. Следует отметить, что руководство военным духовенством не обрушилось с гневной критикой на автора статьи, а, по всей видимости, восприняло данную статью с удовлетворением. Во всяком случае «Вестник военного духовенства», заявив, что автор сгустил краски, все же признал, что, в общем, он прав, и призвал таких людей как Филатович объединяться вокруг пастырей и поддерживать их¹¹¹.

Идейный, активный пастырь не был своим в офицерской среде. Более того, можно сказать, что часто воинское начальство сознательно или неосознанно мешало военному духовенству в деле воспитания нижних чинов.

В своем рапорте на имя протопресвитера Александра Желобовского член Духовного правления протоиерей Иоанн Философов писал: «Начальство не только мало содействует в пастырском влиянии на нравственность нижних чинов, но иногда своими распоряжениями и парализует религиозно-нравственные распоряжения священника. Например: священник учит нижних чинов проводить воскресные и праздничные дни, по заповеди Господней, свято; а военное Начальство на канун этих дней назначает в офицерских собраниях музыкальные и танцевальные вечера; в самые праздники, в часы литургийные назначаются телесные осмотры; о постах и говорить нечего — прямо предписывается варить в ротах мясную пищу в постные дни, кроме дней говения; жениться нижним чинам не позволено, а посещать дома проституции не запрещается; вызов на дуэль, учит священник, есть грех против шестой заповеди Господней, а военное Начальство разрешает такие вызовы, кончающиеся нередко убийством. При такой обстановке дела могут ли пастырские наставления и беседы священника со своими пасомыми иметь надлежащее благотворное влияние на умы, сердца и волю воинских чинов»¹¹².

Священники испытывали противодействие и в деле патриотического воспитания войск. «Незадолго до войны (Первой мировой. — А. К.) был издан высочайший приказ, строго воспрещающий воинским чинам где бы то ни было вести разговор на современную политическую тему... Накануне неизбежно предстоявшей отечественной войны старательно избегали возбуждения здорового патриотизма, разъяснения целей и задач войны, ознакомление со славянским вопросом и вековой борьбой нашей с германизмом»¹¹³.

Напрямую касалось это и военных пастырей. Согласно Уставу внутренней службы, священник не мог вести беседы на политические темы. «Устройство особых бесед о политической жизни, — говорилось в 14-м Приложении к статье 3 Устава внутренней

службы, — признается нежелательным; но в беседах духовных, по истории и законоведению следует разъяснять значение армии и внушать нижним чинам, что сущность убеждений всех чинов ея выражается в присяге и исполнении воли Царской, передаваемой через начальников»¹¹⁴. Таким образом, священник даже не мог принимать упреждающие меры по отношению к революционерам. А ведь политические и социальные вопросы были в то время особенно острыми.

Далеко не всегда священнику помогали и верующие командиры. Протопресвитер Г. Шавельский передает, казалось бы, парадоксальный факт: военные священники считали лучшими командирами мусульман, потом шли протестанты, затем католики. Православные командиры, особенно ревностные, считались наихудшими, так как постоянно вмешивались и мешали священнику работать¹¹⁵.

Противодействие священникам в деле воспитания воинов проявилось и во время Первой мировой войны. Священник Иоанн Иванов рапортовал Главному священнику Северного фронта, что по прибытии в полк в феврале 1917 года со стороны командования не обнаружил ничего, кроме противодействия. «От командного состава я не имел никакой помощи, ни моральной, ни физической в форме хотя бы слабого воздействия на меньшую братию: младших офицеров и солдат. Скорее были даже случаи противодействия: командир просил меня (т.е. приказал) “не затруднять бедных солдат частыми собеседованиями; ибо они и без того очень заняты”. Я раздавал в большом количестве религиозно-нравственные листки изданий Одесских Афонских подворий и Фесенки: командир выразил свое неудовольствие и потребовал на будущее время предварительно ему давать на просмотр»¹¹⁶.

Февральская революция еще более ухудшила положение священников. С одной стороны Временное правительство как бы по инерции продолжало содержать военных священников, желало продолже-

ния войны до победы, с другой стороны, боялось армии, которая могла взять власть в свои руки. Только так можно объяснить противоречивую ситуацию, возникшую на фронте после февраля 1917 года. Протопресвитер Г. Шавельский описывал эту ситуацию так: «Правительство, казалось, прилагало все усилия, чтобы окончательно разложить фронт. Дай Бог, чтобы никогда на нашей Святой Руси не повторилось такое явление, какое наблюдалось тогда! Обязанное заботиться о благоденствии страны, наше Временное Правительство как будто старалось все сделать, чтобы привести великую державу к катастрофе. При этом нельзя не удивляться его непоследовательности. С одной стороны, оно продолжало содержать целую армию (до 5000 человек) военного и морского духовенства, тратя на это огромные средства... С другой стороны, Правительство засыпало деньгами — суточными, прогонными разных агитаторов, главным образом, из иудейского племени, которые, разъезжая по фронту, свои проповеди начинали призывами: “Не слушайте попов. Они вас обманывают... Пусть сами возьмут в руки винтовки и сражаются, если им война нравится. А вам пора кончать войну, идти домой, чтобы делить помещичью землю и награбленное у народа панское добро. Засидитесь тут, — опоздаете, без вас всё поделят”»¹¹⁷.

Генерал Епанчин вспоминает, как способствовал развалу армии генерал Ирман: «В Коломые появился вольноопределяющийся из жидов, который кем-то был уполномочен “нравственно воздействовать на воинов на войска”. Для этого воздействия генерал Ирман выстраивал вверенные ему войска на Торговой площади Коломыя, сам становился перед фронтом их, и когда на балкон выходил “увещатель”, то Ирман командовал “смирно” и держал руку под козырек»¹¹⁸. Таким образом, при официальной поддержке духовенства вся система, как государственная, так и армейская, сковывала лучшие устремления священника, не позволяя ему активно воздействовать на воинов.

Материальные проблемы ведомства

Характерной для начала XX века была уверенность, что государство незыблемо, как и вера в Бога, в народной среде. Поэтому люди, предупреждавшие о том, что страна несется к пропасти, говорившие о недостатках, ведущих к катастрофе, не пользовались благоволением начальства. Генерал П. Залесский отмечает, что на хорошем счету были те, кто умел «втереть очки», отпрапортовать, что все благополучно¹¹⁹. Анализируя впоследствии положение, в котором оказывались новаторы и правдоискатели в предреволюционной России, Залесский говорил: «Начальство — все власти, до монарха включительно, — верило в преданность и усердие подчиненных. И чем выше был начальник, тем тщательнее очищался путь его от терний, а, следовательно, и от Правды. Таким образом, Правда менее всего была доступна тому лицу, которое господа лжецы и льстецы называли своим земным Богом, то есть царю. Помню, как трудно было протолкнуть наверх, а тем более к Царю, какую-нибудь мысль о серьезной перемене в Государственном аппарате; например — мысль о необходимости упразднения привилегий ГВАРДИИ, тормозящих службу армейского офицерства и закрывающих дорогу для массы честных и деловых работников. Мысль эта казалась дерзновенной... Все доводы о вреде гвардейских привилегий разбивались о боязнь встревожить правящий муравейник и погубить свою личную репутацию и карьеру, ибо такой дерзновенный “докладчик” немедленно был бы взят на подозрение, как вредный либерал»¹²⁰.

Об этом же писал и капитан 1 ранга Семенов: «Командир, который берег и любил свой корабль, который не скрывал никакой, хотя бы самой ничтожной неисправности, докладывал о ней, просил разрешения ее исправить, так как с течением времени эта мелочь могла перейти в крупное повреждение — такой командир считался “неудобным”, “беспокойным”...

Надо было только одно: чтобы ... не было других донесений, кроме "все обстоит благополучно"¹²¹.

«Вплоть до самой катастрофы, — вспоминал протопресвитер Г. Шавельский, — у нас не было недостатка в голосах, уверявших, что всё у нас слишком прочно и крепко, чтобы какая-либо сила могла не то что разрушить, но и поколебать его... Внешнее величие массива государства и Церкви закрывало от непроницаемого взора ту тлю, которая завелась внутри этих великанов и медленно, но верно, подтачивала их организмы»¹²².

Кризиса не замечали и в армейской среде. Следовательно, в дополнительных ассигнованиях на просветительскую деятельность военного духовенства также не видели нужды — воинство, терявшее свои лучшие качества, продолжало казаться христолюбивым.

Материальная неустроенность военного духовенства проявлялась на всех уровнях. Еще в 1905 году на Братском собрании военного духовенства протоиереем Л. Конопацким было предложено открыть специальное училище для дочерей военных священников. Высказался за создание такого училища и протопресвитер А. Желобовский. Однако реализовать эту идею было невозможно из-за отсутствия денег, хотя Протопресвитер и выразил надежду, что такое училище может быть основано в будущем¹²³. Но оно так и не было устроено.

Характерен и следующий случай. В третьем номере «Вестника военного и морского духовенства» за 1912 год было опубликовано письмо священника И. Федорова об улучшении воспитательного процесса нижних чинов. Священник предложил издавать отрывной календарь с наставлениями на каждый день. Подобные календари издавались, но были или чисто военными, или миссионерскими. В примечании редакция журнала отметила, что такой календарь действительно необходим, однако проблема, опять же, в недостатке средств¹²⁴.

Трудности были и с полковыми храмами. Государство выделяло слишком мало средств на их стро-

ительство в воинских частях. Эта сумма составляла всего 100 тысяч рублей, что хватало лишь на два храма¹²⁵. Частей, где храмы отсутствовали, было немало. Многие части, если и имели храмы, то очень тесные. Священники порой размещали алтарь в непригодных для этой цели помещениях. В данной ситуации священник был вынужден выпрашивать деньги у командования части или искать благотворителя на стороне. Отец Г. Шавельский и сам подыскивал жертвователей. Именно так удалось построить полковую церковь в Орле¹²⁶.

Во время обозрения отцом Георгием военно-морских церквей Прибалтийского храма, главный врач одного из лазаретов обратился к Протопресвитеру с просьбой поддержать его ходатайство о строительстве отдельного здания храма, «так как церковь, помещаясь в самом лазарете, в отведенной для этого палате, значительно стесняет и так довольно скромное по размерам здание лазарета, лишая его целой палаты», на что Протопресвитер мог только пообещать найти жертвователя¹²⁷.

В описанном случае главный врач был заинтересован в строительстве храма. Однако, как будет показано ниже, далеко не все врачи шли навстречу пастырю.

Ситуация ухудшилась во время Первой мировой войны. Священники госпитальных и лазаретных церквей, не имевших собственных средств¹²⁸, оказались в прямой зависимости от расположения к ним госпитального начальства. Священник Хрисанф Григорович в 1916 году писал, что «даже самый ничтожный отпуск средств на церковные нужды из экономических или артельных сумм является... любезностью, зависящей от личного взгляда главного врача и взаимоотношений его со священником». Госпитальный священник, по словам отца Хрисанфа, зачастую не мог добиться денег на приобретение даже простой походной церкви, которая стоила 425 рублей¹²⁹. Говорить о строительстве церквей при госпиталях уже не приходится — средств на это не выделялось совсем¹³⁰.

Положение полковых священников было ненамного лучше. Прибыль полковой церкви складывалась из трех источников: свечной прибыли, кружечного сбора и dobroхотных пожертвований¹³¹. Понятно, что больших сумм в церкви быть не могло — она и в мирное время содержалась «на солдатские копейки»¹³². Поэтому в таких условиях священник сам должен был изыскивать средства на постройку храма. Так, священник Д. Чирский в 1916 году рассказывал, что обходиться без церкви ему удавалось только в летнее время, с наступлением же холодов возникла нужда в каком-либо помещении. Из добровольных пожертвований и церковного дохода удалось набрать сумму 700 рублей, после чего пастырь сам составил чертеж храма, отправился в Петроград, где на фабрике Кебке для полка была сделана церковь-палатка¹³³.

Для воздействия на воинов необходимо было обеспечить их доступной литературой. Однако даже листки православно-патриотического содержания, не говоря уже о брошюрах, стоили военно-духовного ведомству немалых средств.

Изменить такое положение к лучшему пытался отец Г. Шавельский. Протопресвитер осознавал, что воинов необходимо обеспечить как можно большим количеством бесплатной литературы — брошюр и листов. Но для этого священники должны сами получать эту литературу бесплатно. С первых дней своей службы в должности главы военного духовенства отец Георгий изыскивал средства, чтобы снабжать священников бесплатной литературой. «У меня, — говорил отец Георгий за два года до начала Первой мировой войны, — есть план завести свое издательское дело, устроить свой склад, чтобы возможно удешевить это дело и сделать приобретение брошюр и даже даровую раздачу их посильной для всякой полковой и судовой церкви»¹³⁴. Вскоре издание книг и брошюр для нижних чинов было начато. Уже в конце 1912 года была издана первая брошюра «Правда о смуте»¹³⁵. Чтобы изыскать необходимые для

этого средства, отец Георгий навел порядок на свечном заводе военно-духовного ведомства¹³⁶. Война помешала дальнейшему осуществлению планов отца Протопресвитера. Во время войны редакцией «Вестника военного и морского духовенства» издавались «Воскресные листки». При ставке по инициативе отца Г. Шавельского был оборудован и книжный склад¹³⁷.

Однако высылать эти издания бесплатно ведомство Протопресвитера не могло. Более того, цены за подписку на «Вестник военного и морского духовенства» приходилось увеличивать. Так, на Братском собрании военного и морского духовенства 28 октября 1915 года было объявлено, что «ввиду возвышения цен на материалы и труд увеличить подписную плату за журнал с Воскресными к нему листками до 15 рублей в год и за один журнал до 8 рублей»¹³⁸. Для военных пастырей покупка этих изданий часто была затруднена отсутствием денег.

В Отчетном рапорте за август — декабрь 1916 года гарнизонный благочинный г. Великие Луки священник Иоанн Смирнов докладывал: «Священниками раздаются листки и брошюры религиозно-нравственного содержания. Но «Воскресных листков» и других брошюр и книг, выписываемых священниками, мало, ибо для этого нужны огромные средства»¹³⁹.

Съезд благочинных 7-й Армии, состоявшийся 8—9 февраля 1917 года, высказал пожелание об удешевлении «Воскресных листков» и выделении на их приобретение казенной субсидии. Съезд высказался и за удешевление изданий, поступающих со склада, организованного при Ставке протопресвитером Г. Шавельским¹⁴⁰. Съезд отметил, что религиозно-патриотических изданий в армии не хватает, и выразил надежду, что воинское начальство окажет помощь военному духовенству в их приобретении¹⁴¹. Как видно из этих слов, духовенство было вынуждено просить денег у командования, нередко равнодушно-го к деятельности военных священников.

Вообще листки, брошюры, книжки должны были выписываться для бесплатной раздачи воинам из не только из церковных, но и из хозяйственных сумм полка¹⁴². О том, что литература приобретается за счет церковных или полковых денег, говорилось и на Съезде благочинных 7-й Армии в начале февраля 1917 года¹⁴³. На деле же закупка листов религиозно-патриотического содержания целиком ложилась на священников. Более того, нередко бывало, что священник не мог распоряжаться и церковными деньгами. Как отмечали участники Съезда благочинных 7-й Армии, «некоторые командиры частей, особенно запасных полков, на церковные суммы смотрят как на полковые и самолично распоряжаются ими»¹⁴⁴.

Священники госпитальных церквей, своих сумм не имеющих, и вовсе оказывались в положении жалких просителей. Об этом свидетельствует протокол Съезда духовенства 5-й Армии, состоявшегося 20 декабря 1916 года. Съезд отметил, что «многие главные врачи...совершенно отказывают священникам в средствах даже в таких нуждах, как на покупку церковного вина, ладана, свеч, крестиков, брошюр, листов, не говоря уже о приобретении необходимой утвари»¹⁴⁵.

Понятно, что после Февральской революции материальное положение ведомства ухудшилось. При этом агитаторы заваливали окопы революционной литературой. Так, только за период с 12 июня по 15 июля 1917 года в действующую армию было *бесплатно* направлено 6708 экземпляров газеты «Правда», 20630 экземпляров газеты «Солдатская правда», 10954 экземпляра газеты «Социал-демократ», 1963 экземпляра газеты «Трибуна», 1803 экземпляра журнала «Спартак», 22929 экземпляров различных брошюр, 1452 экземпляра программ. В указанный период на фронт ежедневно поступало 872 экземпляра книг и брошюр и 1200 экземпляров газет¹⁴⁶. Думается, комментарии здесь излишни.

«Жатвы много, а делателей мало»

Нехватка священников в годы Первой мировой войны является, наверное, одной из главных причин того, что духовенство не могло влиять на процессы, связанные с развалом армии в 1917 году. Следует отметить, что и в мирное время русская армия не была достаточно укомплектована пастырями. Архиепископ Николай Варшавский в своем выступлении в Государственном Совете сказал: «В Привислинском крае, например, нет священников во всех артиллерийских бригадах и во всех казачьих полках, кроме четырех. Я четыре года твержу об этом во всех сферах, низших, средних и высших. Подумайте: солдат остается целый год без священника, наступает Страстная неделя, Великий пост, Пасха. Ко мне обращаются со всех сторон: дайте священника, надо исповедовать, причащать, встретить Пасху. А у меня, кроме трех иеромонахов и трех заштатных священников, никого нет. Я вынужден иногда по телеграфу обращаться к соседнему архиерею с просьбой дать свободного монаха или заштатного священника. В церковь не пускают всех, потому что церковь мала, по десять человек от роты иногда посылают»¹⁴⁷.

В связи с этим известный публицист М. Меньшиков писал, что для обеспечения армии священниками «хотя бы в той слабой пропорции, какою обеспечено деревенское крестьянство, то придется содержать около 10 тысяч священников, то есть затрачивать миллионов 15 на эту “нужду”». А нынче священник и в деревне большая роскошь»¹⁴⁸. По словам протопресвитера Георгия Шавельского, в мирное время штатные военные священники были лишь при пехотных и кавалерийских полках и некоторых артиллерийских бригадах, а также саперных и железнодорожных батальонах. «Большинство же артиллерийских бригад и разных батальонов обслуживалось соседними чужими — полковыми, а иногда епархиальными священниками»¹⁴⁹. Призывы укомплектовать

все воинские части священниками звучали и со страниц журнала «Разведчик»¹⁵⁰.

«Вестник военного и морского духовенства» в 1913 году отмечал, что именно недостаточным количеством военных священников (как, впрочем, и качеством некоторых из них) и объясняется, что «так хорошо была организована пропаганда и рассыпание “прокламаций” в армии... всюду шныряющей социал-демократией»¹⁵¹.

«По свидетельству начальников частей, — сообщал «Вестник военного и морского духовенства» несколькими месяцами позже, — нравственный уровень, патриотическая стойкость и верность Царю и Родине выше в тех частях, где имеются свои храмы и священники... Волнения, беспорядки и восстания имели в последнее время место почти исключительно в тех частях, где нет постоянных священников, а где таковые имеются, вспышки недовольства были явлениями случайными и погашались гораздо скорее и легче»¹⁵².

Острая нехватка священников обнаружилась еще во время Русско-японской войны. Как отмечал в своей статье «Служение священника на войне» тогда еще протоиерей Георгий Шавельский, частей, не имевших священников во время Русско-японской войны, было великое множество. Отец Георгий писал: «Почти все артиллерийские бригады, войска пограничной стражи, казачьи полки, саперные и железнодорожные батальоны, все дивизионные обозы и лазареты, телеграфные роты, понтонные батальоны, транспорты, сборные пункты и пр. и пр. — словом, добрая половина действующей армии не имела своих священников»¹⁵³.

Ситуацией в артиллерийских частях возмущался еще протопресвитер А. Желобовский: «Я глубоко скорбел и скорблю, что артиллерийские бригады в составе 1000 человек, не имеют ни церквей, ни священников: в религиозном отношении — это овцы без пастыря, это везде и всегда какие-то обойденные пасынки. И полковые, и епархиальные священники,

исполняющие религиозные требы в артиллерийских частях урывками, как бы из милости, уделяют минуты от своих прямых обязанностей, совершают молебствия спешно, учебные команды посещают редко, а внебогослужебных бесед почти совсем не ведут»¹⁵⁴.

Обстановка усложнилась еще и тем, что некоторые артиллерийские бригады были увеличены и число воинов в них достигло 2000 человек¹⁵⁵. Однако, несмотря на количественное увеличение артиллеристов, священников для бригад не выделяли. Объясняется это следующей причиной. В период введения в войсках штатов священнослужителей артиллерия была малочисленной и немногих артиллеристов могли окормлять пехотные священники. Затем артиллерия выросла в несколько раз, но положение оставалось прежним. Некоторые воинские части в мирное время решали эту проблему сами, нанимая на свои средства священников¹⁵⁶.

Во время боевых действий выход видели в размещении артиллерийских батарей. Они размещались между полками дивизии, поэтому артиллеристы должны были окормляться полковыми пастырями. Так же должны были окормляться телеграфные роты и саперные батальоны. Однако очень часто порядок их размещения менялся. Обозы оказывались в еще худшем положении, т.к. находились в тылу. Их изредка навещал специально командированный священник, причем очень часто такие визиты были для обозов неожиданными. Без пастырского попечения пребывали и казачьи полки, стоявшие или на флангах, или впереди. «Положение казачьих частей, — пишет отец Г. Шавельский, — когда они находились на крайних флангах, было ужасно: чины умирали без напутствия, погребались без священнического благословения; по месяцам не видели священника и не слышали богослужения»¹⁵⁷.

В пехотных полках, имевших своих священников, ситуация также была далеко не идеальной. В каждой дивизии было 4 священника, которые, кроме своих полков, должны были обслуживать и другие

части. Отец Г. Шавельский пишет, что даже при увеличении числа священников дивизии на 2 человека, ситуация не будет приведена в норму. Кроме того, несмотря на то, что при каждом Главном священнике армии полагался один священник для командировок, в Русско-японскую войну таковые должности были упразднены. А ведь они требовались на сборных пунктах, в отдельных отрядах и других подразделениях. Будущий протопресвитер пишет, что при главном священнике должно было быть не менее трех священников для командировок¹⁵⁸.

Подобная ситуация сложилась и во время Первой мировой войны. Хотя артиллерийские бригады в 1914 году уже имели своих священников, отдельные батареи продолжали оставаться без окормления. В связи с этим пастырское собрание священников 4-й Финляндской стрелковой дивизии 7 января 1916 года предписало священникам (т.к. путь в окопы лежит мимо артиллерийских батарей), хотя бы изредка посещать батареи и «совершать краткое молебствие»¹⁵⁹.

Без пастырского окормления остались во время Первой мировой войны дивизионные перевязочные отряды. Только в феврале 1917 года приказом начальника Штаба верховного Главнокомандующего за № 177 артиллерийским священникам было вменено в обязанность обслуживать дивизионные перевязочные отряды¹⁶⁰.

Те части, которые не имели священников в мирное время, оказались без них и в начале войны. Протопресвитер Г. Шавельский писал, что ходатайствовать о новых вакансиях было нельзя «в видах экономии»¹⁶¹. Таким образом, как и в предыдущую войну, священников в действующей армии катастрофически не хватало. На полк приходился один священник, а в полку было 2000 человек¹⁶². Для сравнения следует указать, что в целом по России в период с 1907 по 1914 год на одного православного священника (из белого духовенства) приходилось 850–900 человек¹⁶³. Если же прибавить сюда мона-

шествующих священников, то количество православных на одного пастыря будет еще меньшим. Армейский же священник должен был помимо 2 тысяч человек своего полка окормлять и другие части, где народу могло быть не меньше. На судах обстановка была не намного лучше. Там количество нижних чинов доходило до 500 человек¹⁶⁴, однако не стоит забывать, что, во-первых, священники были не на всех кораблях, и, во-вторых, матросы требовали к себе большего внимания со стороны пастыря.

Кроме того, священникам приходилось окормлять и местные приходы.

Епископ Дионисий Кременецкий доносил архиепископу Евлогию Житомирскому, что военные священники ряда дивизий обслуживают приходы в селах, где своих священников нет¹⁶⁵. На бумаге, как водится, все было гладко. В разосланном военному духовенству циркуляре сообщалось: «Идеально хорошо было бы, если бы священник ежедневно обходил все окопы своей части; но посещение окопов 2—3 раза в неделю, а в воскресные дни или в большие праздники с крестом и антидором — обязательно для каждого. Бригадные священники также при всякой возможности должны посещать свои батареи, стоящие на позициях»¹⁶⁶.

Однако на деле даже еженедельные посещения оказывались физически невозможными. Характерны в связи с этим слова протоиерея Порфирия Руфимского: «Полк наш разбросан на десятки верст, ютятся по отдельным хуторам, скрывающимся в хвойных лесах... Я же, их пастырь духовный, обслуживаю духовно в будничные дни другие части, которые не имеют своих пастырей»¹⁶⁷.

Большой интерес представляет также заметка еще одного военного пастыря, полк которого был также разбросан. «За сегодняшний день прошел 10 верст и посетил 12 рот... Остается еще один батальон; там одна рота помещается на острове, расположенном в полуверсте от берега. Ехать туда можно только лишь ночью, что и пришлось сделать... на второй день

Пасхи. Утром служба в церкви. Выезжаю под вечер. По пути заехал к казакам и там совершил краткую службу... У них нет священников, но зато в каждой сотне есть хороший хор... Итак, за два дня обошел весь полк и исполнил свой пастырский долг. Путешествие не совсем легкое. Сделал не менее 15 верст пешком... Так путешествую вторую Пасху. Сердце мое спокойно... Сделал все, что мог»¹⁶⁸. Итак, как видно из заметки пастыря, объехать свой полк он мог только раз в год, на Пасху. В остальное время целые отряды полка оказывались вовсе без окормления. Но если даже *свою* воинскую часть было сложно посещать, то что говорить о тех частях, в которых священников не было и которые окормлялись пастырями соседних частей?

Ощущали потребность в священниках и некоторые командиры подразделений. Вот строки из телеграммы генерал-майора Иванова Главному священнику армий Северного фронта от 13 июня 1917 года: «Вверенная мне бригада разбросана в иноверческой Финляндии и уже почти два месяца без пастырского руководства, что крайне нежелательно, особенно в настоящее время»¹⁶⁹.

Такое положение не могло не влиять на дело окормления воинов. Священник Димитрий Храпко писал, что в его попечении находилось 6 тысяч человек, а кроме того, он окормлял еще 4 госпиталя¹⁷⁰. Священник Порфирий Руфимский сообщал, что на первой седмице Великого поста он должен был исповедать и причастить *за три службы более 4-х тысяч человек*, с чем ему удалось справиться¹⁷¹. В таких случаях священники прибегали к общей исповеди, которая напрочь лишала пастыря возможности поговорить с каждым солдатом, наставить его, помочь ему.

Случались и более прискорбные случаи, когда солдаты вообще оставались без исповеди и причастия. Священник Иоанн Иванов, назначенный священником 641-го полка 13 февраля 1917 года, по прибытии к месту службы рапортовал, что в полку

«очень много солдат, не говевших по несколько лет»¹⁷².

О катастрофической нехватке священников в армии говорит и то факт, что солдаты, желавшие причаститься и не имевшие такой возможности, причащались у униатов. Митрополит Евлогий (Георгиевский) говорит даже, что в одном униатском монастыре русские солдаты вместе с униатами восклицали: «Святой Священномучениче Иосафате, моли Бога о нас!», имея в виду известного врага Православия Иосафата Кунцевича¹⁷³.

Еще сложнее была ситуация с запасными батальонами. Здесь скапливались воины запаса, еще не побывавшие на позициях и подверженные действию революционной пропаганды. В запасных батальонах в начале 1917 года порой находилось до 25 тысяч человек¹⁷⁴. Однако на критическую ситуацию в таких подразделениях внимания не обращалось.

Ситуация ухудшилась летом 1917 года. В то время, когда армия начала разваливаться, когда дисциплина стала стремительно падать, когда фронт заполнили агитаторы, военно-духовное ведомство было поставлено в такие условия, что было вынуждено сокращать ряды военных священников. Сокращению подверглось множество пастырей, работы у которых было более чем достаточно. Иногда на несколько госпиталей оставляли одного священника, предполагая, что он сможет окормлять раненых. При этом забывалось, что очень часто при перемещениях войск эти госпитали могли оказаться за десятки километров друг от друга. «Дело... о сокращении штатов священнических, — возмущался в связи с этим протоиерей Андрей Пашин, — поставлено неправильно и, по существу — в корне и в деталях»¹⁷⁵. Конечно, нельзя обвинять в этом военно-духовное руководство — в дни всеобщей неразберихи и препятствий для нормальной деятельности со стороны российского руководства оно не всегда могло правильно сориентироваться. Однако факт остается фактом — сокращение военных священников летом

1917 года несомненно нанесло сильный удар по делу духовного воспитания воинов.

* * *

В настоящее время началось возрождение института военного духовенства. Путеводными звездами для новых военных пастырей служат имена замечательных военных священников, причисленных к лику святых: священномучеников Петра (Зверева), Алексия (Ставровского), Сергия (Флоринского), священноисповедников Сергия (Сребрянского) и Романа (Медведя). Известно множество достойнейших примеров, которые явили пастыри, самоотверженно служа Богу и русской армии. Но помня то достойное, чего было в избытке в жизни и служении военного духовенства, не будем забывать и об ошибках, промахах и грехах, которые, по промыслу Божию, теперь должны послужить нам назиданием и предостережением.

Примечания

Список сокращений:

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.

ВВД — Вестник военного духовенства.

ВВиМД — Вестник военного и морского духовенства.

РГВИА — Российский Государственный военно-исторический архив.

РГИА — Российский Государственный исторический архив.

ЦОМ — Церковно-общественная мысль.

Неопубликованные источники:

РГВИА: Ф.2044. «Управление Главного Священника армий Северного фронта», оп.1.

Дело 6. Переписка по вопросам удовлетворения священников денежным довольствием.

Дело 19. Переписка и прошения священников о назначении их в воинские части.

Дело 20. О назначении священников в лазареты и госпитали.

Дело 21. О командировании на фронт духовенства.

Дело 23. Переписка по вопросам назначения и увольнения священников.

Дело 25. Переписка о назначении и перемещении священников в строевые части и увольнении от службы.

Дело 29. О перемещении и увольнении чиновников в связи с расформированием частей.

Дело 30. О созыве съезда духовенства, о выборном начале в военном духовенстве, протоколы собраний духовенства.

ГАРФ: Ф.1486. «Шавельский Г.И., протопресвитер военного и морского духовенства», оп.1.

Дело 8. Шавельский Г.И., протопресвитер. В школе и на службе. Воспоминания. Копия.

Дело 12. Шавельский Г.И., протопресвитер. Лукавые дни. Черновик статьи.

РГИА: Ф.806. «Духовное правление при Протопресвитере военного и морского духовенства», оп.5.

Дело 10114. О проповедниках.

Дело 10115. По разным предметам в связи с государственным переворотом.

¹ Среди работ, посвященных военному духовенству в годы Первой мировой войны следует отметить, например, такие: *Балошина Н., Цветков И.* Из истории православия в Российской армии и флоте. В: Клио, 1997, № 2; *Ермаков В.* Деятельность военного духовенства в русской армии в период Первой мировой и гражданской войн». МинДС, 1994; *Золотарев О.* Христолюбивое воинство русское. М., 1994; *Кузнецов А.* Православное духовенство морского ведомства России и его роль в укреплении флотских традиций (XVIII– начало XX в.). М., 2000; *Пасенко В.* Военно-морское духовенство России в начале XX века. Лг., ЛДА, 1991; *Полохов Д., свящ.* Нравственно-патриотическое воспитание в вооруженных силах на основах православной христианской веры. Сергиев Посад, 2000; *Поляков Г., прот.* Военное духовенство в России. М., 2002; *Фирсов С.* Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб, 1996; *Фирсов С.* Военное духовенство России (К вопросу о материальном положении священно- и церковнослужителей русской армии и флота

в последней четверти XIX — начала XX столетий). В: Новый часовой, 1914, № 2; *Чимаров С.* Русская Православная Церковь и вооруженные силы России в 1800–1917 гг. СПб, 1999 и др.

² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 322.

³ *Фирсов С.* Военное духовенство России... С. 19.

⁴ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 6 об.

⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 9.

⁶ ВВиМД, 1916, № 17–18. С. 518.

⁷ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 327.

⁸ Цит. по: ВВиМД, 1913, № 15–16. С. 560.

⁹ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 350.

¹⁰ *Епанчин Н.* На службе трех императоров. Воспоминания. М., 1996. С. 362.

¹¹ *Жевахов Н.* Воспоминания. М. Т. 2. С. 303.

¹² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 545.

¹³ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 309–310.

¹⁴ Там же. С. 310.

¹⁵ *Архангельский В., прот.* Обзорение о. Протопресвитером военного и морского духовенства судовых церквей Балтийского флота и военно-морских Прибалтийского края. В: ВВиМД, 1912, № 15–16. С. 561.

¹⁶ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 426.

¹⁷ *Шавельский Г., протоиерей.* Служение священника на войне. В: Военный сборник, 1912, № 12. С. 106.

¹⁸ *Шавельский Г. протопресвитер.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М., 1996. Т. 1. С. 201.

¹⁹ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 426.

²⁰ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.29. Л. 54–54 об.

²¹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.19. Л. 89–89 об.

²² РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 10.

²³ Воззвание митрополита Макария Московского. ВВиМД, 1913, № 7–8. С. 285.

²⁴ *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 112, 122.

²⁵ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 421–422.

²⁶ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.23. Л. 27.

²⁷ *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания. Т. 2. С. 91.

²⁸ *Епанчин Н.* На службе... С. 362–363.

²⁹ *В.* Священники в армии. В: Разведчик, 1914, № 1224. С. 243.

³⁰ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 327.

- ³¹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 74–75.
- ³² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 236.
- ³³ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 43–43 об.
- ³⁴ *Купреянова А.* Провинциальные очерки. В: Бого-
словский вестник, 1917, апрель-май. С. 441.
- ³⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.21. Л. 180–180 об.
- ³⁶ *Деникин А.* Очерки русской смуты. Крушение власти
и армии. Февраль-сентябрь 1917. Минск, 2002. С. 7.
- ³⁷ Там же. С. 7.
- ³⁸ *Залесский П.* Грехи старой России и ее армии. В:
Философия войны. М., 1995. С. 161.
- ³⁹ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 210.
- ⁴⁰ *Епанчин Н.* На службе... С. 362.
- ⁴¹ *Деникин А.* Очерки... С. 7.
- ⁴² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 327.
- ⁴³ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 334.
- ⁴⁴ *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания...
Т. 1. С. 352.
- ⁴⁵ Житие священноисповедника Романа (Медведя). Тверь,
2000. С. 15.
- ⁴⁶ *Трифон (Туркестанов), митрополит.* Проповеди и
молитвы. Материалы к жизнеописанию. М., 1999. С. 146.
- ⁴⁷ *Лебедев Д., священник.* Один из пережитков стари-
ны. В: ВВиМД, 1913, № 19. С. 675.
- ⁴⁸ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.20. Л. 132–132 об.
- ⁴⁹ *Епанчин Н.* На службе... С. 363.
- ⁵⁰ *Шавельский Г.* Воспоминания... Т. 2. С. 102.
- ⁵¹ *Шавельский Г., протопресвитер.* Церковь и рево-
люция. В: Церковно-общественный вестник, № 1, 1998.
С. 117.
- ⁵² РГИА. Ф.806. Оп.5. Д.10114. Л. 50.
- ⁵³ РГИА. Там же.
- ⁵⁴ *Свенцицкий А.* Они были последними? М., 1997. С. 79.
- ⁵⁵ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. Л. 533.
- ⁵⁶ РГИА. Ф.806. Оп.5. Д.10114. Л. 52.
- ⁵⁷ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. Л. 533.
- ⁵⁸ РГИА. Ф.806. Оп.5. Д.10115. Л. 72–72 об.
- ⁵⁹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.30. Л. 33.
- ⁶⁰ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 224 об.–225.
- ⁶¹ ЦОМ, 1917, № 8. С. 24.
- ⁶² Там же. С. 25.
- ⁶³ Там же. С. 26.
- ⁶⁴ *Василенко О.* Офицеры в рясах. М., 1933. С. 38.
- ⁶⁵ Великие русские старцы. М., 2000. С. 777.

- ⁶⁶ *Епанчин Н.* На службе... С. 479.
- ⁶⁷ Революционное движение в русской армии 27 февраля — 24 октября 1917 года. М., 1968. С. 62.
- ⁶⁸ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 534–535.
- ⁶⁹ Революционное движение в русской армии... С. 213.
- ⁷⁰ *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 265–266.
- ⁷¹ ЦОМ, 1917, № 5. С. 31.
- ⁷² Революционное движение в русской армии... С. 51, 82.
- ⁷³ Там же. С. 85–86.
- ⁷⁴ Там же. С. 26–27, 46.
- ⁷⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.30. Л. 35.
- ⁷⁶ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 45.
- ⁷⁷ Там же. Л. 45.
- ⁷⁸ Там же. Л. 45–46.
- ⁷⁹ Там же. Л. 50.
- ⁸⁰ РГИА. Ф.806. Оп.5. Д.10115. Л. 72.
- ⁸¹ Свенцицкий А. Они были... С. 79.
- ⁸² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 534–535.
- ⁸³ *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания... Т. 2. С. 278.
- ⁸⁴ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 533.
- ⁸⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 156–156 об.
- ⁸⁶ Революционное движение в русской армии... С. 139.
- ⁸⁷ РГВИА. Ф.6343. Оп.1. Д.25. Л. 156.
- ⁸⁸ *Врангель П.* Записки... Т. 1. С. 63.
- ⁸⁹ *Кандидов Б.* Церковь и Февральская революция. М., 1934. С. 72.
- ⁹⁰ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.30. Л. 33.
- ⁹¹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.30. Л. 37 об.
- ⁹² РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.20. Л. 718 об.
- ⁹³ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 842–842 об.
- ⁹⁴ *Никон (Рклицкий), епископ.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. NY., 1956. Т. 1. С. 53–55.
- ⁹⁵ Божией милостью архиерей. Три жизни митрополита Нестора Камчатского. М., 2002. С. 319, 327–334.
- ⁹⁶ Цит. по: М. Б. Отклики печати. Надежды и разочарования. В: Богословский вестник, 1907, январь. С. 191–192.
- ⁹⁷ Цит. по: там же. С. 192.
- ⁹⁸ *Росляков И., священник.* К забытому вопросу. В: ВВиМД, 1914, № 24. С. 840.

- ⁹⁹ Братское собрание военного духовенства в Санкт-Петербурге 28 октября 1903 г. В: ВВД, 1904, № 3. С. 86.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 86.
- ¹⁰¹ *Целищ В., священник*. По поводу писем в Редакцию «ВВД» строевых капитана и полковника и «ответа» мне Олимпа Булатовича. В: ВВиМД, 1913, № 15–16. С. 558.
- ¹⁰² Извлечения из трудов Первого Всероссийского Съезда военного и морского духовенства. В: ВВиМД, 1914, № 15–16. С. 562.
- ¹⁰³ *Чимаров С.* Русская Православная Церковь и вооруженные силы России в 1800–1917 гг. СПб, 1999. С. 88.
- ¹⁰⁴ *Иваницкий Т., священник*. О мерах религиозно-нравственного воспитания нижних чинов. В: ВВиМД, 1913, № 7–8. С. 297.
- ¹⁰⁵ *Чимаров С.* Русская Православная Церковь... С. 88.
- ¹⁰⁶ Строевой полковник. Письмо в редакцию. В: ВВиМД, 1913, № 2. С. 82.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 82.
- ¹⁰⁸ *Островский И., священник*. Мысли о религиозно-нравственном воспитании нижних чинов. В: ВВиМД, 1913, № 15–16. С. 538.
- ¹⁰⁹ *Целищ В., священник*. По поводу писем в редакцию... С. 558.
- ¹¹⁰ *Филатович Б.* Что они делают. В: Разведчик, 1913, № 1173. С. 262.
- ¹¹¹ ВВиМД, 1913, № 13–14. С. 501–502.
- ¹¹² *Чимаров С.* Религиозно-нравственное воспитание в русской армии. Мысли. Изречения. Исторический опыт. СПб, 1998. С. 136–137.
- ¹¹³ *Деникин А.* Очерки... С. 28.
- ¹¹⁴ Устав внутренней службы. Пг., 1916. С. 351.
- ¹¹⁵ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 313–314.
- ¹¹⁶ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 224–224 об.
- ¹¹⁷ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 533.
- ¹¹⁸ *Епанчин Н.* На службе... С. 469.
- ¹¹⁹ *Залесский П.* Грехи старой России... С. 156, 207.
- ¹²⁰ Там же. С. 157.
- ¹²¹ *Семенов В.* Расплата. Ч. 1. Порт-Артур. СПб, 1907. С. 39.
- ¹²² ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.12. Л. 1об.
- ¹²³ *Морев И., протоиерей*. Братское собрание военного духовенства 31 мая 1905 года. В: ВВД, 1905, № 15. С. 461–462.
- ¹²⁴ ВВиМД, 1912, № 3. С. 133–134.

¹²⁵ Извлечения из трудов Первого Всероссийского Съезда военного и морского духовенства. В: ВВиМД, 1914, № 15–16. С. 556.

¹²⁶ *Архангельский В., протоиерей.* Обзорение о. протопресвитером военного и морского духовенства о. Г. Шавельским судовых церквей Балтийского флота и военно-морских Прибалтийского края. В: ВВиМД, 1912, № 15–16. С. 567.

¹²⁷ Там же. С. 567.

¹²⁸ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.23. Л. 37.

¹²⁹ *Григорович Х., священник.* Походная церковь и образцовый иконостас. В: ВВиМД, 1916, № 6. С. 175.

¹³⁰ *Григорович Х., священник.* Тайна жизненности прихода. В: ВВиМД, 1916, № 15–16. С. 466.

¹³¹ Постановления пастырского собрания священников 4 Финляндской стрелковой дивизии 7 января 1916 г. В: ВВиМД, 1916, № 10. С. 307.

¹³² ВВиМД, 1913, № 1. С. 30.

¹³³ *Чирский Д., священник.* Походная церковь. В: ВВиМД, 1916, № 9. С. 272.

¹³⁴ *Архангельский В., протоиерей.* Обзорение... С. 565.

¹³⁵ ВВиМД, 1913, № 1. С. 38.

¹³⁶ ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 304.

¹³⁷ Съезд оо. Благочинных VII Армии 8–9 февраля с.г. В: ВВиМД, 1917, № 11–12. С. 256.

¹³⁸ *Ласкеев Ф., протоиерей.* Братское собрание. В: ВВиМД, 1915, № 22. С. 682.

¹³⁹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.20. Л. 24 об.

¹⁴⁰ Съезд оо. Благочинных VII Армии 8–9 февраля... С. 256.

¹⁴¹ Там же. С. 258.

¹⁴² *Иваницкий Т.* О мерах религиозно-нравственного воспитания нижних чинов. В: ВВиМД, 1913, № 7–8. С. 294.

¹⁴³ Съезд оо. Благочинных VII Армии 8–9 февраля... С. 258.

¹⁴⁴ Там же. С. 264.

¹⁴⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.23. Л. 37.

¹⁴⁶ Революционное движение в русской армии... С. 272.

¹⁴⁷ ВВиМД, 1913, № 23. С. 827.

¹⁴⁸ Там же. С. 827.

¹⁴⁹ *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания... Т. 1. С. 201.

¹⁵⁰ В. Священники в армии... С. 243.

- ¹⁵¹ ВВиМД, 1913, № 11–12. С. 431.
- ¹⁵² ВВиМД, 1913, № 23. С. 831.
- ¹⁵³ *Шавельский Г., протоиерей*. Служение священника на войне. В: Военный сборник, 1912, № 11. С. 122.
- ¹⁵⁴ ВВиМД, 1913, № 23. С. 764.
- ¹⁵⁵ Там же. С. 764.
- ¹⁵⁶ ВВиМД, 1913, № 23. С. 831.
- ¹⁵⁷ *Шавельский Г., протоиерей*. Служение священника... С. 123.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 123.
- ¹⁵⁹ Постановления пастырского собрания священников 4 Финляндской стрелковой дивизии 7 января 1916 г. В: ВВиМД, 1916, № 10. С. 309.
- ¹⁶⁰ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.21. Л. 159.
- ¹⁶¹ *Шавельский Г., протопресвитер*. Воспоминания... Т. 1. С. 201.
- ¹⁶² *Епанчин Н.* На службе... С. 363.
- ¹⁶³ *Фирсов С.* Православная Церковь и государство... С. 660.
- ¹⁶⁴ *Чимаров С.* Религиозно-нравственное воспитание... С. 79.
- ¹⁶⁵ ВВиМД, 1916, № 8. С. 230.
- ¹⁶⁶ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.6. Л. 75.
- ¹⁶⁷ *Руфимский П., протоиерей*. На ратных полях. В: ВВиМД, 1916, № 11–12. С. 341.
- ¹⁶⁸ Полковой священник. Великие и Святые дни на позиции. В: ВВиМД, 1916, № 15–16. С. 477–478.
- ¹⁶⁹ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 320.
- ¹⁷⁰ *Храпко Д., священник*. Дни говения. В: ВВиМД, 1916, № 6. С. 186.
- ¹⁷¹ *Руфимский П., священник*. На ратных полях. В: ВВиМД, 1916, № 8. С. 246.
- ¹⁷² РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 224.
- ¹⁷³ *Евлогий (Георгиевский), митрополит*. Путь моей жизни... С. 244.
- ¹⁷⁴ *Шавельский Г.* Воспоминания... Т. 2. С. 267.
- ¹⁷⁵ РГВИА. Ф.2044. Оп.1. Д.25. Л. 593.

Диакон ИЛИЯ СОЛОВЬЕВ

ДЕЛО ГЕОРГИЯ ГАПОНА

В нынешнем году исполнилось 100 лет со времени трагических событий, развернувшихся в воскресный день 9 января 1905 года в Петербурге. Расстрел мирной демонстрации, получивший в истории название «кровавого воскресенья», не был обойден вниманием историков. Довольно много было написано и о священнике Петербургской пересыльной тюрьмы Георгии Гапоне, ставшем одним из главных действующих лиц петербургской трагедии. Однако в обширной литературе о «кровавом воскресеньи» почти не говорится о взаимных отношениях Г. Гапона с официальными церковными властями на которых, кстати говоря, еще до революции 1917 года пытались возложить ответственность за деятельность Гапона и (косвенно) за драматическую развязку событий 9 января.

Современный историк П. Н. Зырянов, специально исследовавший взаимоотношения Гапона с Петербургскими духовными властями, пишет, что гапоновские собрания пользовались фактической поддержкой Петербургского митрополита Антония (Вадковского). Ссылаясь на свидетельство начальника канцелярии Министерства внутренних дел Д. Н. Любимова, П. Н. Зырянов отмечает, что это покровительство было фактическим, но не официальным¹. При этом он особо подчеркивает, что гапоновское движение рассматривалась властями как «одна из форм борьбы церкви с революционным движением».

Западный историк Дж. В. Каннингем также считает, что Гапон получал поддержку от митрополита Антония, ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Сергия (Страгородского) и настоятеля Казанского собора протоиерея Философа Орнатского. Однако, по мнению Каннингема, никто из вышеперечисленных лиц не желал вести миссионерскую работу с рабочими под опекой охранного отделения. Гапон, считает Каннингем, — находился между двух огней и был вынужден пойти на сотрудничество с полицией². Как же сложились отношения Гапона с официальными церковными властями? Попробуем хотя бы отчасти ответить на этот интересный и важный вопрос.

* * *

Священник Георгий Гапон появился в Петербурге в 1898 году для сдачи вступительных экзаменов в духовную академию. Он приехал в столицу, имея на руках несколько рекомендательных писем, в том числе от правящего архиерея Полтавской епархии епископа Илариона (Юшенова) и от одной из богатых и влиятельных полтавских помещиц, близко знакомой с товарищем обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблером. В Петербурге Гапон был принят В. К. Саблером, а затем и обер-прокурором К. П. Победоносцевым. Заручившись поддержкой высокопоставленных чиновников обер-прокуратуры, Гапон выдержал вступительные экзамены и был зачислен в число воспитанников Санкт-Петербургской духовной академии³.

Молодой священник обладал незаурядными поведенческими способностями, умел зажечь своих слушателей, стать кумиром толпы и влиять на нее. Естественно, что новый способный студент быстро обратил на себя внимание академического начальства. Вскоре ему было предложено принять участие в миссии для рабочих, организованной при церкви на Боровой улице, а затем староста храма во имя

иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» на Галерной Гавани В. К. Саблер пригласил сюда Гапона для организации чтений для народа. Церковь эта находилась недалеко от Балтийских верфей и нескольких крупных промышленных предприятий и потому активно посещалась рабочими.

Постепенно Гапон втягивается в проповедническую работу. Ему сопутствует успех, растет его популярность в столице. Молодой священник встречается с занимающимися благотворительностью великосветскими особами, быстро заводит нужные знакомства. Окрыленный успехом, Гапон посещает ночлежные дома и иные столичные «злачные места», спускается в самые глубины «петербургских трущоб». Вскоре он начинает понимать, что одна лишь проповедническая деятельность является недостаточно эффективным средством миссионерской работы. День за днем он вынашивает идею создания особых организаций для рабочих, называемых им «рабочими домами». С этим проектом он доходит до императрицы Александры Федоровны, пропагандирует ее в великосветских салонах, в том числе в известном салоне С. П. Хитрово.

Во время учебы на втором курсе академии Гапону предложили место священника в приюте Синего Креста, который также находился в рабочих кварталах. Одновременно его пригласили проповедовать Священное Писание в приюте для бедных во имя св. Ольги, находившемся под покровительством императрицы. Кроме этой работы, Гапон принимает участие в Обществе для распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви и знакомится с его руководителем — протоиереем Философом Орнатским, одним из ближайших помощников митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского).

Митрополит Антоний (1846—1912) был просвещенным архиереем своего времени, снискавшим заслуженное уважение столичного духовенства и мирян. Являясь сторонником миссии среди рабочих,

уже тогда активно вовлекавшихся в сети безбожников-революционеров, митрополит не мог не симпатизировать начинаниям Гапона. Вместе с тем, митрополит Антоний был категорическим противником участия Церкви в политике, о чем неоднократно высказывался устно и в печати. За эти взгляды митрополит становился объектом ожесточенных нападок некоторых проправительственных партий, смотревших на Церковь как на своего рода «идеологическую подпорку» трона.

Доверие и известная симпатия митрополита Антония к Гапону очень скоро были серьезно подорваны. Причиной послужила скандальная связь Гапона с девицей Александрой Уздалевой — одной из молодых воспитанниц убежища «Синего креста», где Гапон проходил свое церковное служение. Церковная дисциплина требовала безусловного исключения Гапона из академии и запрещения его в священнослужении. В то время, когда порочная связь Гапона стала достоянием гласности, митрополита Антония не было в Петербурге. Замещавший его викарий — Нарвский епископ Иннокентий (Беляев) тотчас же принял к Гапону меры церковно-административного воздействия и исключил его из академии.

Возвратившись в столицу, митрополит Антоний утвердил решение епископа Иннокентия, однако сразу же после этого оказался под давлением властей, стремившихся использовать влияние Гапона среди рабочих для своих целей. Под сильным давлением извне митрополит был вынужден аннулировать утвержденное уже им постановление и восстановить Гапона в духовной академии вопреки воле ее Совета. Резолюция митрополита Антония от 16 октября 1902 года, наложенная на прошении Гапона о восстановлении в академии, гласила: «Разрешается священнику Гапону для зачисления в студенты академии на четвертый курс держать экзамены по тем предметам, по коим вследствие болезни он не сдавал, теперь же, сроком до 15 ноября»⁴. Таким обра-

зом, восстановление Гапона в академии было осуществлено под прямым воздействием властей.

Вскоре появились и другие основания для охлаждения отношений Гапона и митрополита Антония. Гапоновская «миссия» среди рабочих стала выходить за рамки религиозно-просветительской деятельности, все более приобретая политическую окраску. В декабре 1902 года Георгий Гапон предпринял поездку в Москву, где ознакомился с деятельностью местных рабочих групп, находившихся под контролем чиновника департамента полиции С. В. Зубатова, только что переведенного из Москвы в Петербург. Возвратившись из первопрестольной, он подал два доклада с негативными отзывами о деятельности московских зубатовских организаций. Гапон предлагал свой путь миссии среди рабочих — создание независимых и свободных рабочих союзов при активном духовно-нравственном попечении Церкви. Один из докладов был получен митрополитом Антонием, другой — петербургским градоначальником генералом Клейгельсом. В результате оба этих высокопоставленных лица в свою очередь отрицательно высказались о зубатовской затее «полицейского социализма»⁵.

Однако сам С. В. Зубатов, обосновавшийся теперь в Петербурге, охотно пошел на развитие своих контактов с Гапоном. Он знакомил его с некоторыми приверженцами зубатовского движения и с активными участниками этих организаций. Окончательное вовлечение Гапона в его работу было делом времени.

В 1903 году Гапон наконец-то завершил свое обучение в столичной духовной академии. Однако митрополит Антоний рекомендовал Гапону преподавательскую вакансию в одной из провинциальных семинарий. Очевидно, петербургское епархиальное начальство все же тяготилось присутствием в столице политиканствующего священника, доставлявшего епархии дополнительную заботу. Тем не менее, при содействии влиятельных покровителей Гапону удалось остаться в столице.

Несмотря на возникшее отчуждение, митрополит Антоний все же милостиво относился к о. Гапону и даже не раз помогал нуждавшемуся священнику материально. «У меня не было денег, — вспоминал Гапон, — и я расходовал их с большой осмотрительностью. Не знаю, как митрополит Антоний узнал об этом, но накануне Рождества посланный от него принес мне маленький конверт со вложением 100 рублей⁶. На другой день я пошел поблагодарить его и он предложил мне свободную вакансию в пересыльной тюрьме. Я послал прошение и через несколько дней получил ответ, что, несмотря на массу кандидатов, я получил назначение»⁷.

Избрание Гапона на должность священника пересыльной тюрьмы определенно свидетельствовало о сохранении известного доверия к нему со стороны митрополита Антония, внимательно относившегося к проблеме пастырского душепопечения о заключенных. Однако надо помнить и то, что даже в своих кадровых решениях митрополит Антоний был, в определенной степени, зависим от посторонних влияний. «Я в своей епархии, — вспоминает слова, однажды сказанные митрополитом Антонием протопресвитер военно-морского духовенства о. Георгий Шавельский, — не могу самостоятельно назначить не только священника, но и просфорни. Лишь только открывается место, как меня засыпают просьбами, требованиями разные сиятельные лица, не исключая и высочайших особ. И устоять против таких требований часто не хватает сил»⁸. Вот почему трудно однозначно говорить о мотивах, которыми руководствовался митрополит при назначении Гапона на священническую вакансию в Петербургской тюрьме.

В 1903 году С. В. Зубатов был переведен из Петербурга к новому месту службы, а созданная им организация оказалась в неопределенном положении. В этих условиях некоторые представители рабочих организаций стали обращаться напрямую к Гапону за содействием и помощью. Гапону стало ясно, что задуманное им дело образования союза

фабрично-заводских рабочих может быть осуществлено в ближайшее время. Когда мысль об организации рабочего союза окончательно созрела, а организационные возможности для такой деятельности были подготовлены, Гапон обратился к митрополиту с просьбой прислать на открытие собрания союза рабочих слывшего тогда либералом епископа Сергия (Страгородского). Однако митрополит Антоний, хотя и принял Гапона благосклонно, отказал в просьбе и, по словам самого Гапона, «даже хотел запретить» ему стать во главе союза. При этом между митрополитом и Гапоном состоялся следующий разговор. Гапон заявил, что помощь народу есть задача Церкви и потому духовенство не должно быть безучастным к судьбе народа. В противном случае народ может отвернуться от Церкви точно так же, как это уже сделала значительная часть интеллигенции. Митрополит Антоний, казавшийся, как вспоминал Гапон, во время разговора несколько взволнованным, сказал (со слов Гапона), что «Христос стремился только к возрождению души, а потому и нам надо заботиться только о внутренней жизни народа»⁹. По мнению митрополита, духовная сторона церковного служения, безусловно, должна превалировать над политикой. Этот ответ владыки «огорчил» Гапона. «Я тем более был огорчен, что действительно его любил и считал его способным встать на новый путь, а оказалось, что он просто робкий дипломат»¹⁰. Гапон, сознание которого заслонил социальный вопрос, уже не сумел увидеть в позиции митрополита даже крупницы истины.

Известно, что дальнейшая деятельность фактически созданного Гапоном союза фабрично-заводских рабочих окончилась воскресной манифестацией 9 января 1905 года. Как складывались отношения Гапона с митрополитом Антонием накануне январской трагедии? Судить об этом позволяют материалы следственного дела Георгия Гапона, возбужденного Санкт-Петербургской духовной консисторией после событий 9 января.

5 января 1905 года, практически одновременно с началом забастовки на Путиловском заводе, в газете «Новое время» появилась статья, указывающая, что руководство революционным рабочим движением сосредоточено в руках петербургского священника. Теперь всем стало ясно, что участие в таком деле священнослужителя грозит серьезным скандалом. При таком положении митрополит Антоний через консисторских чиновников срочно направил Гапону собственноручное распоряжение с требованием объяснить степень его участия в забастовке на Путиловском заводе¹¹. В это время Гапон, очевидно, пытался несколько разрядить накалявшуюся обстановку, для чего стремился добиться уступок от администрации Путиловского завода. Однако переговоры с директором завода Смирновым, равно как и другие ходатайства, никаких результатов не принесли. Гапон пытался получить высочайшую аудиенцию, но 6 января 1905 года, во время совершения митрополитом Антонием крещенского молебна у Иордани, при салютационной стрельбе из пушек Петропавловской крепости неожиданно грянул выстрел картечью. Снаряд едва не попал в молящихся, среди которых были члены царской семьи и целый ряд высокопоставленных чиновников. Это происшествие произвело весьма тягостное впечатление на императора и по окончании богослужения он уехал из столицы в Царское Село.

7 января 1905 года, во исполнение распоряжения митрополита Петербургского, духовная консистория потребовала от Гапона разъяснений, которых не последовало. Гапон уже действовал и не собирался отдавать отчет своему духовному начальству. Он ощущал себя вождем, народным трибуном, ожидал, что запланированная на 9 января манифестация сделает из него народного героя. Пытаясь воздействовать на Гапона, митрополит Антоний вновь послал Гапону собственноручную записку, приглашая его для разговора. «Предчувствуя неудачу», а, скорее всего, и из-за боязни ареста, Гапон не пошел к

митрополиту, так же как не явился на вызов в Министерство юстиции¹².

В этой напряженной атмосфере полиция сделала запоздалую попытку использовать авторитет митрополита Антония для предотвращения гапоновской затеи. По воспоминаниям жандармского генерала А. Спиридовича, накануне 9 января директор департамента полиции Лопухин просил митрополита повлиять на Гапона, но время и инициатива были уже упущены¹³...

После событий 9 января Петербургское духовное начальство не только приняло в отношении «оскандалившегося» священника репрессивные меры, но и определенно заявило, что священник Гапон действовал самочинно, без всякого на то благословения со стороны руководства митрополией. 12 января 1905 года, «вследствие отношения Начальника Главного Тюремного Управления», священник Георгий Гапон был уволен от своей должности в пересыльной тюрьме с запрещением в священнослужении. Его место было занято другим священником — о. Владимиром Вишняковым. Еще через два дня последовало новое официальное распоряжение митрополита, согласно которому Санкт-Петербургской духовной консистории было предложено «ныне же начать расследование для выяснения характера участия и действий его (Гапона. — *И. С.*) в последнем движении и забастовке рабочих, поручив таковое расследование благочинному 3-го столичного округа, протоиерею Симоновской церкви Иоанну Камневу»¹⁴.

В материалах проведенного консисторией расследования говорилось, что «священник Г. Гапон, вопреки 39 правилу Св. Апостол и 57 правилу Лаодикийского Собора, вступил в Общество рабочих в качестве председателя «Собрания русских рабочих г. С.-Петербурга» не только без согласия Высокопреосвященного митрополита, но, несмотря на его запрещение»¹⁵. Это была безусловная правда. В консисторском расследовании также указывалось, что после отказа Гапона дать разъяснения консистории его

дважды вызывали к митрополиту для объяснений («письменно и через курьера»), но он не явился к владыке¹⁶. Из дела видно, что 8 января 1905 года, как только митрополит Антоний получил копию подписанной Гапоном прокламации, — тотчас же был дан ход делу «о сожительстве священника Гапона с девицей Александрой Уздалевой».

Ознакомившись с материалами консисторского расследования, Святейший Синод в своем заседании утвердил решение Петербургской консистории, причем в своем донесении митрополит Антоний вновь подчеркивал, что Гапон вступил в должность Председателя Союза «несмотря на запрещение»¹⁷.

Провал затеи Г. Гапона существенно повлиял на отношение определенной части столичных рабочих к Православной Церкви. В этом смог убедиться сам митрополит Антоний, выступивший после событий кровавого воскресенья с проповедью на Путиловском заводе. 9 января 1905 года было существенно подорвано доверие петербургских рабочих не только к русскому правительству, но и к русскому православному духовенству. Некоторые рабочие, вернувшиеся после расстрела манифестации в помещение гапоновского «Союза», не только топтали ногами царские портреты, но и попирали святые иконы¹⁸.

Показательно, что в последующие годы церковная печать неоднократно обращала внимание на растущую атеизацию русских рабочих. «Страшно трудно стало жить среди фабричных пастырю, — приводил слова одного из заводских священников синодальный орган «Церковные ведомости». — Много пришлось перечувствовать мне в последнее время. И я думаю, лучше не говорить проповеди, пока сами прихожане не вызовут на это. Слишком нервны стали молодые люди. Раз я бессилен идти впереди стада своего, то я сознаться должен в своей немогущности, и знать должен свое место, смирить себя до крайности»¹⁹. «Не сомневаемся, — пророчески комментировала этот и другие ему подобные примеры редакция «Церковных ведомостей», — что будут случаи не

только оскорбления за веру, но и открытого мучительства»²⁰. Примечательно и то, что через десять лет после январской драмы 1905 года, — накануне революции 1917 года, несмотря на всю торжественность Пасхальной службы, «в рабочих кварталах — на Коломенской, на Галерной, на Выборгской стороне — несколько церквей были пусты»²¹.

Гапоновская история и сегодня дает нам возможность вынести для себя много поучительных уроков. Георгий Гапон, — с горечью писал в 1906 году известный церковный историк А. В. Карташев, — «злоупотребил своим священством в целях религиозной демагогии. Человек с темпераментом психопатического оттенка, с жаждою авантюризма, не без блесков даровитости, но без достаточного образования, озлобленный и желчный, кровный демократ и убежденный социалист, хотя и не научного типа, слишком мало общего имеющий с христианством и священством, — Гапон своей организаторской деятельностью, однако, показал, какую громадную силу притяжения имеет для религиозной в большинстве народно-рабочей среды церковный авторитет и какой гигантской решающей силой в сфере социально-экономических затруднений могла бы быть Церковь, если бы она нашла секрет, как деятельно участвовать ей в этих вопросах без противоречия своим принципам»²².

В то же время, реальное влияние духовенства на паству было ослаблено, прежде всего, условиями сложившегося в то время союза между государством и Церковью. Вмешательство государства во внутреннюю жизнь Церкви и, в частности, в дело пастырского душепопечения, имело весьма печальные последствия. Безусловно, именно это постороннее вмешательство, связавшее руки Петербургского епархиального начальства, вывело Георгия Гапона из состояния равновесия, толкнуло в объятия политиканов, сделало игрушкой в руках чуждых Церкви сил, и, в конечном счете, привело к тому, что он вконец потерял духовную трезвость. Если бы митрополит

Антоний не утратил контроля за подведомственным ему священником, просветительская и социальная работа, начатая Г. Гапоном, при определенных условиях могла бы принести для Церкви и для народа реальные и добрые плоды. Однако зависимость священнослужителей от власти и на этот раз оказала «господствующей» Российской Церкви дурную услугу.

Примечания

¹ Зырянов П. Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905-1907 гг. М. 1984. С. 47.

² Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор. Лондон, 1990. С.81—91.

³ Гапон Г.А. История моей жизни. М., 1990. С. 8—9.

⁴ Цит. по: Ксенофонтов И. Н. Георгий Гапон: вымысел и правда. М., 1996. С. 25.

⁵ Ксенофонтов И. Н. Указ. соч. С. 30—31.

⁶ Весьма значительная по тем временам сумма. Впрочем, такая поддержка нуждающихся была отличительной чертой митрополита Антония, щедро помогавшего и «ближним и дальним», в том числе и малознакомым людям. Не случайно после кончины Владыки, последовавшей в 1912 г., его душеприказчики не нашли никаких личных сбережений, а на конверте, предназначавшемся для хранения средств на погребение, рукой митрополита было написано: «деньги эти мною истрачены».

⁷ Гапон Г. А. История моей жизни. С. 16.

⁸ Шавельский Георгий, протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М. 1996. Т. 1. С. 29.

⁹ Гапон Г. А. История моей жизни. С. 23.

¹⁰ Гапон Г. А. Указ. соч. С. 23.

¹¹ Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 1.

¹² Гапон Г. А. Указ. соч. С. 32.

¹³ Спиридович А. Записки жандарма. М., 1991. С. 172.

¹⁴ Центральный государственный архив СПб. (далее ЦГА СПб), ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 2.

¹⁵ ЦГА СПб., ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 4об.

¹⁶ ЦГА СПб., ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 5.

¹⁷ ЦГА СПб., ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 37–37об.

¹⁸ *Ксенофонов И. Н.* Указ. соч. С. 124.

¹⁹ Церковные ведомости. 1907. № 8. С. 364.

²⁰ Церковные ведомости. 1907. № 8. С. 364.

²¹ *Палеолог М.* Царская Россия накануне революции. М., 1991. С. 426.

²² *Карташев А. В.* Русская Церковь в 1905 г. СПб., 1906. С. 2.

Г. ЩЕГЛОВ

ИЗ ИСТОРИИ КОДИФИКАЦИИ ЦЕРКОВНЫХ ЗАКОНОВ В РОССИИ

Предлагаемый вниманию читателя документ «О кодификации церковных законов» принадлежит перу доктора церковной истории, писателя-историка, архивиста, педагога и церковного деятеля Степана Григорьевича Рункевича (1867–1924), и представляет собой очерк, всесторонне рисующий историю опытов и попыток кодификации церковных законов в Русской Православной Церкви.

С проблемами церковного судопроизводства Рункевичу пришлось столкнуться еще в начале своей служебной карьеры. Причисленный в 1891 году после окончания Санкт-Петербургской духовной академии к Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода сверх штата, С. Г. Рункевич стал довольно быстро продвигаться по служебной лестнице. В мае 1894 года он был назначен младшим секретарем Синода по делопроизводству о принятии, обмене и отчуждении недвижимых имуществ¹, а в 1895 году, переведен младшим секретарем в делопроизводство церковного суда². В 1901 году он — обер-секретарь Синода.

В 1906 году, когда было учреждено Особое Предсоборное Присутствие, призванное осуществить предварительную богословскую и каноническую разработку вопросов, подлежащих рассмотрению на предстоящем Поместном Соборе, Рункевич был на-

значен делопроизводителем III отдела Присутствия³, занимавшегося вопросами организации церковного суда и пересмотром законов по делам брака — одной из наиболее сложных церковных проблем того времени.

Во время рабочих заседаний С. Г. Рункевичу приходилось помимо делопроизводственных обязанностей готовить различные компетентные справки, делать разъяснения и даже высказывать собственные суждения по тем или иным вопросам⁴.

В 1909 году по инициативе С. Г. Рункевича в официальной части «Церковных ведомостей» было начато печатание «Разъяснительных сепаратных определений Святейшего Синода по предметам церковного суда»⁵, прекращенных, впрочем, через некоторое время редакцией.

Инициатива Рункевича как раз и была вызвана проблемами, связанными с церковным судом, вытекавшими, однако из общего неудовлетворительного состояния на то время церковно-законодательной базы в Русской Церкви. На протяжении многих лет службы в Святейшем Синоде С. Г. Рункевич наблюдал, к каким сложностям приводит отсутствие единого законодательного кодекса. Еще во время работы Предсоборного Присутствия ему пришлось быть свидетелем, в каком затруднительном положении дела законодательства оказались члены Присутствия, и в частности III отдела.

Законы и постановления, действовавшие в то время в Русской Церкви, представляли примерно такую картину.

В «Уставе духовных консисторий»⁶ в качестве оснований для епархиального управления и суда указывались: а) Закон Божий в Священном Писании предложенный; б) каноны или правила Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных, Святых Отец; в) «Духовный регламент» и последовавшие за ним указы и определения Святейшего Правительствующего Синода; г) действующие в государстве узаконения.

В перечне не упоминалось о «Кормчей книге». И хотя с изданием «Книги правил» «Кормчая» полностью уже не употреблялась, однако некоторые ее положения, касающиеся, например, брачного права, в то время еще имели фактическое применение. Отчасти то же касалось и неупомянутой в перечне книги «О должностях пресвитеров приходских»⁷, которой, хотя и не придавалось значения источника церковного права, но, тем не менее, и из нее применялись некоторые положения (например, о религиозной подготовке брачующихся). Ввиду такого положения представлялось бы естественным окончательно пересмотреть эти два источника и, изъяв ненужное, завершить вопрос с этими книгами, особенно с «Кормчей», перенеся их из группы источников в группу памятников церковного законодательства.

В особом положении находился и «Духовный регламент»: некоторые пункты его (например, об училищных домах и учителях, раскольниках и др.) в то время уже утратили всякое практическое значение и потому представлялось бы логичным, взяв в свод то, что действует, отнести «Регламент» также к числу памятников русского церковного права. Но проблема была в том, что «Духовный регламент» являлся учредительным актом, утвержденным Восточными Патриархами, для существующего органа церковного управления — Святейшего Синода. Поэтому в то время изъять «Духовный Регламент» из числа действующих источников до коренной реформы церковного управления не представлялось возможным, а можно было лишь ограничиться внесением из него в предполагаемый свод фактически действующих и применимых норм.

Наряду с «Духовным регламентом» в «Уставе духовных консисторий» назывались указы и определения Синода. Однако эти указы и определения, числом до нескольких десятков тысяч, представлявшие собой богатейший материал для уяснения права и нормообразующей деятельности Русской Православной Церкви и являющие собой зеркало управле-

ния ею Синодом, все еще не были собраны, объединены и систематизированы⁸. В частности, определения, не заключенные в циркулярные указы, были рассеяны по периодическим изданиям, которые преимущественно в разное время имели значение официальных органов, — «Духовная беседа», «Церковный вестник», а с 1888 года — «Церковные ведомости».

Кроме того, в то время по ведомству православного исповедания действовало большое количество отдельных уставов, положений, инструкций, как удостоившихся Высочайшего утверждения, так и изданных Святейшим Синодом, и обнимающих многообразные стороны и предметы церковной жизни. К этому нужно прибавить немалое количество отдельных циркуляров и руководственных распоряжений, изданных, помимо Синода, по отдельным частям центрального управления — Канцелярии обер-прокурора, Хозяйственному управлению, Учебному комитету и Училищному совету. И наконец, оставался целый ряд гражданских законов, изданных в общем порядке и касающихся Православной Церкви.

Все эти разнообразные законы и постановления при отсутствии систематизации самым неблагоприятным образом отражались на делах церковного управления и особенно в местных органах управления и суда.

Сравнивая, например, «Устав духовных консисторий» издания 1883 года со всеми изданными впоследствии циркулярными распоряжениями и гражданскими законами, можно было видеть, что уцелело не очень много статей. При этом, чтобы точно выяснить, что же именно осталось от известной статьи и каково было действительное требование закона, приходилось проделывать чрезвычайно сложную работу — разного рода сопоставления и поиск распоряжений.

Служа в Синоде, С. Г. Рункевич прекрасно знал как трудно приходилось секретариату при чрезвычайном обилии дел и законов справляться с поступающими на рассмотрение Синода разного рода

делами. Хотя секретариат и имел для себя надежную опору в лице обер-секретаря и управляющего Канцелярией, однако при быстром росте числа дел и постановлений приближалось то время, когда никакая человеческая память не в состоянии была бы удерживать все действующие документы, особенно практику Святейшего Синода по отдельным, аналогичным какому-либо разрешаемому делу случаям.

Проблема лежала на поверхности, и вопрос о ее решении в Святейшем Синоде поднимался не раз.

Существующее неудовлетворительное положение дел в области церковного законодательства подтолкнуло в свое время Рункевича проявить инициативу и подать в Синод записку: «К вопросу об устройстве кодификационной части при Канцелярии Св. Синода»⁹. Характеризуя общее положение дел, Рункевич в частности замечал: «Чем дальше, тем, естественно, дело сведения законов будет труднее, а работа в учреждениях станет прямо непосильной; в свою очередь, чем дальше будет отдаляться начало образования свода, тем больше может оказаться недочетов и пятен и на решениях Высшего Центрального Управления. Ведь трудно сейчас секретариату, но еще труднее иерархии и, в частности, членам Св. Синода...»¹⁰. Как на побудительный стимул к безотлагательному составлению законодательного сборника он указывал на мысль о предстоящем Поместном Соборе и вообще о возможной реформе церковного управления. «Ведь Собор, — писал Рункевич, — если он будет инициатором реорганизации церковного строя, станет при теперешнем положении дела в недоумение: что закон и что уже не закон. Естественно, тотчас же явится нужда в пересмотре, в проверке, в справках, и если это будет сделано спешно, *ad hoc*, то трудно надеяться, чтобы все прошло как следует, а главное безошибочно»¹¹.

Со своей стороны, Рункевич предлагал в срочном порядке начать кодификационную работу по ведомствам православного исповедания, главной целью которой должно было стать «издание свода

церковно-гражданских постановлений и узаконений по ведомству Православной Церкви и соответственные, время от времени, по мере нужды, дополнение или новое издание тех или иных томов или отделов Свода». Местом организации и ведения дела, по его мнению, должна была стать Синодальная канцелярия, — «как ближайший вспомогательный орган право- и нормообразующей деятельности Св. Синода, независимо от того будет ли в состоянии Канцелярия обойтись наличными штатными чинами или для сего на известных условиях, будут привлечены сведущие люди со стороны, напр., из кодификационного отдела Государственного Совета»¹².

Для проведения подготовительных работ, с которых предполагалось начать составление «Свода», по мысли Рункевича, должны были быть поставлены следующие задачи:

- 1) Собрание и систематизация всех за синодальный период именных Его Величества Синоду указов, имеющих общее значение и донныне действующих как закон.
- 2) Собрание, составление и систематизация всех циркулярных (печатных) указов Св. Синода.
- 3) Собрание, сопоставление и систематизация всех распоряжений общего характера, как опубликованных по определению Св. Синода, так и изданных органами Центрального управления и помещенных в периодических духовных изданиях, служивших для Высшей Церковной Власти время от времени печатными органами.
- 4) Собрание и группирование всех действующих по ведомству утвержденных как Церковной Властью, так и Св. Синодом Уставов, Инструкций, Правил, Положений, Штатов и т.п.

Примечание. Представляется желательным сгруппирование уставов учреждений отдельных епархий — касс, свечных заводов, типографий, братств, богаделен, монастырей, общин, попечительств и т.п.

5) Извлечение из Свода Законов Российской Империи всех статей, относящихся к ведомству Православной Церкви.

6) Собрание и систематизация определений, в виде копий с протоколов, Св. Синода по текущим делам, имеющим принципиальный характер.

7) Собрание всех посланий Св. Синода чадам Православной Церкви¹³.

С. Г. Рункевич отмечал, что, кроме перечисленного, могут встретиться и другие документы, требующие исследования, собирания и систематизации.

Он подчеркивал, что вся эта работа ни в коем случае не может быть произведена единолично и при существующем составе Канцелярии. Он обращал внимание на то, что выясняется необходимость учреждения при Канцелярии Святейшего Синода особого Кодификационного отдела, — или в качестве особого отделения (по примеру Статистического отдела при Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода), или в качестве особого секретариата при Управляющем.

«Если бы было признано на первых порах, в виде опыта, соответственным ограничиться учреждением именно секретариата при управляющем с возложением ближайшего заведывания на одного из штатных чинов Канцелярии, — писал Рункевич, — то, казалось бы, что для начала дела достаточно четырех чиновников — 2 машинистов и 2 для ведения алфавитов и другой работы»¹⁴. Число других сотрудников, которые занимались бы составлением алфавитов, систематизацией и т.д., Рункевич брался сообщить особо.

Когда в начале 1912 года в обществе вновь ожились мысль о Поместном Соборе и ожидание его скорого созыва, заинтересованные лица обратили внимание на техническую неподготовленность к этому значительному событию. Предсоборное Присутствие 1906 года по важнейшим вопросам реформы церковного управления и суда выработало лишь общие положения. Потому отсутствие кодификационных законоположений для высшего органа церковного управления и суда, при общепризнанной устарелости и неполноте «Устава духовных консисторий», единственного в то время кодекса для епархиального управления и суда, не могло не создавать для предстоящего Собора серьезного затруднения. Выработка же

на самом Соборе новых законопроектов явилось бы делом чрезвычайно трудоемким. Собору предстояло бы или потратить много времени на разработку законопроектов, или же, санкционировав новые формы церковного управления и суда, представить им, до выработки новых кодексов, действовать по старым, т.е. по тому же «Уставу духовных консисторий». Все это, естественно, было нежелательно.

Между тем по прошествии более пяти лет со времени Предсоборного Присутствия утратилась свежесть представления о самих приемах и способах созыва Собора. В частности, в предположении созыва Собора в начале 1912 года выяснилась необходимость разного рода справок, иногда технического характера, без которых невозможно было обойтись при созыве Собора. Кроме того, обозначилась потребность иметь круг компетентных лиц, которые могли бы давать необходимые пояснения по разнообразным вопросам.

Для решения указанных задач в феврале 1912 года было учреждено специальное Предсоборное Собрание¹⁵. В состав Собрания в качестве члена-делопроизводителя вошел и С. Г. Рункевич.

Первой своей задачей Предсоборное Собрание поставило выработку к предстоящему Собору на основании трудов Предсоборного Присутствия трех законопроектов: по преобразованию высшего церковного управления, епархиального управления и церковного суда.

Приступая к работе, Собрание поручило Рункевичу выработать проект инструкции для деятельности предстоящего Поместного Собора, в которую должны были войти все правила и примеры, занесенные в акты соборных деяний Вселенских, Поместных — древних и русских — соборов. Инструкция эта должна была послужить руководством к тому, чтобы предстоящий Собор в своей работе мог стоять на твердой канонической почве¹⁶.

Так под руководством и ближайшем участии Рункевича делопроизводством Предсоборного Сове-

щения, в дополнение к имеющимся трудам Предсоборного Присутствия, были привлечены Уставы всех православных автокефальных Церквей и действующие государственные законы. На основании собранного материала был составлен систематический, с разными вариантами, свод положений для всех трех законопроектов. На основании этого свода были составлены предварительные проекты, которые в первых двух частях — о высшем церковном управлении и о епархиальном управлении — были после обсуждения Совещанием изданы. Сложности возникали с выработкой законопроекта о церковном суде, представлявшего собой попытку согласования принципов церковного суда (по которым власть как судебная, так и административная сосредотачивается в лице епископа) и суда светского (по которым судебная власть является особой и независимой от органов администрации)¹⁷.

Работа над законопроектом о церковном суде вызвала учреждение при Предсоборном Совещании особой Комиссии. В ее состав вошли: председатель — архиепископ Сергей (Страгородский), исполняющий обязанности обер-прокурора Судебного департамента Сената, сенатор С. Я. Утин, члены Государственного Совета протоиереи Т. И. Буткевич и А. П. Надежин, члены Государственной Думы протоиереи Г. Т. Алфеев и В. П. Шеин, члены Предсоборного Совещания профессор М. А. Остроумов и С. Г. Рункевич, юрисконсульт при обер-прокуроре Синода В. В. Радзимовский и Товарищ обер-прокурора Уголовного кассационного департамента Сената А. П. Пилкин.

Во время работы Комиссии были рассмотрены вопросы о месте архиерея в судебном процессе, о соотношении церковного и уголовного судов, о видах преступлений и о наказаниях, о следствии и защите. Были подготовлены шесть книг «Церковно-го судебника» — церковно-судебного устава, который должен был «строго юридически расчленить» запутанный порядок церковного суда.

Когда после Февральской революции мысль о созыве Собора стала реальностью, для пересмотра

всех произведенных предсоборных работ был создан Предсоборный Совет, в состав которого вошел и С. Г. Рункевич.

15 августа 1917 года в Москве начал свою работу Всероссийский Поместный Собор Русской Православной Церкви. Важнейшим событием деятельности Собора стало избрание Патриарха и учреждение новых органов высшего церковного управления. За время работы (1917–1918) Собор рассмотрел многие из насущных вопросов церковной жизни. Одними из важнейших вопросов, вызвавших серьезное обсуждение и дискуссии, были вопрос о церковном суде и законодательной базы в Русской Церкви вообще. Во время работы Собора С. Г. Рункевич возглавлял его Редакционный отдел, одновременно принимая живое участие в работе других отделов, в частности, Отдела, занимавшегося вопросами церковного суда.

Публикуемый документ, видимо, был составлен С. Г. Рункевичем как историческая справка к предстоящему Поместному Собору (1917–1918). Хранится он в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки, в фонде Рункевича (Ф. 257)¹⁸. При публикации для большего удобства документ снабжен нами некоторыми справочными материалами.

Примечание

¹ Церковные Ведомости, №23, 1894. С. 244.

² Пятидесятилетие Высочайше учрежденной Комиссии... С. 376.

³ РО РГБ. Ф. 257. К. 1. Д. 3. Л. 5 об.

⁴ Журналы и протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906–1907. Т. I–IV.

⁵ Разъяснительные сепаратные определения Святейшего Синода по предметам церковного суда. В: Церковные Ведомости, №№4–11, 1909. С. 15.

⁶ «Устав Духовных Консистолий» издан в 1841 г., и вторично, в исправленном виде, в 1883 г. Он разделялся на четыре части: 1) общие положения для деятельности консистории; 2) полномочия и порядок деятельности епар-

хияльного управления; 3) о епархиальном суде; 4) о составе консистории и о порядке в ней делопроизводства.

⁷ Книга «О должностях пресвитеров приходских» составлена епископом Смоленским Парфением (Сопковским) совместно с Могилевским святителем Георгием (Конисским) (изд. СПб., 1776 и след. изд. Московской синод. тип., 1861).

⁸ Нельзя было считать за надлежащее собрание и сборник циркулярных указов, составленный А. А. Завьяловым, начинающийся с 1867 г. и оканчивающийся в 1900 г., а с этого времени не появилось и такого сборника.

⁹ РО РГБ. Ф. 257. К. 1. Д. 19. Л. 7–13.

¹⁰ Там же, л. 9.

¹¹ Там же.

¹² Там же, л. 11.

¹³ Там же, л. 12–13.

¹⁴ Там же, л. 13.

¹⁵ Высочайше утвержденные определения Св. Синода об учреждении Предсоборного Сопрошения. В: Церковные Ведомости, №9, 1912. С. 53–54.

¹⁶ Минские Епархиальные Ведомости, №19, 1912. С. 748–749.

¹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 269. Л. 6.

¹⁸ РО РГБ. Ф. 257. К. 1. Д. 20.

С. Г. РУНКЕВИЧ

О КОДИФИКАЦИИ ЦЕРКОВНЫХ ЗАКОНОВ

І. Вопрос о кодификации церковных законов

В числе намеченных, но не выполненных в синодальный период насущных задач церковного управления имеется и кодификация церковных законов. Духовный Регламент, ставя в основание действия Св. Синода по управлению Российской Церковью «Закон Божий, в Священном Писании предложенный, также каноны или правила соборные и святых отец и уставы гражданские, Слову Божию согласные», замечает, что правила церковного управления «собственные себе книги требуют, а zde не вмещаются». Однако, такой книги не появилось и до настоящего времени.

Сознание необходимости в такой книге вызвало неоднократные попытки ее составления — и неофициальные, и официальные.

«Потребность иметь собрание церковных правил, — писал митрополит Московский Филарет, — всегда признаваемо было в Церкви потребностью необходимой. По мере того, как происходили Соборы, к правилам предыдущих присоединяемы были правила последующих и распространяемы в Церквях. Когда сим образом кодекс церковный достиг довольной полноты для церковного управления и суда, тогда обязанность собирать церковные правила обратилась в обязанность сохранять их и делать удобным к разумению и употреблению. Отсюда тол-

кования Зонары¹, Вальсамона²; отсюда сокращенный Номоканон; отсюда сокращенный текст всех правил церковного кодекса, обработанный Аристином³. Сей последний текст, в Кормчей Книге⁴, служит руководством управления и суда в Церкви Российской. Но текст Славянской Кормчей Книги во многих случаях неудовлетворителен — частью по несовершенству славянского перевода, частью по несовершенству самого сокращения Аристинова, не всегда точно представляющего смысл полных правил. Затруднение сие давно почувствовано в Российской Церкви».

II. Первый опыт — перевод Пандект⁵

Первой попыткой в этой области, сколько известно, является намерение Св. Синода⁶ издать перевод книги *Беверегия*⁷ — Пандекты Ориенталис Эклезие. Дело начато было в 1734 году. В нем, вслед за переводчиками Козловским⁸ и Полетикой⁹, принимали участие, по проверке перевода, такие светила богословской науки, как Платон¹⁰, Гавриил¹¹, Амвросий¹², бывшие впоследствии митрополитами. Но так как, по выражению митрополита Филарета, на обыкновенных переводчиков в столь важном деле невозможно было положиться, а высшая проверка сделанного перевода через людей, много занятых, не имела успеха, то дело не пришло к решительному окончанию. В 1776 году дело остановилось.

III. Памятник из духовных законов, епископа Августина

Второй опыт принадлежит епископу Оренбургскому Августину (Сахарову)¹³. Сначала он собрал из подчиненных ему епархиальных учреждений описи копий указов Св. Синода, классифицировал их в три части и снабдил алфавитным указателем, придавая своему собранию, названному им Памятником из духовных законов, значение предусмотренного указом Петра I об учреждении Св. Синода дополнения к Духовному Регламенту¹⁴, — а вместе с тем и к

Кормчей Книге. Свой первоначальный сборник, составленный к 1808 году, епископ Августин впоследствии дополнил еще тремя частями из вышедших позднее синодальных распоряжений и напечатанных в Московских Ведомостях Высочайших указов и велений Св. Синода Сенату. Потом, уйдя на покой, он стал работать над составлением Полного свода духовных законов. Свой труд он предполагал составить из шести частей: 1., о Христианской Вере и законе; 2., о церковной иерархии; 3., о церквях; 4., о церковных причтах; 5., о духовных училищах и 6., о духовных судилищах. Постепенно расширяя свои задачи, епископ Августин ввел в свой труд изложение Кормчей и нравственных правил Библии. Митрополит Московский Филарет, рассматривавший рукописи епископа Августина, дал отзыв, что первый том есть переписанная Кормчая Книга с переложением частей ее с места на место, причем дополнительные выписки из гражданских законов являются перемешанными с правилами соборными и отеческими; во втором томе, содержащем узаконения, изданные прежде времен Св. Синода, встречаются такие, которые не имеют значения законов, а представляют частные распоряжения. Труд епископа Августина, согласно определению Св. Синода в 1838 году, остался в рукописи и храниться в Архиве Св. Синода.

IV. Оглавление законам Греко-Российской Церкви Якова Гиновского

Третьим серьезным опытом является работа секретаря Св. Синода Якова Гиновского, составившего после 30-летней службы в Св. Синоде «Оглавление законам Греко-Российской Церкви» в пяти частях: 1., о законоположении церковном и о церковных законах или правилах; 2., о церквях, монастырях, церковных вещах, церковной и монастырской собственности; 3., о Св. Синоде, Архиереях и епархиях, делах духовенства и монашества; 4., о местах и заведениях духовного ведомства (училищах, типографиях, богадельнях) и 5., о управлении судебной

части. Источниками служили: а) апостольские правила, Соборы Вселенские и Поместные и постановления православных восточных императоров, в Кормчей Книге напечатанные, б) уставы и чинопоследования церковные, в) высочайшие указы Государей Всероссийских, г) Собор Российской Церкви, в 1667 году бывший, в Духовном регламенте упоминаемый, д) определения Российский Патриархов, е) Духовный Регламент и ж) определения Всероссийского Синода. Первые две книги труда Гиновского вышли в 1827 и 1828 годах. Неясное расчленение в книге канонических и догматических понятий, смешение законоположений с распоряжениями, спутанность систематизации и неточность редакции вызвали резкий отзыв о книге со стороны митрополита Московского Филарета¹⁵, и издание было не только приостановлено в дальнейшем и в напечатанной части задержано от выпуска в свет.

V. Правила церковного суда

Пока продолжалось неудачное прохождение опытов епископа Августина и секретаря Гиновского, нечто по части кодификации церковных законов, правда в очень ограниченной области, было осуществлено. Таким частным осуществлением можно назвать Правила церковного суда, напечатанные в Полном Собрании Законов, первая серия, т.

VI. Сборник Куницина

В 1835 году Обер-Прокурор Св. Синода Степан Дмитриевич Нечаев испросил Высочайшее разрешение на извлечение из Архива Св. Синода и «собрание воедино тех постановлений, которые образовали церковное наше управление со времени учреждения Синода». Что касается предшествовавшего церковного законодательства, «от времен первоначальной Церкви», то о нем Нечаев замечал, что оно «относиться, собственно, до права канонического», и «составление его затруднительно, тем более, что многое в нем отношении не приведено в надлежащую опреде-

ленность, а объяснение может породить продолжительные изыскания и даже некоторые прения». По рекомендации составителя нашего Свода Законов Сперанского для выполнения предположения Нечаева был назначен чиновник II Отдела Собственной Его Императорского Величества Канцелярии Куницин¹⁶, под руководством которого образованная в том же 1835 году для сей цели Комиссия собрала в течение года с небольшим: а) все постановления по церковным делам от верховной власти и от Св. Синода изданные, б) определения Св. Синода по частным делам, коих сила распространена на подобные случаи или которые приняты примером в решении других частных дел, в) решения Св. Синода по вопросам духовных и светских властей о случаях недоуменных, которые не определены ни каноническими правилами, ни отечественными узаконениями, и г) указы Св. Синода епархиальным начальствам, излагающие способы приложения общих государственных законов к делам духовного ведомства. Собрание, со стороны содержания, заключало в себе: 1., учреждение духовных правительственных и судебных мест епархии, монастырей, градских соборов, духовных училищ и других заведений, к благоустройству Церкви относящихся; 2., указания, изданные в ограждение Православной Церкви от ересей и расколов и для распространения Православной Веры между магометанами и языческими племенами; 3., узаконения, определяющие права и обязанности греко-российского духовенства в круге церковной иерархии и в гражданском отношении, и 4., закон об управлении и защищении собственности церковной в различных ее видах. Оглавление материалов было сделано за время с 1721 по 1832 год, а самые акты приготовлены к печати с 1721 по 1762 год. Когда возник в Св. Синоде вопрос о печатании собрания Куницина, то было предложено, согласно мнению митрополита Московского Филарета, что для церковных узаконений не может быть положен началом 1721 год, но надобно начать дело с корня, т.е. Свв. Апостолов, Соборов и

Свв. Отец, составляющих кормило церковного управления. К этому взгляду присоединился и Сперанский. В результате собрание Куница было положено «как весьма полезное, даже необходимо нужное для справок в средоточии высшего духовного управления, по окончании всего труда обратить на сие употребление, оставив оное в рукописи».

VII. Книга Правил

По докладу нового Обер-Прокурора Св. Синода графа Пратасова Император Николай I, справившись предварительно с мнением Сперанского, повелел предложить Св. Синоду о возобновлении учиненного им в 1734 году, но потом оставшегося недовершенным, предприятия касательно издания в свет коренных канонических постановлений Православной Церкви на Греческом и Русском языках. Дело перевода издания поручено было Св. Синодом особой Комиссии в составе архимандрита Новоторжского монастыря Платона, чередных архимандритов ректора Рязанской семинарии Афанасия и ректора Вологодской семинарии Феогноста, Петербургских протоиереев Павла Соколова¹⁷ и Иоанна Иванова¹⁸, бакалавра Петербургской духовной академии священника Иоанна Колоколова¹⁹ и священника Петербургского Симеона Красноцветова. Митрополит Московский Филарет просматривал работы членов Комиссии и вносил казавшиеся ему нужными исправления. На этот раз дело увенчалось успехом и в 1839 году книга вышла в свет. В 1840 году к ней составлен был архимандритом Платоном, по поручению Св. Синода, указатель, который, по исправлении митрополитом Филаретом, и был издан — сначала отдельно, в дополнение к ранее изданной Книге Правил, а в 1842 году включен уже в новое издание Книги.

VIII. Устав Духовных Консисторий

Издание Книги Правил не исчерпывало собой задачи кодификации церковных законов. Одновре-

менно требовал с настоятельностью разрешение и вопрос о собрании и издании так называемых действующих по духовному ведомству узаконений. Рассуждая об упорядочении затормозившегося движения дел по Московской и Петербургской Духовным Консисториям, Святейший Синод в 1837 году поручил Синодальной Канцелярии составить выписку: а) из существующих постановлений о составе Духовных Консисторий с их Канцеляриями, о подчиненности, о круге действий их и о порядке делопроизводства; б) из подобных учреждений в виде законов для высших губернских мест и в) нескольких временных распоряжений по гражданской части о мерах, употреблявшихся к окончанию в присутственных местах старых запущенных дел, и все сие доложить Св. Синоду на особое его распоряжение. Дело Св. Синода об издании Устава Духовных Консисторий исчезло и последовательный его ход не может быть восстановлен. Но, по видимому, несомненным последствием приведенного распоряжения Св. Синода явилось заслушание Св. Синода 24 марта 1838 г. проекта «Устава епархиальных Духовных Консисторий». Есть сведение, что мысль о составлении для делопроизводства Духовных Консисторий единообразных форм и правил высказана была Императором Николаем I по докладу Обер-Прокурора графа Пратасова об увеличении штата С.-Петербургской Консистории. Св. Синод признал проект Устава составленным на основании церковных правил и государственных постановлений и согласно с потребностями иерархического управления и надзора среди духовенства епархиального и постановил принципиально ввести его в действие. В устранение же от сего Устава всякой погрешительности и неполноты препроводить оный ко всем епархиальным Архиереям для руководства в виде опыта на год, с поручением представить за два месяца до истечения годичного срока свое и Консистории мнение о приемлемости Устава и необходимых изменениях и дополнениях. Св. Синод замечал при этом, что донныне

в духовном ведомстве со времени Духовного Регламента не было подобных Уставов и епархиальные Начальства руководствовались в своих действиях состоявшимися разновременно предписаниями Св. Синода или применительно гражданскими постановлениями, и что предлагаемый к руководству Устав обнимает все предметы действий епархиального Начальства, требующие по их разнообразию особого законоположения. На основании поступивших отзывов и замечаний Архиреев и Консисторий, а также графа Сперанского и Министра Юстиции проект был переработан, исправлен и дополнен, и 27 марта 1841 г. Устав Духовных Консисторий получил высочайшее надписание: «быть по сему», после чего и был разослан для надлежащего по оному действия и исполнения, в чем до кого касаться будет. Устав был переиздан в 1852 г., а затем, при новом издании, был проредактирован заново и несколько согласован с новейшими узаконениями, и в новом своем виде введен в действие с высочайшего соизволения последовавшего 9 апреля 1883 года.

IX. Полное Собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания

Законодательные реформы 60-х годов прошлого века, вызвавшие оживленное обсуждение вопроса и о реформе в церковных административных и судебных сферах, в связи с проявившимся в те времена архивно-научным оживлением привели к изданию Полного Собрания постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи. Полное Собрание издается Комиссией по разбору и описанию Архива Св. Синода. Оно начинается Духовным Регламентом и в вышедших томах заключает как постановления и распоряжения Св. Синода, так и законы по церковным делам за время с 1721 по 1801 год и за 1825—1835 годы. Первый том вышел в 1869 году. В Полном Собрании печатаются из высочайших указов и повелений такие, которые имеют значение и силу законов, в

частности касающихся: а) учреждения какого-либо установления в ведомстве Православного Исповедания, б) изменения или дополнения какой-либо части учреждения (например, перемена в устройстве епархии, изменение ее пределов и т.п.), в) устава, наказа или инструкции установлению или должностному лицу, г) предоставления какому-либо должностному лицу права на пользование тем или другим преимуществом и д) распоряжения по отдельному случаю, получившего силу правила или примера для подобных случаев. Не печатаются в Собрании высочайшие указы и повеления, в которых объявляется назначение лиц на устроенные уже должности, перемещение, увольнение и награждение их; распоряжения о вызове кого-либо в Синод для допроса, исследования и т.п., о сочинении, переводе и напечатании какой-либо книги (кроме Петровского времени), о назначении должностному лицу нештатного жалования и т.п. Из определений Св. Синода помещаются: а) состоявшиеся на конференциях с Сенатом, б) разъясняющие именные указы и правительственные распоряжения, в) изъясняющие правила о распространении и утверждении учения веры, о совершении Таинств, обрядах и чинопоследования богослужений, о крещении иноверцев, о погребении умерших, о церковной дисциплине, об устройстве церковных установлений, порядок назначения на церковные должности, правила церковного судопроизводства и делопроизводства и управления разными предметами церковного строя, сторонами церковной жизни и церковным хозяйством, порядок отправления повинностей церковными (неразборчиво. — Г. III.), правила аренды, инструкции должностным лицам и установлениям, постановления о преимуществах тех или других лиц и установлений, примерные судебные решения. Из сенатских ведений печатаются заключающие в себе правительственные распоряжения, получившие значение обязательности в ведомстве Православного Исповедания.

Х. Циркулярные указы Алексея Завьялова

В 1896 году вышла в свет книга «Циркулярные указы Святейшего Синода», составленная секретарем Св. Синода Алексеем Завьяловым²⁰. Св. Синод издавал свои распоряжения общего значения двумя способами: путем напечатания так называемых циркулярных распоряжений и путем рассылки епархиальным Преосвященным циркулярных указов. Первый способ стал возможен лишь с того времени, когда Св. Синод получил возможность иметь свой официальный орган, обязательный для выписки в духовные установления. Таковым органом был сначала журнал Духовная Беседа, потом Церковный Вестник и, наконец, собственный журнал Св. Синода Церковные Ведомости. Второй же способ практиковался изначала, как единственный способ оповещения духовных властей, а когда явилась возможность печатания Синодальных определений, то остался частью для материала, не подлежащего оглашению, частью для имеющего узкий деловой характер, а частью и в целях более верного оповещения казенной бумагой — ввиду возможности ссылки на неосведомленность, при неисправности почты, вследствие неполучения тех или иных выпусков печатного официального органа. Первоначально циркулярные указы входили в общую нумерацию и полное их собрание оказывалось делом всегда трудным. Но с 1867 г. они стали выходить по особой нумерации, и это облегчало возможность установить их полный цикл. В книге Завьялова и дан полный список всех указов с 1867 г., но напечатаны из них лишь те, содержание коих не утратило своего значения. Книга в 1900 г. выпущена была вторым, дополненным изданием. В 1912 г. занимавшийся в Канцелярии Св. Синода кандидат Платон Казанский составил, в дополнении к Завьяловскому, сборник циркулярных указов за последующее время, по моему докладу работа Казанского принципиально разрешена была Обер-Прокурором к напечатанию, и затем сдана для расчетов по печатанию на заключение Хозяйственного Управления при Св. Синоде, где и застряла.

XI. Предсоборное Присутствие

Предсоборное присутствие 1906 г. дало дальнейший толчок делу кодификации церковных законов и в своих трудах оставило проекты кодексов по церковному суду, о приходе, о составе Св. Синода, о Патриархе, об окружном духовном управлении, об епархиальном управлении, об устройении церковных дел на Кавказе, о миссии, о духовно-учебных заведениях. Практического значения эти кодексы не имеют, так как они представляют собой не сводку действовавших правил, сколько проекты, не получившие утверждение.

XII. Работы Совещаний

После закрытия Предсоборного присутствия в разное время был открыт целый ряд Совещаний для детальной разработки реформы отдельных частей церковного управления. Из этих Совещаний следует упомянуть Совещания: о приходе, о расторжении браков, о церковном хозяйстве, об обеспечении духовенства. Все эти Совещания собирали действующие по предметам их рассмотрения законоположения и составляли проекты новых законоположений, которые большей частью и были отпечатаны в Синодальной Типографии, но остались без осуществления.

XIII. Разъяснительные сепаратные определения Св. Синода

В 1909 году по инициативе составителя настоящего доклада начато было печатание в официальной части Церковных Ведомостей разъяснительных сепаратных определений Св. Синода. В предуведомлении было указано два мотива. Во-первых, последние годы создали в сфере жизни и деятельности священноцерковнослужителей и прихожан много таких обстоятельств и положений, которые не встречались в прежней практике действований церковной власти и не предусмотрены прямо в действующих по духовному ведомству правилах. Епархиальные начальства в таковых случаях бывали поставляемы в затрудне-

ние относительно определения значения и качества проявленного при этом подведомственными оному лицами поведения, а равно и относительно применения тех или иных мер исправления и взыскания в случаях, когда это признавалось необходимым, и обыкновенно испрашивали руководственных указаний Св. Синода, каковые и были преподаваемы по каждому определенному случаю. Во-вторых, неоднократно были преподаваемы Св. Синодом разъяснительные указания и по поводу неправильного применения в некоторых делах епархиальными начальствами действующих по предметам церковного ведения правил. Такие сепаратные разъяснительные определения Св. Синода, в полном объеме обязательные и применимые в отношении каждого отдельного дела, по коему они даны, содержат в себе вместе с тем и общие руководственные указания, которые могут быть применяемы и к другим однородным или сходным по существу делам, по соображению с обстоятельствами каждого дела. Печатание разъяснительных постановлений вскоре, однако, было прекращено Редакцией.

XIV. Предсоборное Совещание

В 1912 году, 29 февраля, было Высочайше учреждено Предсоборное Совещание при Св. Синоде. Первой своей задачей совещание ставило выработку к ожидавшемуся тогда Собору на основании трудов Предсоборного Присутствия, законопроектов по преобразованию высшего церковного управления, епархиального управления и церковного суда. В работах Предсоборного Присутствия по всем этим предметам были установлены общие основания и дано много существенного материала, но готовых кодексов не дано, и новым установлением, по положениям Предсоборного Присутствия в случае их образования, не по чему было бы совершать свою деятельность. Делопроизводством Предсоборного Совещания, в дополнение к трудам Предсоборного Присутствия, были привлечены Уставы всех православных автокефаль-

ных Церквей и действующие государственные законы, и на основании всего этого материала составлен систематический, с разными вариантами, по существующим источникам, свод положений для всех трех законопроектов: для высшего церковного управления — Обер-Секретарем Св. Синода Павлом Смердынским, для епархиального управления — Секретарем Павлом Суднициным. Все работы делопроизводства были произведены под руководством и ближайшим участием Члена-Делопроизводителя Предсоборного Соповещения — составителя настоящего доклада. На основании этих сводов Председателем Соповещения Архиепископом Финляндским Сергием были составлены предварительные проекты, которые в первых двух частях, о высшем управлении и об епархиальном управлении, были обсуждены в Соповещании и отпечатаны. Третья часть — о церковном суде — вызвала учреждение особой Комиссии при Соповещании, в которой, главным образом трудами Сенатора Сергия Утина и Товарища Обер-Прокурора Сената Александра Пилкина, при участии многих научных сил, вопрос подвергся весьма подробной разработке.

Примечания

¹ Зонара Иоанн — византийский хронист конца XI, середины XII в. Занимал должности начальника гвардии и начальника императорской канцелярии, затем поступил в монахи и написал всемирную историю (Επιτομή ιστοριών) от сотворения мира до вступления на престол императора Иоанна Комнена (1118). Кроме хроники, сохранились, под его именем: письма, комментарии, жития святых, гимн, толкования к стихотворениям Григория Назианзина, трактат об именах καὶ ὄν, εἶρμός, τροπάριον, φδῆ и т.п. Зонара является одним из известных комментаторов канонического права, чьи толкования приобрели в церковной практике такой авторитет, что сами стали источником права. Комментарий Зонары относится к синтагме Номоканона из XIV титулов. По имени Зонары болгары с XIII в. называли Кормчую книгу Зонарою (в древнерусских памятниках — также Зинар).

² Вальсамон (Феодор) — известный греческий канонист XII в. При императорах Мануиле Комнине (1142–1181) и Исааке Ангеле (1185–94) занимал, в сане диакона, важные должности в Константинопольской Церкви. В 1193 г. был возведен на Антиохийскую патриаршую кафедру, однако жил в Константинополе, т.к. Антиохийский патриархат находился в то время во власти крестоносцев. Важнейшим сочинением Вальсамона являются его толкования (Σχόλια) на Номоканон Фотия, составленные им по поручению Мануила Комнина и патриарха Михаила Анхиала (1169–1177). Поводом тому послужило затруднение, встретившееся в церковной практике вследствие устарелости некоторых законов, заключавшихся в Фотиевом Номоканоне, но потерявших практическое значение и не вошедших в позднейший законодательный сборник — Базилики. Вальсамон должен был разъяснить: какие законы и после издания Базилик сохранили силу действующего права, разрешить кажущиеся противоречия и, наконец, привести позднейшие постановления константинопольского синода и новеллы императоров. Толкования Вальсамона имеют своим содержанием Номоканон в XIV титулов, в полном его составе, т.е. как входящие в него императорские законы, так и каноны, составлявшие так называемую синтагму. В комментировании канонов содержащихся в синтагме, уже ранее истолкованной Зонарой, Вальсамон в основном следует последнему. На славяно-русский книжный язык произведения Вальсамона были впервые переведены в XVII в. Епифанием Славинецким по поручению патриарха Никона, но перевод этот не был издан. В Русской Церкви толкования Вальсамона имели значение действующего права, поскольку они были заимствованы автором Афонского Номоканона, который с XVII в. издавался в России при большом требнике. Св. Синод так же неоднократно признавал авторитет Вальсамона и нередко на него ссылался. Толкования Вальсамона встречаются и в примечаниях к «Книге правил св. апостолов, св. соборов вселенских и поместных и св. отцов», изданной в 1839 г. Св. Синодом.

³ Аристин Алексей — знаменитый канонист XII в. По поручению императора Иоанна Комнена написал толкование церковных канонов, которые к тому времени, вследствие множества сокращений и ошибок при переписке, сделались почти негодными к употреблению. Свои толкования Аристин написал не к полному тексту церковных правил, а к сокращенному — Синописису Стефана Ефес-

ского. Они получили широкое распространение не только по всему греческому православному миру, но и в землях славянских и молдавлахийских. Переведенные св. Саввой Сербским, они сделались основанием славянской Кормчей в наиболее распространенной ее редакции, принятой в печатную Кормчую.

⁴ Кормчая книга — сборник правил Церкви и государственных к ней относящихся законов, принятый от Константинопольской Церкви в православных русской и других славянских Церквях, подвергавшийся, после принятия, разным дополнениям и изменениям. В греческой церкви этот сборник назывался Номоканоном

⁵ Пандекты, греч. (Дигесты, лат.) — сборник юридических документов, составленный в Византии в первой половине VI в. при императоре Юстиниане — собрание мнений авторитетных юристов. В системе римского права силу закона имели и мнения выдающихся юристов, получавшие официальную санкцию со стороны императоров. Составленные в разное время и многочисленные по количеству, они существовали только в разрозненном виде. В Пандектах они впервые были собраны и систематизированы. Сборник стал совершенно новым собранием юридических документов, т.к. эти мнения никогда прежде не кодифицировались. Мнения юристов, пусть даже и языческих, оказали сильное влияние и на область церковного брака. Так, определение брака в славянской Кормчей — принадлежит одному римскому юристу из Пандект.

⁶ Святейший Правительствующий Синод — орган высшего церковного управления Русской Православной Церкви (1721–1918 гг.), учрежден 14 февраля 1721 г. императором Петром I вместо патриаршего управления. Упразднен 14 февраля 1918 г. на Всероссийском Поместном Соборе (1917–1918 гг.) в связи с восстановлением патриаршества и учреждением новых органов высшего церковного управления.

⁷ Беверегий (Беверидж) — знаменитый издатель канонических правил Восточной Церкви.

⁸ Козловский Василий Тимофеевич — переводчик. В 1717 г., по приказу Петра, отправлен из «синтаксии» славяно-латинской школы в Амстердам, а оттуда в Прагу, к иезуитам, у которых учился «либеральным наукам». Возвратившись в 1720 г., определен при Синоде подканцеляристом, где в частности трудился над переводом «Сократовых церковных историй» и пр.

⁹ Полетика Григорий Андреевич (1725–1784) — писатель, переводчик. Окончив курс в Киевской духовной академии, состоял переводчиком в Академии наук и Синоде, позже был инспектором классов в Морском кадетском корпусе. Ему принадлежат переводы: «Епиктет, стоическая философия енхиридион и апофегмы» (1759), «Кевит Фивейский. картина или изображение жития человеческого» (1759), «Ксенофонт, о достопамятных делах и разговорах сократовых и оправдание Сократово пред судиями» (1762), «Истинные основания и должности христианской веры или наставление язычникам, обращающимся в христианскую веру» (1762), а также «Словарь на шести языках: российском, греческом, латинском, французском, немецком и английском» (1763). В «Чтениях в Историческом обществе Нестора летописца» (т. XI) напечатаны отрывки из его «Записки о начале киевской академии».

¹⁰ Платон (Левшин), митрополит Московский (1737–1812). Уроженец Московской губ., сын сельского причетника, обучался в Московской славяно-греко-латинской академии и восполнил школьное образование чтением книг, особенно исторических. Языки латинский, греческий и французский он знал настолько, что на каждом из них мог объясняться совершенно свободно. Приняв монашество, в 1761 г. назначен ректором Троицкой семинарии. В 1763 г., когда Екатерина II посетила Троице-Сергиеву Лавру, обратил на себя ее внимание и был избран ею в законоучители к наследнику престола. В 1766 г. назначен архимандритом Троицкой лавры, в 1768 г. — членом Синода, в 1770 г. — архиепископом Тверским с оставлением в должности законоучителя наследника и его невесты, Наталии Алексеевны. В 1775 г. переведен на архиепископскую кафедру в Москву, где в продолжение 37 лет, по общим отзывам, являл собою истинный образец епархиального начальника. Его «Инструкция благочинным» надолго вошла в общее употребление; он уничтожил класс так называемых «крестцовых» попов, улучшил во всех отношениях Московскую академию и семинарию, а также нравственный и материальный быт духовенства епархии. Он так же справедливо признается замечательным проповедником и педагогом.

¹¹ Гавриил (Петров), митрополит С.-Петербургский (1730–1801). Образование получил в Славяно-греко-латинской академии. В екатерининской комиссии составления законов он был депутатом от духовенства всей Рос-

сии. По приказу Екатерины II под его редакцией вышло «Собрание разных поучений на все воскресные и праздничные дни» (СПб., 1775, и Москва, 1776). Гавриил принимал деятельное участие составлении словаря, принятого Российской академией.

¹² Амвросий (Зертис-Каменский), архиепископ Московский. Род. 17 октября 1708 г. в г. Нежине. Рано лишившись отца, остался на попечении своего дяди, старца Киево-Печерской лавры Владимира Каменского, фамилию которого он присоединил к своей при поступлении в Киевскую духовную академию. По окончании в ней курса был отправлен для усовершенствования в Львовскую духовную академию. В 1739 г. пострижен в монахи, был учителем в Александро-Невской Духовной семинарии, в 1742 г. назначен префектом этой семинарии, а в 1748 г. архимандритом подмосковного ставропигиального монастыря «Новый Иерусалим». В 1753 г. назначен епископом Переяславским и Дмитровским, в 1764 г. возведен в сан архиепископа Крутицкого, в 1768 г. императрица Екатерина II назначила его архиепископом Московским и поручила ему возобновление трех московских соборов: Успенского, Благовещенского и Архангельского. Погиб трагической смертью, растерзанный толпою 16 сентября 1771 г. при возмущении черни во время чумы, свирепствовавшей в Москве. Амвросий много переводил с латинского и греческого языков. Важнейшим из его переводных трудов считается перевод с еврейского подлинника «Псалтыри».

¹³ Августин (Сахаров), епископ оренбургский и уфимский (1768–1842). Автор нескольких печатных «Слов». Список рукописных произведений Августина составлен Н. Калининковым («Странник», 1866, №№ 5 и 6).

¹⁴ Духовный регламент — главный акт петровского законодательства относительно Русской Православной Церкви, заключающий в себе важнейшие начала реформы и целый ряд отдельных мер, из которых самое видное место занимает замена патриаршей власти коллегиальным управлением (Синодом). Издан и вступил в силу в январе 1721 г. Составлен по поручению Петра I Псковским епископом Феофаном (Прокоповичем). Позднее основные его положения были включены в Основные законы Российской империи.

¹⁵ Филарет (Дроздов), митрополит Московский (26.12.1783 г. Коломна Московской губ. — 19.11.1867 г. Москва) — святитель. Первоначальное воспитание полу-

чил частью дома, частью в семье деда, священника Богоявленской церкви. В 1791 г. был отдан в Коломенскую семинарию. В 1800 г. перешел в философский класс Троицкой семинарии. В семинарии особенно усердно изучал греческий и еврейский языки и по окончании курса был назначен преподавателем этих языков в той же семинарии. С 1806 г. начинается его проповедническая деятельность; в то же время он был назначен преподавателем поэзии. В 1808 г. он принимает монашество с именем Филарет. В том же году назначен инспектором С.-Петербургской духовной академии и профессором философских наук. Митрополит С.-Петербургский Амвросий знакомит Филарета с обер-прокурором Св. Синода и со многими влиятельными лицами и он быстро приобретает влияние в жизни Петербургского общества. 8 июля 1811 г. Филарет возведен в сан архимандрита и в 1812 г. назначен ректором Академии и профессором богословских наук. Являлся ревностным членом Библейского общества. В 1817 г. возведен в сан епископа Ревельского, викария Петербургской епархии, а в 1819 г. назначен архиепископом Тверским и членом Св. Синода. В 1820 г. переведен в Ярославль, а в 1821 г. — в Москву, где оставался до самой смерти. С 1816 г. он деятельно работал над переводом на русский язык книг Св. Писания и перевел Евангелие от Иоанна. В 1823 г. Синод поручил ему составить катехизис, в котором он все тексты перевел на русский язык. С 1824 г. начинаются гонения на Библейское общество и на Филарета, как члена этого общества. 18 декабря 1825 г., в день приведения к присяге Николая I, Филарет удачным словом успокоил народ, что в связи с речью, сказанной им при коронации, доставило ему благоволение императора и сан московского митрополита. В 1858 г. по инициативе Филарета состоялось распоряжение о переводе книг Св. Писания на русский язык, законченном в 1868 г., уже после его смерти. Ему принадлежит составление манифеста 19 февраля 1861 г. об освобождении крестьян.

¹⁶ Куницын Александр Петрович (1783–1841) — выдающийся русский юрист. Образование получил в педагогическом институте, окончил его за границей, преподавал в Царскосельском лицее нравственные и политические науки, был профессором «общих прав» в Главном педагогическом институте и С.-Петербургском университете. В 1821 г. уволен от преподавания на основании постанов-

ления Главного управления училищ, признавшего его книгу: «Право естественное» (СПб., 1818) «противоречащей явно истинам христианства и клонящейся к ниспровержению всех связей семейственных и государственных». Служил в Комиссии для составления законов, преобразованной во II отделение Собственной Ее Величества Канцелярии. Кроме указанного выше ему принадлежат труды: «Изображение взаимной связи государственных сведений» (СПб., 1817) и «Историческое изображение древнего судопроизводства в России» (СПб., 1843).

¹⁷ Соколов Павел Андреевич, протоиерей († 1846) — писатель, магистр С.-Петербургской духовной академии. Его труды: «Слова и речи» (Ярославль, 1835) и «Первоначальное практическое пособие для проповедников» (Яросл., 1844; 2 изд., СПб., 1857).

¹⁸ Иванов Иоанн, протоиерей († 1843) — магистр (1817 г.), профессор словесности в С.-Петербургской духовной академии. Был священником Спасо-Сенновской церкви в Петербурге. Напечатал «Опыт теории словесных наук, почерпнутых из лучших ее источников» (СПб. 1832).

¹⁹ Колоколов Иван Дмитриевич, протоиерей († 1869). Воспитывался в Тверской семинарии и С.-Петербургской духовной академии, при которой, окончив курс в 1812 г. магистром, 22 года был преподавателем греческого языка. С 1830 г., в продолжение 30 лет, служил священником при Николо-Богоявленском морском соборе, а с 1860 г. был протоиереем Исаакиевского собора. Перевел «Св. Иоанна Златоустого слово о священстве» (СПб., 1836) и участвовал в новом переводе с греческого: «Православного исповедания», переведенного Петром Могилей, и «Правил вселенских соборов и св. отцов», изданных Синодом. Несколько его проповедей изданы отдельно и помещены в «Христианском Чтении», небольшие статьи в «Духовной Беседе».

²⁰ Завьялов Алексей Александрович (1861–1907) — писатель. Воспитанник С.-Петербургской духовной академии. Состоял прокурором и управляющим канцелярией Московской синодальной конторы. Главные его труды: «Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II» (СПб., 1900, магист. дисс.); «К вопросу о браке и брачном разводе» (СПб., 1892); «О присяге» (СПб., 1901); «Римские катакомбы» (СПб., 1903) и др.

Иеромонах АНТОНИЙ (ЛАМБРЕХТС)

**ПЕТР КОВАЛЕВСКИЙ (1901–1978).
ЖИЗНЬ И СЛУЖЕНИЕ ЕДИНСТВУ ЦЕРКВИ***

18 декабря 2001 года в Санкт-Петербурге состоялась презентация, вышедшего в свет первого тома «Дневников»¹ Петра Евграфовича Ковалевского, рукописи которых хранятся в архиве Шеветоньского монастыря (Бельгия). Этому событию и был посвящен публикуемый ниже доклад.

Жизнь и труды Петра Евграфовича Ковалевского (1901–1978), замечательного летописца истории русской эмиграции XX века, остались на долгое время в тени известности и оригинальности двух его младших братьев Максима (1903–1988) и Евграфа (1905–1970), основателей и вдохновителей церковного движения, получившего впоследствии название Католическо-Православной Церкви Франции (Eglise catholique orthodoxe de France, ECOF). Это движение выросло из принятых в 1936 году в общение Русской Православной Церковью Московского Патриархата православных приходов западного обряда². В начале 1960-х годов некоторая часть этих приходов, во главе с рукоположенным в 1937 году в сан священника Евграфом Ковалевским, покинула юрисдикцию Русской Православной Церкви и отправилась в «свободное плавание». Будучи в 1964 году хиротонисан епископом Иоанном (Максимовичем) во епископа Сан-Денисского, Евграф Ковалев-

* Перевод с фр. — Агеев Д. А.

ский объявил о создании новой Церкви, став ее главой, а Максим Ковалевский — талантливый композитор, — стал ее музыкальной душой³.

Петр Ковалевский не последовал за братьями и до самой своей смерти оставался верным епархии «рю Дарю» — Экзархата православных русских приходов в юрисдикции Константинопольского Патриархата, не порывая при этом отношений с братьями и всегда им помогая по мере своих сил. Сегодня, когда еще не завершена публикация «Дневников (1918-1959)» и писем Петра Ковалевского невозможно дать полную картину его участия в церковной жизни того времени; историкам остается лишь базироваться на свидетельствах, некоторых автобиографических сведениях и библиографии его трудов⁴. И пусть история пути, по которому следовал Петр осталась более скромной и менее известной, нежели чем история его братьев, мы смело можем сказать, что это была история жизни, целиком посвященной служению Церкви и делу сближения христиан различных традиций и культур.

Родившийся в 1901 году, Петр вместе с братьями получил начальное религиозное образование в кругу семьи. Родители открыли сыновьям универсальные ценности христианской веры: католичность, межконфессионализм, гуманизм. Формированию такой открытости в детях немало способствовало также и то, что одной из гувернанток в семье была немка лютеранка, а преподавательницей французского — кальвинистка из Швейцарии. С самого детства их родными языками были русский, французский и немецкий. Давая детям первые уроки катехизиса, мать читала им Священное Писание Ветхого и Нового Завета и познакомила с трудами Лютера, Кальвина, Паскаля, Боссюе, Шатобриана. «Вопреки крайне поверхностной религиозности, которая преобладала тогда в нашей среде, — вспоминает Максим, — у матери были очень глубокие и осознанные знания религии. Историк по образованию, она здраво размышляла над всеми *pro* и *contro* тогдашнего хрис-

тианства и понимая ценность подлинной традиции, она испытывала отвращение ко всякому ханжеству и лицемерию»⁵. Их отец, известный государственный деятель и специалист в области народного образования, принимал активное участие в работе Поместного Собора 1917–1918 годов.

В то время как революция 1917 года крушила все прежние устои и идеалы, Русская Церковь явилась в глазах трех подростков единственной непреходящей реальностью. Они влюбляются в Литургию и начинают принимать участие в богослужениях; связанные между собой крепкой дружбой Максим и Евграф, пробуют свои силы в написании икон и церковном пении. Во время пребывания Ковалевских в Харькове, архиепископ Антоний Храповицкий — родственник семьи и превосходный литургист, — знакомит мальчиков с традицией монашеского богослужения и, несмотря на их юный возраст, допускает посещать свои лекции в семинарии. Идея того, что древняя литургия Отцов, неразделенной Церкви как нельзя лучше выражает общую веру и может объединить христиан, станет позднее константой в церковной деятельности трех братьев.

Прибытие Ковалевских во Францию в начале 1920 года было отчасти похоже на возвращение домой: Франция, где семья владела виллой в Болье-сюр-мер и где они все говорили на языке, была уже для них как вторая родина. В Ницце, где они живут первое время, братья сразу же включаются в литургическую жизнь. Евграф, которому в ту пору было всего пятнадцать лет, увлекает за собой старших братьев предпринять паломничество на Леринские острова к алтарям христианских святых первых веков. «Раз Богу было угодно поселить меня во Франции, — напишет он позднее, — я хотел раскрыть православную святость этой страны и показать русским, как западникам, так и славянофилам, что есть не только Свята Русь, но и Святая Франция»⁶. Для него, Православие, прибывшее во Францию должно было возобновить древние традиции

неразделенной Церкви: Православная Церковь, пришедшая с Востока не может быть во Франции «в изгнании», она должна преодолеть свои национальные юрисдикции и «произвести вновь традицию неразделенной Церкви на самом Западе, запитаясь от сокрытых вечно живых источников (...), а не только через внешний вклад, принесенный вновь с Востока»⁷. Это стало главной идеей Православной Церкви западного обряда, которую Евграф создаст позднее со своим братом Максимом.

Между тем, заметив глубокие познания Петра в Литургии, архиепископ Евлогий, управлявший в то время русскими приходами во Франции, просит его в 1921 году организовать и взять на себя руководство архиерейским штатом церковнослужителей. Вместе с братьями и еще несколькими друзьями, Петр собирает вокруг Церкви русскую молодежь, чтобы приготовить их к служению чтецами, певцами, прислужниками и иподиаконами. Они принимают участие в праздничных богослужениях в Ницце, Париже, Медоне, Кламаре, помогают в строительстве и украшении новых храмов, сопровождают священников во время их поездок в провинцию.

Основными «принципами работы» штата церковнослужителей были:

- «1) Твердое соблюдение основ православной веры, церковности и церковного устава;
- 2) Ответственность каждого работника, особенно перед лицом инославия;
- 3) Привлечение инославных в Православные храмы на богослужение»⁸.

Последнее пункт программы может немного удивить: привлекать инославных христиан в православную церковь в надежде их обратить в Православие или же имеется в виду просто их приглашение познакомиться с богатством восточной Литургии? Составленное Петром Ковалевским и неоднократно впоследствии переиздававшееся⁹, «Краткое руководство для посещающих православное русское богослужение», предназначенное неправославным христиа-

нам и в первую очередь католикам, ясно показывает, что, в действительности, каких бы то ни было помыслов о прозелитизме там вовсе не было: «Это пособие не имеет никаких намерений, — пишет автор в введении, — кроме как облегчить понимание обрядов тем, кто интересуется богослужениями в русских храмах»¹⁰.

В тот же самый период, до начала Второй мировой войны, Петр создает «Общество ревнителей Патриаршества», целью которого была популяризация в Русской Церкви решений Поместного Собора 1917–1918 годов. Он становится членом многочисленных братств и молодежных православных движений, а также принимает активное участие в деятельности «Русского студенческого христианского движения» (РСХД) и «Французского общества друзей Православия». Насколько это возможно, Петр Ковалевский всячески уклоняется от попыток втянуть Церковь в политику: «Я понял, что политика не созидает, а разрушает, не объединяет, а разделяет русских людей; меня же влекла всегда строительная работа и объединение. Объединяющими силами в зарубежье явились русская культура и православная вера, и с того момента, когда я это осознал, единственной моей целью в работе с детьми, юношеством и студенчеством, стала борьба за русскую культуру, за ее преемственность в новых поколениях, их воцерковление и объединение всех русских на почве культуры и Церкви»¹¹.

Наряду с преподаванием в лицее Мишле в Париже и на кафедре русского языка Университета Сорбонны, Петр Ковалевский преподает латинский язык в основанном в 1925 году Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте. Со своими друзьями, Андреем Мейендорфом (талантливым геологом, трагически погибшим в одной из своих экспедиций в 1942 году) и Александром Шмеманом, он организует в 1936–1940 годах курсы для православной молодежи трех юрисдикций: Московского Патриархата, экзархата русских приходов в юрисдик-

ции Константинополя и РПЦЗ. После войны он становится также профессором, а затем и деканом Богословского института святого Дионисия, созданного его двумя младшими братьями Евграфом и Максимом.

Начиная с 1935 года преподавательская деятельность Петра Ковалевского вводит его в контакт с экуменически настроенной католической средой. «До этого времени, — вспоминает он позднее, — неразумность поступков некоторых католических священников сделала контакты между православными и католиками довольно трудными. Отношения восстановились лишь благодаря посредству мирян, в особенности же из университетского круга. Они встречались под крышей гостеприимного дома Жака и Раисы Маритен в Медоне, городе, который играл очень важную роль во француско-русских культурных связях»¹². Позднее, «в поездках по французским университетским центрам и католическим высшим школам, я прочел серии докладов о Православии, которые были встречены повсюду с большим вниманием и сочувствием. Результатом этих поездок явилась необходимость оформить, в понятной для западного ума форме, Православное вероисповедание и составить библиографию всего того, что было напечатано о Православии по-французски и дать краткое изложение православной точки зрения на вопрос о возможности единения Церквей... Главная трудность в моей работе заключалась в недостатке времени. У меня, все эти годы, было одно желание, чтобы день продолжался не двадцать четыре, а тридцать шесть часов...»¹³.

Можно сказать, что весь остаток жизни Петра Ковалевского был посвящен, в большей части, этой популяризации православной русской культуры в католической среде и ее ознакомлению с Православием. В этом он видел свое служение единству Церкви. К концу войны, в декабре 1944 года, Петр Ковалевский был назначен генеральным секретарем только что созданного «Межправославного комитета

экуменического действия». Включая в себя представителей всех трех русских юрисдикций и настоятелей всех православных приходов Парижа, этот комитет имел своей целью:

«1. Утверждать единство православного мира перед лицом христиан других конфессий и светского общества

2. Объединять и направлять православные инициативы, служащие делу примирения христиан

3. Объективно информировать инославных христиан о жизни и учении Православной Церкви»¹⁴.

Ежегодные собрания этого Комитета (назовем лишь темы некоторых: «Православное единство» (январь 1944 г.), «Единство христианского мира» (январь 1945 г.), «Свидетельство Православия на Западе» (1946 г., с участием о. Ива Конгара и Александра Шмемана) проходили обычно в конце декабря — начале января, в рамках «Недели молитв о единстве христиан», охватившей с 1935 года трудами католического священника из Лиона — аббата Поля Кутюрье, поистине весь христианский мир. Петр Ковалевский познакомился с отцом Полем в 1946 году, что привело к их глубокой и прочной дружбе на всю жизнь. В своем воспоминании об этой дружбе, он позднее напишет, что каждая встреча с аббатом Кутюрье оставляла в нем «очень глубокое впечатление благости и горения»¹⁵.

В одной из своих статей Петр Ковалевский объясняет какие же он видит средства для достижения желанного восстановления христианского единства¹⁶. Прежде всего, это совместная молитва, которая всегда должна сопровождаться рассказом о традициях и духовности Востока и Запада. «В этом духовном сближении, — полагал он, — западные монашеские ордена, с их живым благочестием, зачастую так близким православному духу, могли бы играть очень важную роль»¹⁷. Необходимо также изучать Литургию и творения святых Отцов неразделенной Церкви. Затем, крайне важно активизировать сотрудничество — богословское, социальное и приходское

между Церквями. Наконец, — кропотливая работа богословских комиссий. Петр Ковалевский радовался каждому новому переводу творений восточных Отцов и текстов византийской литургии на французский язык¹⁸. Он сожалел между тем, что интерес, в большей части случаев, проявлялся лишь одной стороной: «Запад... не изучен православными и остается таким же мало знакомым, как 25 лет тому назад». Для него, чтобы лучше узнать друг друга — надо встретиться, чтобы понять друг друга — надо любить, и тогда правда Божия и единство Церкви откроются в нас.

Эти идеи могут нам сегодня показаться очевидными, но, к сожалению, — и история тому свидетельница, — в то время они разделялись далеко не всеми. Говоря об этом, нельзя не упомянуть встречу в 1944 году братьев Ковалевских с основателем монастыря Шеветонь отцом Ламбером Бодуэном, бывшим в то время в изгнании во Франции¹⁹. Вместе с другими католиками, такими как Габриель Марсель, Мари-Мадлен Дави²⁰ и отец Луи Буйе, отец Ламбер Бодуэн стал одним из первых преподавателей нового Православного Богословского Института святого Дионисия. В первом учебном 1944–1945 году Ламбер прочел в институте 10 лекций по западной литургике и литургии галликанского обряда. К сожалению в начале 1946 года начальство отца Ламбэра, которое за ним бдительно следило²¹, приказало ему прекратить это сотрудничество. Сообщая отцу Евграфу Ковалевскому это печальное решение, Ламбэр Бодуэн заканчивает письмо словами: «Отсутствие не означает забвения»²². Действительно, крепкая и искренняя дружба между отцом Ламбэром и братьями Ковалевскими (как и с семьей Лосских) продолжалась всю жизнь. Петр Ковалевский вел обширную переписку с шеветоньскими монахами, часто бывал в монастыре, публиковал свои рецензии в монастырском журнале «Иреникон» и регулярно участвовал в ежегодных экуменических конференциях, организуемых Шеветонем. Без сомнения, благодаря именно

этой дружбе, он и завещал монастырю окончательную версию своих «Дневников», первый том которых был недавно издан.

Все, кто знали Петра Ковалевского, и православные, и католики отмечали в первую очередь его верность дружбе, бескорыстие и его безграничную преданность Церкви. Конечно, он не был богословом такого ранга, как его современники В. Лосский или отцы С. Булгаков, А. Шмеман и И. Мейендорф. Он довольствовался малым: в простых выражениях объяснял вопрошающим веру своей Церкви. Будучи внимательным к знамениям своего времени, он объединил таким образом многих христиан. Как историк, он был скорее летописцем, чем исследователем. Не на многие его работы можно встретить ссылки у сегодняшних авторов. Если историки и вспомнят о нем в будущем, то это будет в первую очередь благодаря его бесчисленным заметкам и некрологам в еженедельнике «Русская мысль» (их около 1800!) и, безусловно, его «Дневникам», которые есть настоящая «Повесть временных лет» русской эмиграции XX века. Как монах-летописец Нестор, Петр Ковалевский смиренно посвятил всего себя служению своему народу и своей Церкви.

Одно из самых лучших свидетельств о нем, нам было оставлено его братом Максимом, которое я хотел бы процитировать в заключении: «Чтобы понять эту почти влюбленную преданность Петра Церкви, не надо забывать, что он принадлежал к поколению, отрочество которого пришлось на первые годы русской революции. В мире, политические, социальные и культурные основы которого рушатся, лишь только одна Церковь жительствоует. Она открывается как новая реальность, как единственное Присутствие. Ее любят с ее красотами и с ее слабостями; одни возвышают, другие смущают. Эта любовь может быть сравнима с чувствами рыцаря к своей даме сердца: ей восхищаются, ей служат, ее защищают. Это через нее обретают Бога, ближнего, а также космос и весь мир на пути к Преображению»²³.

Примечания

¹ Ковалевский П.Е. Дневники 1918–1922. Том I, Подготовка текста, предисловие и комментарии Н. П. Копа-невой. СПб., Европейский Дом, 2001. — 574 стр., ISBN 5-8015-0117-7. Мы надеемся, что издатели, при подготовке к печати следующих томов, учтут критическую рецензию И. В. Сахарова: Летопись жизни Российского Зарубежья: Петр Евграфович Ковалевский (1901–1978) и его Дневники. К выходу в свет первого тома. В: Берега. Информационно-аналитический сборник о «Русском зарубежье», Выпуск 1 (2002). С. 5–24.

² Об истории существования западного обряда в Православной Церкви смотри: *Bunnen Alexis V.* L'orthodoxie de rite occidental en Europe et aux Etats-Unis. Bilan et perspectives. In: *Irénikon* №54 (1981). P. 53–61, 211–221, 331–350 и *Kovalevsky M.* Orthodoxie et Occident. Renaissance d'une Eglise locale. L'Eglise orthodoxe de France, Paris, Carbonnel, 1990.

³ О братьях Ковалевских смотри: *Kovalevsky Madeleine, Kovalevsky Maxime*, L'homme qui chantait Dieu, Paris, Osmondes, 1994.

⁴ Смотри: *Bibliografie//LXX ans P. E. Kovalevsky*, Paris, 1972

⁵ *Madeleine Kovalevsky...* Указ. соч. С. 36.

⁶ Там же. С. 71.

⁷ Там же. С. 73.

⁸ Ковалевский П. Краткая памятка о работе Митрополичьего штата церковнослужителей, 1921–1941, Машинопись, Архив Амэ-Шеветонь (ААС), фонд П. Ковалевского, № 143.

⁹ *Kovalevsky P.* Petit guide liturgique a l'usage de ceux qui fréquentent les services dans les églises orthodoxes russes, Paris 1938 (1940, 1945, 1953).

¹⁰ *Kovalevsky P.* Petit guide liturgique... 1938. С. 3.

¹¹ Ковалевский П. Краткий отчет о работе за рубежом России (1920–1942), Машинопись, Архив Амэ-Шеветонь (ААС), фонд П. Ковалевского, № 147.

¹² *Kovalevsky P.* La dispersion russe a travers le monde et son rôle culturel, 1951. P. 36.

¹³ Ковалевский П. Краткий отчет... С. 7–8

¹⁴ Смотри: *Kovalevsky P.* Unité Orthodoxe. Cahiers publiés par le Comité interorthodoxe d'Action Œcuménique

de Paris, (I. buts et activités du Comité interorthodoxe), 1946.

¹⁵ Ковалевский П. Е. Памяти архимандрита Павла Кутюрье. В: Русская мысль, №543 от 8 апреля 1953 г. С. 4; смотри также: *Maurice Villain*, L'Abbé Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne. Souvenirs et documents, Tournai, Casterman, 1959. С. 108–109.

¹⁶ *Kovalevsky P.* L'Unité de l'Eglise. I. Rencontres avec l'Occident, Chauny, 1943 (1946²).

¹⁷ *Kovalevsky P.* L'Unité de l'Eglise..., 1943. С. 11.

¹⁸ Первые переводы византийской литургии, сделанные в монастыре Амэ-сюр-Мюз (Шеветонь) к тому времени только что вышли из печати.

¹⁹ R. Loonbeek, J. Mortiau, Un pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873–1960). Liturgie et Unité des chrétiens. Tome II, Louvain-la-Neuve, Chevetogne, 2001. С. 1257.

²⁰ Marie-Madeleine Davy (1921–1998) — Философ-медиевист, специалист по латинскому средневековью.

²¹ Ламбер Бодуэн был отстранен от настоятельства монастыря Амэ-Шеветонь и сослан во Францию за отказ превратить, основанный им монастырь в «школу по подготовке католических миссионеров для России».

²² R. Loonbeek, J. Mortiau, Un pionnier, Dom Lambert Beauduin... С. 1258.

²³ *Kovalevsky M.* Pierre Kovalevsky (1901–1978), In memoriam. In: *Présence orthodoxe* 1979, №40. P. 28–32.

БИБЛИОГРАФИЯ

Диакон ИЛИЯ СОЛОВЬЕВ

КНИГА О РЕЛИГИОЗНОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДЕЖИ

Издательство Крутицкого Патриаршего подворья при Молодежном Центре Русской Православной Церкви и Отдел по делам молодежи выпустили в свет книгу «У костра» (Пособие для священнослужителей и мирян по религиозному воспитанию в летних лагерях). В предисловии Председателя Отдела по делам молодежи Архиепископа Костромского и Галичского Александра (Могилева), по благословению которого вышло это издание, справедливо указывается, что тема книги гораздо шире, чем обычное пособие для руководителей молодежного православного лагеря. По существу эта книга посвящена методам пастырской и катехизаторской работы в молодежной среде. Едва ли нужно специально говорить о важности и актуальности этой темы.

Для координации работы с молодежью в общецерковных масштабах в 1991 году было создано Всецерковное Православное Молодежное Движение (ВПМД), I съезд которого прошел в стенах Московского Государственного Университета. Работу съезда возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, а также Архиепископ (ныне митрополит) Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) и епископ (ныне архиепископ) Костромской и Галичский Александр (Могилев). С самого начала работы съезда были отмечены большие трудности, с которыми приходится сталкиваться пастырю в молодежной среде, а также невыясненность вопроса о том, какие формы и методы необходимо использовать для работы с молодежью. Особое внимание было уделено стремительно развивавшемуся в нашей стране скаутскому движению. Под руководством

тогдашнего Настоятеля Крутицкого подворья в Москве протоиерея Валентина Чаплина при молодежном Центре Русской Православной Церкви на Крутицах была организована одна из первых в стране православных скаутских дружин, существующая здесь и донныне. В последующие годы подобные организации стали создаваться в различных Епархиях и даже при отдельных приходах.

В ходе обмена мнениями было обращено внимание на отсутствие сколько-нибудь удовлетворительной концепции православного молодежного служения. Зарубежные гости и участники съезда поделились своим опытом молодежной работы и дали много интересных советов и полезных рекомендаций. Присутствовавший на съезде один из руководителей Российского Студенческого Христианского Движения К. А. Ельчанинов (ныне покойный) в своем докладе обратил внимание собравшихся на необходимость использовать опыт русской эмиграции на Западе по работе с молодежью, накопленный на протяжении нескольких десятилетий XX века.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000 года отметил, что миссия среди молодежи должна стать сферой особого внимания. Для ее активизации, а также для развития церковной деятельности самих молодых людей, было решено преобразовать ВПМД в Синодальный Отдел по делам молодежи.

Деятельность ВПМД и Отдела по делам молодежи позволила выработать концепцию молодежного служения Русской Православной Церкви, которая была утверждена Архиерейским Собором 2000 года. Эта концепция составлена на основании пятнадцатилетнего опыта молодежной служения Русской Церкви, а также опыта зарубежного православного молодежного движения, в том числе и наследия русской эмиграции, на которое обращал в свое время внимание участников молодежного съезда упомянутый нами К. А. Ельчанинов. Изданная ныне книга «У костра» является частью этого богатого наследия.

Машинопись книги, датированная 1948 годом, была получена сотрудниками издательства Крутицкого подворья из Парижа. В ней не было имени автора, однако ряд косвенных данных позволяет предположить, что в под-

готовке материала принимал участие известный церковный деятель русского зарубежья протопресвитер Василий Зеньковский.

Авторы книги полагают, что в религиозно-нравственной работе с молодежью следует отдавать предпочтение воспитанию перед обучением. Воспитатель должен стать другом молодежи, он должен завоевать ее любовь и уважение, пользоваться братским авторитетом и доверием. Это абсолютное доверие является основой воспитания в семье, оно же должно царить и в отношениях пастыря и молодежи.

Ознакомление детей с истинами Закона Божьего нельзя сводить к какому-либо учебному «курсу» для класса. Религия, по существу своему относящаяся к области духа и сердца, не может низводиться «в область механической памяти наряду с какими-либо неправильными глаголами и грамматическими исключениями. Упражнять память можно на чем-либо другом, не профанируя веру. Нужно считаться с критицизмом, свойственным периоду возмужания» и не низводить веру на степень зазубренного предмета. Религия — есть восстановление потерянной связи человека с Богом во временной нашей жизни, для жизни вечной. Следовательно, суть дела не только в правильном ответе, часто чисто механическом, на какой-нибудь из параграфов учебника по Закону Божию, а в воспитании человеческого сердца, в приучении молодежи к христианской активности, заключающейся в сознательном делании добрых дел.

Задача юношеских молодежных организаций состоит в формировании сильных людей, физически и морально уравновешенных, ведущих чистую жизнь, способных в христианской вере находить опору и вдохновение для своей личной жизни и общественной деятельности. Стремясь к достижению этой цели, руководители молодежных организаций должны быть не столько учителями и лекторами, сколько соработниками молодежи, их спутниками в пути познания Истины, «компасом» на котором будет Евангелие. В религиозно-воспитательной работе с детьми нужно приготовить в их душах место для идеи о Боге, как Любви, изгнать мотивы запугивания и устрашения. Знакомство с Евангелием надо стараться

строить в связи с запросами современной жизни, без излишнего «морализма», с чувством меры.

Огромное место в воспитательном процессе имеет богослужение. Учение и работа занимают у молодежи столько времени, что было бы несправедливо обвинять ее в манкировании богослужений. Нельзя добиваться посещения богослужений через принуждение, важно стремиться подготовить детей к службе психологически, разъяснить им смысл и значение тех или иных частей службы, значение Таинств в жизни человека. На службе священник должен говорить проповеди, по возможности интересные и обязательно доступные для слушателей, а также не слишком продолжительные по времени. Огромное значение для привития любви к службе имеет участие в ней детей и молодежи в качестве алтарников, чтецов или певчих, а также участие в приготовлении храма к службе.

Значительное место в книге уделяется вопросам организации бесед с молодежью, использованию спорта в религиозно-нравственном воспитании, вопросам скаутинга, благодаря которому молодежь начинает осмысливать христианство не только в рамках программы воскресной школы, но и воспринимает его через интересное дело каждого дня. «Служить “миру всего мира” — Божие задание, поэтому нужно прививать молодежи, особенно мальчикам, не милитаризм в разных дозах и не патриотизм в шовинистическом понимании, часто сводящийся к звериному расизму, а умение находить хорошее и в самом чужом и учиться служить добру всегда и у всех».

Во второй, заключительной части книги руководителям молодежных лагерей предлагается примерный текст бесед о Библии, о святых, о некоторых праздниках Православной Церкви, о Божественной Литургии и Всенощном бдении, о церковной молитве.

Книга «У костра», несмотря на кажущийся узкий круг потенциальных читателей, выдерживает уже второе российское издание. Предыдущий тираж, составивший 3000 экземпляров, полностью разошелся. С успехом распространяется и ее второе издание. Выход в свет подобной методической литературы следует всецело приветствовать и признать весьма своевременным и полезным для дела воспитания молодого поколения.

