

№ 1 (34) 2006



# Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

• Митрополит Смоленский и Калининградский  
**КИРИЛЛ**

**О ПРОБЛЕМАХ ДУХОВНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ**

• А. В. СИТНИКОВ

**ПРАВОСЛАВИЕ И МОДЕРНИЗАЦИЯ  
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

• П. А. ШАШКИН

**АКСИОМЫ ВОЛЕВОЙ ВЛАСТИ  
В ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И. А. ИЛЬИНА**

• А. А. КОСТРЮКОВ

**ПРОТОПРЕСВИТЕР ГЕОРГИЙ ШАВЕЛЬСКИЙ  
И КАРЛОВАЦКИЙ СИНOD**

• Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ

**ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО В ЯПОНИИ**

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

*Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ*

# ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

**№ 1 (34) 2006**

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 Всеялод Чаплин*

*Диакон Сергий Говорун*

*А. С. Буевский*

Ответственный секретарь:

*М. В. Первушин*

Выпускающий редактор:

*Протоиерей Владимир Клоев*

### **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> О проблемах духовного образования.....	5
<i>A. B. Ситников</i> Православие и модернизация российского общества.....	41
<i>П. А. Шашкин</i> Аксиомы волевой власти в философии политики И. А. Ильина.....	67

### **БОГОСЛОВИЕ**

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Святитель Филарет Московский и библейская традиция.....	93
<i>Священник Георгий Завершинский</i> Размышления о таинствах веры.....	103
<i>Священник Владимир Зелинский</i> Разум и Писание.....	119

### **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

<i>A. A. Кострюков</i> Протопресвитер Георгий Шавельский и Карловецкий Синод.....	134
---	-----

<i>Г. Е. Бессстремянная</i>	
Православное слово в Японии:	
Сице убо молитеся вы.....	152

## БИБЛИОГРАФИЯ

<i>E. T. Рудкова</i>	
Сборник «Сергиевские чтения».....	238
<i>Протоиерей Максим Козлов</i>	
Сумма богословия о догмате	
искупления.....	251

## **ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО**

---

*Митрополит Смоленский и Калининградский  
КИРИЛЛ*

### **О ПРОБЛЕМАХ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ\***

#### **1**

Сегодня я хотел бы поделиться с вами некоторыми соображениями о проблемах духовного образования в связи с теми вызовами, с которыми сталкиваются в контексте современной жизни наша Церковь, ее богословская мысль, ее система духовного образования.

Духовное образование, понимаемое в строгом и узком смысле слова, зиждется на фундаменте основательной богословской подготовки. А это подразумевает в первую очередь глубокое, систематическое изучение всего спектра специальных богословских и церковно-исторических дисциплин, что и осуществляется в наших Духовных школах.

Но в более широком смысле слова духовное образование есть народное религиозное образование. И целевая аудитория, которая должна получать такое образование, далеко выходит за пределы не только учебных заведений Русской Православной Церкви, но и даже всего сообщества верующих. Ибо ареалом распространения духовного образования должна быть вся страна, а его аудиторией призвано

---

\* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на XIV Рождественских образовательных чтениях, январь 2006 г. Москва.

стать современное российское общество. Потому что природа и специфика духовного образования таковы, что побуждают его адресоваться ко всем людям, ища отклика в каждой душе. Ведь духовное образование является органической и неотъемлемой частью миссии Церкви в мире.

Каковы же вызовы, с которыми сталкивается духовное образование в наши дни? Я разделил бы их на две специфические группы — внутренних и внешних вызовов. Одни из этих вызовов могут быть определены как своего рода домашние, связанные с определенными традициями, исторически укоренившимися в нашей церковной среде. Другие, более многочисленные и многообразные, обращены к нам извне, из сферы чисто мирской жизни.

На вчерашнем пленарном заседании достаточно подробно и убедительно говорилось о необходимости религиозного образования в современной школе. Действительно, это очень актуальная для нашего общества проблема и, слава Богу, сегодня многое делается для того, чтобы она успешно решалась. Но вместе с тем существуют и другие вопросы, которые остаются в повестке дня, однако пока еще в полной мере не решаются.

Вспомним, что в дореволюционной России Закон Божий преподавался во всех школах. И, значит, тех проблем, перед которыми стоит современное духовное образование и которые мы сегодня призваны преодолеть, в те времена просто не существовало. Не забудем также, что Российское государство традиционно оказывало всемерную поддержку религиозному просвещению через систему народного образования. А кроме того, существовала еще обширная сеть церковно-приходских школ. Основы православия преподавались на всех уровнях дореволюционной системы образования: в гимназиях и реальных училищах, в средних учебных заведениях, в высшей школе. Разумеется, это в значительной мере способствовало христианизации народа и нравственному воспитанию новых поколений. Таким образом, воцерковлен-

## О проблемах духовного образования

---

ность русского дореволюционного общества во многом обуславливалась тем обстоятельством, что дети с малых лет усваивали основополагающие истины христианства и своевременно приобщались к церковной жизни.

Но это же обстоятельство побуждает нас задать себе непривычный и болезненный вопрос: почему же тогда всеобщая воцерковленность и многоступенчатая разветвленная система духовного образования народа не сыграли своей позитивной роли в предотвращении трагедии революции и связанных с нею антицерковных эксцессов? Почему массовое религиозное просвещение не уберегло наш народ от великих и гибельных соблазнов XX века?

Когда-то мой отец, родившийся до революции, очень живо рассказывал о том, как и чем жила тогдашняя школа. Одна из этих историй, которые я доныне храню в памяти, меня особенно поразила. В каждой классной комнате, вспоминал он, разумеется, имелся образ, перед которым горела лампада, а зажигать ее должен был дежурный по классу. Он приходил первым, чтобы успеть до начала занятий затеплить лампадку. Вплоть до самой революции в детском коллективе это было самой почетной и самой желанной привилегией. А спустя несколько лет из этих же подросших детей получились те, кто принял участие в закрытии храмов и в разорении святынь.

Что же произошло с нашим народом, что помрачило его веру, почему люди так легко поддались чуждым соблазнам и оказались неспособными к сопротивлению им, почему отреклись от отеческой духовной традиции, отказались от своих исконных святынь? Если мы скажем в ответ, что в этом повинны только внешняя злая воля и государственное насилие над свободной волей личности, то в этом не будет всей полноты правды. Потому что никакое насилие не смогло бы сломить единодушного и повсеместного народного противостояния возобладавшему в Отечестве злу.

Итак, я думаю, что сегодня, когда оформился очевидный общественный консенсус в том, что касается насущности духовного просвещения, когда обозначился заметный прогресс в деле утверждения дисциплины «Основы православной культуры» в учебных планах российской школы, мы должны серьезно задуматься о том, каким станет ее широкое преподавание. Ибо мы не имеем исторического права вторично наступить на те же грабли. Основы православной культуры ни в коем случае не должны превратиться в глазах детей в малоувлекательный и маловажный предмет. Напротив, эти уроки призваны стать захватывающе интересными, наиболее познавательными и долгожданными. Успешно решая проблему обретения права на преподавание, мы не должны упускать из виду не менее важную задачу правильного преподавания новой дисциплины, ибо от этого зависит конечный успех всех наших нынешних усилий. Таким образом, речь идет о целом комплексе вопросов, среди которых — проблемы методологии, учебных пособий, преподавательских кадров и множество иных. И это, конечно, является серьезнейшим вызовом, обращенным ко всем, кто трудится в этой области церковного делания.

Важность выработки адекватного ответа на этот вызов усугубляется обстоятельствами времени. Сегодняшняя молодежь — вовсе не та, к которой никогда обращались наши благочестивые отцы и деды со словом православной истины. За плечами нынешних молодых людей — целая череда расцерковленных поколений, их отцы, деды и прадеды, воспитывавшиеся богохульским государством в антирелигиозном духе. И потому нынешнее российское общество принципиально отлично от всех других, известных нам по предшествующим историческим временам Отечества. Прежде всего, потому, что для него церковленность не является чем-то само собой разумеющимся.

От того, насколько мы окажемся убедительными как партнеры по диалогу с этими людьми, от того,

## О проблемах духовного образования

---

с каким словом мы к ним приедем и какое влияние оно окажет на их жизнь, зависит в конце концов успех всей грандиозной миссии нашей Церкви в современном российском обществе. В сущности, во имя успеха этого важнейшего предприятия мы в четырнадцатый раз собираемся в Москве на Рождественские чтения. И потому я полагаю, что тема духовного просвещения народа должна неизменно пребывать в центре нашего общего внимания.

Собравшимся здесь хорошо известно, сколько сил и энтузиазма требуется для преодоления явного и тайного противодействия нашему делу, для переубеждения оппонентов, для привлечения сторонников и воспитания помощников. А ведь бороться с самим собой еще труднее, чем с внешними обстоятельствами. Преодоление всякого рода бюрократических препон и рогаток, чиновничьей косности — послушание очень непростое и трудоемкое, но в этом случае наша задача облегчается осознанием важности самого дела, которому мы служим, а также его великой исторической правоты и несомненной пользы для Отечества. Но подлинные трудности начинаются тогда, когда человеку приходится вступать в борьбу уже с самими собой.

Преодолевая стереотипы привычного мышления, восполняя пробелы в своем образовании, совершенствуя себя как нравственную личность, развивая в себе способность видеть мир Божий открытым, честным и доброжелательным взглядом христианина и затем передавая навыки подобного восприятия и понимания этого мира молодому поколению, которое грядет нам на смену, мы не только становимся достойными и успешными соработниками на церковной ниве, но и содействуем духовному просвещению окружающих нас людей опытом собственной жизни.

Есть и иной обращенный к нам вызов, определяемый на сей раз обстоятельствами весьма отдаленной нашей истории. Ведь богословское, точнее, религиозное образование и духовное просветительство теснейшим образом сопряжены с наличным уровнем бого-

словской мысли, с научным качеством богословия. Поэтому невозможно создавать образовательные религиозные программы высокого уровня, если отсутствует серьезный богословский базис. Сказанное вовсе не означает, что учебники по основам православной культуры для средних школ и даже для светских вузов должны отличаться какой-то сугубой научностью и особенной теоретической фундаментальностью. Совершенно очевидно, что в этом нет никакой практической необходимости, однако вне богатого и содержательного церковно-научного контекста невозможно выстроить правильную систему богословских взглядов. Но поскольку весь этот огромный пласт богословского знания нельзя механически перенести и включить в структуру духовного образования, встает колossalной важности вопрос о развитии богословской науки в нашей стране. Ведь что греха таить, во многом неудача дореволюционной школы обуславливалась трагическим разрывом между научным богословием, школьным богословием и живой жизнью Церкви, когда богословие — «феология», если перефразировать святителя Григория Нисского, — превратилась в «технологию».

## 2

И поэтому прежде чем говорить о реформе духовного образования Русской Православной Церкви, о чем сегодня ведется напряженная дискуссия, необходимо поразмыслить о цели этой реформы. Она очевидна для многих и заключается в том, чтобы сделать наше богословие более эффективным.

В дореволюционный период, вплоть до второй половины XIX века, русское богословие не в полной мере отвечало миссионерским потребностям Церкви, потому что оно не было органичным для своей эпохи и культуры. Так получилось, что русская богословская школа, начиная с Киево-Могилянской академии, заимствовала не самые лучшие образцы западной схоластики, которые не только в XIX, но уже и

в XVII веке в большинстве случаев не соответствовали потребностям эпохи.

Проблемы усвоения богословских знаний в дореволюционной России немыслимо пытались объяснить тем, что русская молодежь якобы была неспособна к учению и состояла сплошь из одних недорослей и лежебок. Конечно, неоспорим тот факт, что государь Петр I силком загонял юношей в школы и что многие бурсаки стремились оставить учение. Что это был за феномен, что за национальная наша черта проявилась здесь? Точно ли беспробудная лень и упорное нежелание воспринимать научное знание? Отнюдь нет. Не такими уж недорослями были тогдашние молодые люди, и не такими они были беспробудными лентяями. Но тогда в чем состояла подлинная причина неприятия молодежью богословской школы? Был некий объективный фактор, который для молодых людей создавал психологическую трудность в восприятии богословских знаний. С сожалением необходимо признать, что молодым людям было неинтересно изучать сухие богословские дисциплины. Жизнь Церкви и общества оказались совершенно несовместимы со схоластическими схемами XVII века, искусственно перенесенными на русскую почву. Ибо начиная с этого времени мы стали усваивать так называемое западное схоластическое богословие.

Собственно говоря, эта система латинского богословия была положена в основу работы первой нашей Могилянской духовной академии в Киеве, где преподавание велось на латыни, на этом языке читались лекции и писались сочинения. Таким путем средневековые схоластические схемы, пришедшие на Украину через Польшу, были усвоены в православных учебных заведениях. А потом по этому же принципу стали работать семинарии за пределами Малороссии. Конечно, свободное владение латынью — это совсем не плохо с точки зрения общей культуры. Но когда богословие столь удалено от жизни людей, когда ни один человек не сопрягает реалий окружа-

ющей жизни и волнующих его проблем с богословскими идеями о существовании и спасении, то такое положение вещей не может не обойтись дорогой ценой народу Божию. Свидетельством тому — русский XX век.

А покуда множество священников заучивало схоластические схемы и строило на них свою гомилетическую и пастырскую деятельность. Однако их проповедь была непонятна не только простым людям, но и образованной части общества. В конечном итоге произошел хорошо известный трагический разрыв: по одну сторону оказалась богословская школа с ее системой схоластических знаний, а по другую — реальная жизнь Церкви на приходах и в монастырях, в религиозном подвигничестве почитаемых духовников и старцев. Все это привело к тому, что в духовно-методологическом арсенале Церкви не оказалось нужных богословских категорий и соответствующих средств выражения для диалога как с простым людом, так и с образованным обществом. Последнее постепенно стало подпадать под западные философские и социально-политические влияния. XIX век был уже самой настоящей идеологической пороховой бочкой. С начала и до конца этого столетия в нем не прекращалось возникновение все новых тайных обществ самого радикального толка, заговорщицких кружков, подпольных террористических групп, революционных партий и движений.

Примечательно, что это происходило на фоне выработки так называемым образованным обществом особой культурно-идеологической парадигмы, отчетливо враждебной православной традиции, национальным и даже государственно-патриотическим устоям жизни Российской империи. В этих обстоятельствах в распоряжении Церкви не оказалось необходимых средств и сил для того, чтобы духовно воздействовать на тогдашнее образованное общество. Другой серьезной проблемой внутренней миссии Церкви в то время была неразработанность языка, на котором адекватно восприятию образованных

## О проблемах духовного образования

---

сословий мог быть подан сигнал заблудшим чадам о грозящей Отечеству опасности и призыв к соборному единству. Быстро углублявшийся раскол между Церковью и образованным обществом в итоге не был преодолен ни с той, ни с другой стороны.

Однако же такие попытки предпринимались, и относятся они к тому времени, когда произошли знаменательные перемены в системе богословского образования России. Во второй половине XIX века в результате принятия новых уставов Духовных академий начинается бурное развитие отечественной богословской мысли. Увенчанием этого благотворного процесса становится та огромная работа, которая привела в духовно-интелликтualное движение всю нашу Церковь и вошла в историю под именем Предсоборного Присутствия, занимавшегося подготовкой будущего Поместного Собора 1917-1918 годов. Это процесс вызвал к жизни и вовлек в свою орбиту лучшие научно-богословские силы и был отмечен активным пробуждением творческой богословской мысли. На пике этого церковного движения рождается замечательная инициатива создания богословско-философского общества и ведения в его рамках диалога с интеллигенцией.

Но случилось это слишком поздно, когда уже было невозможно остановить ту катастрофу, которая на протяжении всего XIX столетия неумолимо надвигалась на Отечество, чтобы с началом XX века обрушиться на Россию кошмаром революций и Гражданской войны. В свете вышесказанного становится понятно, почему вопрос развития богословской мысли представляется мне чрезвычайно важным как для совершенствования системы религиозного образования, так и для успешного и взаимополезного диалога Церкви и общества. Вот почему я считаю, что в контексте Рождественских чтений следует не только осмысливать проблемы религиозного образования в общеобразовательных и воскресных школах, в светских учебных заведениях, но и непременно размышлять о том, какими быть русскому богословскому

образованию и русской богословской науке в XXI веке.

Итак, богословие — это, по слову Исаия Александрийского, богоявление, это слово о Боге, комментарий к Священному Писанию и к Преданию Церкви. Богословие — это также интеллектуальная рефлексия Церкви на то, что происходит с миром и человеком. Если богословие перестает быть актуальным, если оно не связано с жизненным контекстом, если отрывается от духовных запросов современников, то становится неинтересным и невостребованным. Сегодня нужно серьезно размышлять над тем, как должно развиваться отечественное богословие и каким должно быть его место в жизни Церкви и общества. Наша задача должна состоять в том, чтобы сделать богословие жизненным, понятным, убедительным и несущим мощный духовный и интеллектуальный заряд. Нам необходимо воспитывать тех, кого святитель Григорий Богослов называет «лучшими богословами». Что же касается реформирования духовной школы, включая наименование ученых степеней, проблему признания государством дипломов церковных учебных заведений, то решение этих вопросов следует увязывать с тем, как мы понимаем цели и задачи современного богословия.

Богословие должно быть актуальным, как актуальной должна быть церковная проповедь. Оно должно быть живым свидетельством о Христе и спасении, как о нем говорил святитель Афанасий Великий. Если предлагать нашим воспитанникам в семинариях воспроизводить образцы проповеди XVIII или XIX веков, то пользы будет не очень много. Ведь, к сожалению, и сегодня бывает так, что священник выходит на амвон и читает проповеди Родиона Путятинна. А стоящие в храме люди мало чего понимают. В результате некоторые из верующих думают, что не только богослужение, но и проповедь в православных храмах произносится на славянском языке. В действительности же священник говорит проповедь на русском языке, но при этом он, выучив

## О проблемах духовного образования

---

почти наизусть, воспроизводит какой-нибудь образец XVIII или XIX веков, который звучит малопонятно для современного человека.

Способна ли наша духовная школа формировать сегодня людей с ярким творческим богословским подходом к жизни Церкви и общества? У меня есть сомнения на этот счет. Я сам закончил духовную семинарию и академию и хорошо помню то, что происходило на берегах Обводного канала в Ленинграде в 1960-х годах. Меня не покидала тогда мысль, что программа учебных заведений Русской Церкви советского времени была приспособлена к достаточно невысокому уровню студентов. Хорошо известно, что невысокий образовательный уровень у большинства студентов был из-за того, что подготовленным людям вход в семинарию был закрыт. В то время лучшим пропуском в духовные школы был диагноз умственной неполноценности, потому что власти не сопротивлялись приему молодых людей с подобными болезнями. Напротив, аттестат с золотой медалью или диплом о высшем образовании делали поступление человека в семинарию невозможным. Слава Богу, что, несмотря на все препоны властей, в семинариях учились здоровые и разумные люди, но общий уровень оставался невысоким. В этих условиях мудрые профессора, которые закончили Санкт-Петербургскую и Московскую духовные академии еще до революции, адаптировали старые семинарские и академические программы к невысокому общему интеллектуальному уровню тогдашних студентов.

В советское время обучение в основном велось по конспектам. Это означало, что студенты не знакомились с библиографией и могли не читать богословскую литературу, а значит, не могли и оценить позицию того или иного автора. Семинаристы записывали лекции под диктовку и потом отвечали по ним на уроках. В лучшем случае они получали готовые конспекты лекций, напечатанные на пишущей машинке. Безусловно, дореволюционные программы были гораздо богаче и интеллектуально насыщеннее.

Например, курсы по догматическому богословию или по патрологии, преподававшиеся в дореволюционных духовных школах, не сравнимы с послевоенными и доперестроечными программами. Было бы очень странно, если бы мы не желали сегодня изменить ситуацию к лучшему, а признали бы послевоенную систему богословского образования идеальной. В этом случае в нашей Церкви вряд ли будут и живая проповедь, и богословская рефлексия на современные темы.

В качестве ректора духовных академии и семинарии Ленинграда, совместно с моими коллегами, я старался по возможности вносить корректизы в существовавшую тогда систему духовного образования. Были созданы кафедры и рабочие группы, в рамках которых проводились некоторые изменения на уровне Ленинградских духовных школ. Хотя у нас и не все получалось, но мы вместе мечтали изменить к лучшему нашу школу, необходимость реформирования которой уже тогда была очевидна. В частности, была очевидна нужда повысить общеобразовательный и культурный уровень студентов, расширить их кругозор за счет введения таких дисциплин, как история России, философия, психология, история искусств и некоторых других так называемых светских дисциплин. Однако в то время об этом даже говорить было невозможно, потому что власти категорически запрещали подобные начинания. Максимум дозволенного состоял в изучении русского языка, стилистики и Конституции СССР. Сегодня появилась счастливая возможность включить в программу светские предметы. Думаю, что в этом нет ничего плохого, потому что без хорошего гуманитарного образования трудно развивать и богословскую науку. Конечно, во всем нужна мера, поэтому необходимо определить правильное соотношение между богословским и гуманитарным компонентами церковного образования.

В целом сегодня существует общее согласие относительно необходимости реформы духовного образо-

вания, поскольку большие нельзя учиться так, как учились в 1950—1980-е годы. Соответствующие решения Священного Синода и Архиерейских соборов придают начавшемуся по благословению Святейшего Патриарха реформированию духовной школы необратимый характер. При этом на повестке дня остаются многие вопросы, касающиеся реализации принятых Священноначалием решений. Так, например, существует согласие по поводу того, что семинария должна стать высшим учебным заведением с пятилетним курсом, а академия на основе трехлетнего курса — готовить кандидатов богословия. Однако некоторые выражают сомнение относительно академического образования на основе специализации. В то же время как отечественный опыт XIX века, так и мировой опыт свидетельствуют о необходимости специализации при подготовке диссертаций. Однако такого рода академическое образование будет эффективным только в том случае, если уровень семинарии реально будет поднят до уровня высшего учебного заведения. Тогда академическая специализация станет не только возможной, но и весьма желательной, ибо без специализации академии грозит некое повторение семинарского курса со всеми вытекающими отсюда хорошо известными печальными последствиями.

Многие критикуют сегодня не саму реформу, предполагающую академическую специализацию, а некоторые аспекты ее реализации. Во-первых, это касается объема языковой подготовки. Совершенно очевидно, что знание классических и современных иностранных языков необходимо, особенно для библейских и патристических исследований. Если библеисты и патрологи не могут читать оригинальные тексты, то они не могут научно исследовать свой предмет. Однако будет ли правильным непременно требовать от всех, кто захочет получить высшее богословское образование, профессионального знания греческого, латинского и еврейского языков? Я не думаю, что одинаковые требования к знанию

древних языков должны предъявляться ко всем студентам духовных академий.

Сомнительной является тесная увязка знания древних языков с самой возможностью обучаться в академии. Вероятно, не следует проводить сложные языковые экзамены в качестве вступительных испытаний в академию — говоря евангельским языком, возлагать на абитуриентов бремена тяжелые и неудобносимые. Если человек хочет глубоко изучать Библию или патристику, то тогда он должен знать древние языки. А если кто-то желает изучать религиозную философию или имеет склонности к истории, миссиологии, каноническому праву, тогда он не должен лишаться возможности защитить кандидатскую или докторскую диссертацию, не владея на профессиональном уровне древними языками. В связи с этим я предложил бы при реализации реформы обратить внимание на то, чтобы сделать процесс обучения более гибким и создать больше альтернатив для студентов.

Нельзя исключать и того, что особенно на первых порах будет ощущаться нехватка учащихся на отделениях, учеба на которых требует знания древних языков. Но это не представляет собой серьезной проблемы, поскольку настоящих специалистов по этим направлениям никогда не может быть много. Вполне понятно, что эти предметы всегда будут оставаться областью элитарного знания.

Другим важным вопросом, который широко обсуждается в церковных кругах, является проблема признания государством дипломов духовных школ. Главный аргумент против такого признания основан на вполне оправданном опасении того, что система духовного образования может попасть в зависимость от государства, на желании сохранить ее автономию и свободу развития.

Аргументы в пользу признания государством диплома духовных школ основаны на стремлении повысить их образовательный уровень, а значит, и уровень подготовки священников и развития бого-

словия. Требования государства — это положительный фактор, способный содействовать подъему богословского образования. Государственные проверки могут оказать положительный эффект на состояние духовных учебных заведений, включая жилищные и бытовые условия студентов. Что греха таить, не везде сегодня эти условия соответствуют принятым в стране нормам. Государственные требования и государственный контроль не позволяют опустить планку епархиальной и общеперковной ответственности за функционирование духовной школы.

Существует еще один аргумент в пользу признания государством дипломов церковных школ — это привлекательность таковых школ для молодых людей. Хотел бы проиллюстрировать важность этого аргумента примером из жизни Смоленской епархии. В Смоленске существует епархиальная православная гимназия достаточно высокого уровня. Подавляющее большинство ее выпускников поступает в светские высшие учебные заведения, включая такие престижные, как МГУ, МГТУ имени Баумана и им подобные. Однако весьма немногие идут в семинарию. Это серьезный вызов для епархии, которая несет большие финансовые затраты по содержанию гимназии. Конечно, у такой ситуации есть различные причины. Одна из них, занимающая не последнее место, заключается в желании учащихся получить образование, признаваемое государством. Таким образом, из-за невозможности получить после окончания духовной школы общепризнанный диплом от семинарии отсекается часть способной и образованной молодежи.

Кроме того, вызывает беспокойство демографический кризис, связанный с резким падением рождаемости в начале 1990-х годов. Очевидно, что через три-четыре года значительно сократится число абитуриентов в учебных заведениях России и других стран СНГ. Отразится это и на количестве поступающих в семинарии Русской Православной Церкви. Отсутствие государственного признания ослабит конкурентную способность наших семинарий, что в ус-

ловиях демографического спада может привести к весьма печальным последствиям.

Признание государством дипломов духовных школ может помочь преодолеть рудименты атеизма и противостоять новым секулярным течениям, которые стремятся задвинуть религию на задворки общественной жизни. Оно может усилить связь Церкви с наукой, образованием и культурой, помочь окончательному преодолению разрыва между Церковью и интеллигенцией, повысить уровень миссионерских возможностей Церкви. Важно, что государство, наконец, согласилось пойти на аккредитацию религиозных учебных заведений, что зафиксировано в постановлении Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации от 21 декабря 2005 года.

Комиссия, в частности, поддержала предложение о предоставлении духовным образовательным учреждениям права реализовывать образовательные программы на основе государственных образовательных стандартов и при прохождении государственной аккредитации выдавать документы об образовании государственного образца. Также Государственная Дума Федерального Собрания Российской Федерации на своем заседании 25 января 2006 года приняла в первом чтении законопроект «О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «Об образовании» и Федеральный закон «О высшем и послевузовском профессиональном образовании». Этот законопроект позволяет объединить процедуры аттестации и государственной аккредитации в одну процедуру — государственной аккредитации и является важным шагом на пути установления процедуры государственного признания дипломов духовных школ. Очень важно, чтобы эти инициативы нашли скорейшее воплощение в решениях Министерства образования Российской Федерации и других заинтересованных ведомств.

Итак, государство посредством решения упомянутой Комиссии выразило готовность признать дип-

ломы духовных учебных заведений в случае реализации в них государственного образовательного стандарта по предмету «теология». И здесь возникает весьма серьезный вопрос, так как в настоящее время программы духовных семинарий и академий далеки от существующего государственного стандарта. Причем собственно богословская, церковно-историческая, литургическая и церковно-практическая составляющие этих программ вовсе не уступают так называемому госстандарту. Более того, Духовные школы, будучи нацелены на конкретную задачу подготовки священнослужителей, осуществляют образовательный процесс, уделяя большое внимание церковно-воспитательной и богослужебной деятельности. Опасениям потерять эту собственно «духовную» специфику и объясняется, в частности, настороженное отношение к идее реализации государственного стандарта в рамках духовных семинарий и академий.

Таким образом, я предвижу здесь некоторые технические трудности, которые, полагаю, нужно непременно разрешить. Первая из них заключается в известной контроверзе между общеобязательностью образовательного госстандарта и традиционным для наших академий и особенно семинарий пониманием того, как именно должно строится в духовных школах богословское образование. Мне кажется, что нужно сообща, в соработничестве с миром науки и с миром образования, искать пути гармонизации этих двух подходов. Не думаю, что бескомпромиссное утверждение какой-то одной точки зрения будет здесь конструктивным; нужно идти по пути разумного сотрудничества и взаимного соотнесения требований госстандарта и семинарско-академической традиции.

Считаю методологически неверным решать эту проблему в категориях «да» или «нет», то есть либо семинария с ее традиционным обучением, либо госстандарт. В связи с этим напомню, что государственный стандарт по богословию вырабатывался при активном участии церковных специалистов, в частности, из Свято-Тихоновского богословского универ-

ситета, где он ныне в полном объеме и реализуется. Поэтому думаю, что и при выработке взаимоприемлемой версии госстандарта для духовных школ никаких неразрешимых противоречий возникнуть не должно. Оценка семинарских программ и госстандарта по специальности «теология» приводит к заключению о возможности творчески и разумно соединить эти два компонента уже сейчас, не теряя при этом всего того положительного, что содержится в семинарской традиции подготовки пастырей.

Полагаю, что существующий потенциал Учебного комитета более чем достаточен для решения этой задачи.

Специалистам хорошо известно, что в нашей стране начинается работа по подготовке образовательных госстандартов третьего поколения. И первым подступом к решению этой задачи может стать совместная разработка церковными и светскими специалистами в области образования нового образовательного стандарта, отвечающего как нуждам Церкви, так и требованиям, предъявляемым государством к высшему образованию. На базе этого нового стандарта могли бы сформироваться реальные контуры высшей богословской школы XXI века.

Итак, ныне осуществляемая в Русской Православной Церкви реформа богословского образования проводится на основе законных церковных актов и имеет в своей основе верные практические идеи. Придание семинариям статуса высших учебных заведений будет отвечать нынешней потребности повышения общекультурного и богословского уровня нашего духовенства. Одновременно выпускники Духовных академий, посвятившие себя специализации в различных разделах богословской науки, получат возможность защищать диссертации на соискание ученой степени кандидата богословских наук.

Другая идея реформы состоит в признании государством дипломов церковных учебных заведений. И здесь стремление любой ценой сохранить традиционную автономию духовных школ, отгородиться

## О проблемах духовного образования

---

китайской стеной от общегосударственной системы образования представляется мне ошибочным и даже опасным. Потому что такое обосновление неизбежно приведет к тому, что выпускники наших духовных школ окажутся нашими же собственными руками замкнуты в границах некоего интеллектуального гетто. Как иначе расценить ситуацию, когда высококлассные специалисты, защитившие кандидатские и докторские диссертации по богословию, в глазах государства продолжают оставаться всего лишь обладателями тех светских документов об образовании, которые они получили до поступления в духовные школы, будь то институтский диплом или школьный аттестат зрелости. Именно такую ситуацию мы наблюдаем сегодня, и единственный выход из нее — в реформе церковного образования.

Не упустим из виду и то обстоятельство, что молодым специалистам небезразлично, как общество воспринимает их профессиональную квалификацию и уровень образования, их готовность к избранному служению. Но помимо всего этого есть очень важный миссионерский аспект. Для людей, получивших богословское образование, которое будет признаваться государством, откроется доступ не только в церковные структуры, но и в светские, в том числе, государственные организации и учреждения. Имея государственный диплом, такие люди будут способны персонифицировать связь между Церковью, богословием, обществом и государством.

Но даже при всем сказанном не следует навязывать аккредитацию всем семинариям. Необходимо создать возможность для ее получения теми, кто этого желает. Если есть потенциал и желание пройти аккредитацию, то нужно начинать с Божией помощью процесс ее получения. В отношении открытия семинарий между епархиями порой существует определенного рода соревновательность. В этом есть, конечно, своя положительная сторона, но если в какой-то епархии нет подходящих возможностей для организации семинарии, то тогда правильнее было бы

посылать студентов в другие семинарии, где существуют хороший преподавательский состав и имеются достойные условия для учебы и проживания. С другой стороны, открытие духовных школ имеет большое стимулирующее значение для жизни епархий. Священники начинают повышать свой интеллектуальный и образовательный уровень, активизируется работа с молодежью. Поэтому я предложил бы поощрять открытие новых учебных заведений и, в первую очередь, духовных училищ.

Путь к пастырству не должен быть закрыт для юношей, не способных учиться в высшей школе, но обладающих глубокой верой, добрым сердцем и пастырским призванием. В основе современное духовное училище как раз и должно ориентироваться на такую молодежь и удовлетворять самые насущные кадровые потребности епархий. Например, если юноша не очень хорошо закончил школу, а по своим душевным качествам он может стать замечательным священником, то было бы преступлением закрыть перед ним двери духовного учебного заведения. На основе дреформенной семинарии можно подготовить трех- или четырехлетнюю программу для современного духовного училища. Если епархия не может открыть семинарию, к тому же претендующую на государственную аккредитацию, то она может открыть Духовное училище, которое будет выпускать священников, решая тем самым свои кадровые проблемы.

Духовные училища с программой традиционной семинарии и семинарии, желающие сохранить ныне существующие программы, могут быть вписаны в систему духовного образования без наличия государственной аккредитации. А государственной аккредитации следовало бы добиваться прежде всего Московской и Санкт-Петербургской духовным школам, а также тем епархиальным семинариям, которые имеют соответствующий потенциал.

Еще один вопрос касается структуры образования. В нашем сознании существующая система науч-

ных степеней является традицией русского православного образования. Разочарование может постигнуть тех приверженцев этой традиции, которые не знают, что это на самом деле так называемая «берлинская» система научных степеней, которая к русской духовной школе не имеет никакого отношения и была усвоена в Российской империи из Германии в XVIII—XIX веках. Эта система включает степени кандидата, магистра, доктора, доцента, приват-доцента, ординарного профессора и является «немецкой мудростью». Сегодня российской системе высшего образования предлагается освоить «Болонскую мудрость». Можно долго спорить о том, имеет ли Болонская система весомые преимущества перед немецкой, однако таков сегодня вектор развития высшего образования в России и Европе. Важно другое: чтобы эта система не понизила общий уровень высшего образования. Именно поэтому, переходя на Болонскую систему, следует сохранить то полезное, что досталось нам в наследство от прошлого.

Если государство перестраивает систему высшего образования, то и в Церкви следует подумать о новой системе. В рамках этой системы, первые четыре года семинарии могут быть трансформированы в бакалавриат. Далее, в нашей отечественной системе образования существовала и продолжает существовать правильная категория — специальность. Полагаю, что в семинарии не следует отказываться от специальности, которой мог бы быть посвящен пятый год обучения. Кроме того, наличие специальности могло бы помочь решить проблему нахождения необходимых часов в учебном плане бакалаврской программы для включения в него светских предметов. Вполне может случиться так, что диплом бакалавра захочет получить человек, который не планирует быть священником, а стремится стать преподавателем или ученым. Такому человеку не нужно изучать пастырское богословие, церковное пение, практическое руководство для пастырей, то есть весь комплекс пастырских дисциплин. Поэтому я предложил бы под словом

«специальность» подразумевать специальную подготовку для пастырского служения. В нее можно было бы сгруппировать церковное пение, практическое руководство для пастырей, пастырское богословие, гомилетику и богослужебную практику. Если человек захочет стать священником, он должен обязательно закончить пятый курс.

Что касается академии, то она, на мой взгляд, должна остаться в рамках трехгодичного курса. В таком случае формула «пять плюс три» дает в сумме классические восемь лет, соответствующие старой системе образования. Если принимать во внимание перспективу получения научных степеней, то восемь лет соответствуют требованиям Болонского процесса. Первый год академии может состоять из курса магистратуры, в конце которой должна защищаться магистерская диссертация, как это предусмотрено Болонским процессом, в рамках которого магистратуре отводится год или два. Второй и третий курсы академии будут соответствовать аспирантуре, по окончании которой человек защищает диссертацию на ученую степень кандидата богословия. Хотя Болонское соглашение не предполагает кандидатской степени, думаю, что ее необходимо оставить по причине сохранения в светской системе научных степеней. Более того, в научном сообществе России и на государственном уровне тенденции к отмене кандидатской степени в данный момент не наблюдается. Докторские диссертации могут быть защищаемы на основе соискательства. Приняв такую схему реформирования, духовная школа Русской Церкви смогла бы вписаться в общегосударственную систему высшего образования, но с учетом своей специфики и своей традиции.

Наконец, признание со стороны государства церковных дипломов является важным условием для организации на новых началах миссионерской деятельности Церкви в современном обществе, для осуществления реального диалога между верой и знанием, между богословием и светской наукой.

3

Остановимся теперь на тех вызовах времени, которые приходят в церковную ограду извне и по видимости не связаны ни с вопросами жизни православной общины, ни нашей церковной традицией. Все мы согласны в том, что коренной, фундаментальной проблемой нашего общества является проблема нравственности. Недвусмысленное указание на это содержится уже в том, что даже само понятие нравственности сегодня очень по-разному интерпретируется и осмысливается в различных слоях современного нам общества. И потому я полагаю, что нужно говорить о человеческой личности, кризис которой стал опознавательным знаком нашей эпохи.

Мы много говорим о проблемах в нашей хозяйственной жизни и, прежде всего, о том, как страдает общество от того, что национальная экономика лишена возможности здорового и активного развития. Мы неизменно отмечаем, что главной препоной на пути нормализации экономического развития и, следовательно, совершенствования социальной сферы является криминализированность хозяйственной жизни. Все понимают, что наша экономика объективно не сможет развиваться нормальным и естественным путем до тех пор, пока она будет вынуждена работать во имя приобретения неправедного богатства немногими за счет многих, пока она будет находиться в плена криминальных финансовых схем, всевозможных уводов прибыли от налогообложения, бегства капиталов за границу, разнообразных «откатов», повсеместной коррупции.

Еще одно бремя отечественной экономики — инфляция, о природе и специфике которой спорят ученые мужи. Честно говоря, меня как человека далекого от экономики, эти научные дискуссии порой удивляют. Почему-то упускается из виду, что огромный сектор госбюджета либо перемещается в сферу теневой экономики, либо попросту расхищается через «откаты» или так называемое нецелевое

использование средств. Но что будет делать человек, урвавший в наших экономических джунглях чемодан долларов? Разумеется, он тут же начинает тратить свои бешеные деньги. А из этого следует, что в денежный оборот постоянно закачиваются огромные средства, ничьим трудом не заработанные и выпуск никакой реальной продукции не эквивалентные. В итоге регулярно воспроизводится, поддерживается и усугубляется процесс роста цен в масштабах страны. И поэтому цифра, указывающая стоимость квадратного метра земли в районе Рублевского шоссе, — это одновременно и знак инфляционной опасности на пути нашей экономики, и символ преходящего могущества сильных мира сего.

Таким образом, даже инфляция в стране определенным образом обусловлена кризисом человеческой личности, потерей индивидуумом нравственных ориентиров, утратой современным человеком представления о том, что на Руси издавна называется страхом Божиим. Я не говорю о криминале, который является делом рук помраченного грехом человека и помимо него в природе не существует. Но попробуем обратиться к экологической проблематике. Техногенные экологические катастрофы, варварское расхищение ресурсов, преступное загрязнение нашей собственной среды обитания — разве способна на такое нравственная, духовно зрелая и социально ответственная личность? Нужно быть духовным скопцом, не ведающим различия между добром и злом, чтобы дерзнуть поднять руку на Божий мир. И какие технические рецепты ни предлагались бы научным сообществом для преодоления нынешнего экологического кризиса, ничего не изменится до тех пор, пока не станет иным отношение человека к Божьему творению.

Наконец, проблема демографии, о которой так много и замечательно было говорено и перед этой, и перед другими аудиториями. Порой нас пытаются убедить в том, что падение рождаемости вызвано неблагоприятным экономическим положением стра-

ны. Но вспомним дореволюционную Россию. Разве в ней многодетные семьи были богаче современных и разве аналогичный нашему демографический кризис в США и в Западной Европе не свидетельствует о том, что отнюдь не материальным фактором определяется сокращение рождаемости? Причина — в утрате жертвенного начала современным человеком, в его неспособности дарить ребенку свое свободное время, уделить ему часть своего материального достатка, посвятить ему свой отпуск, предоставить ему свое жилище... Если говорить кратко, то отсутствие жертвенности есть отсутствие любви. Потому что любовь и жертва — эти понятия с точки зрения христианской веры практически синонимичны. Ибо величайшим свидетельством и доказательством любви к человеку стала жертва Христа Спасителя, явившаяся не чем иным, как обнаружением перед миром божественной природы и божественной любви.

Итак, к какой теме мы ни обратились бы, любая из них будет иметь под собой некую нравственную подоснову. И потому мы вправе утверждать, что все известные нам негативные явления в жизни семьи, общества и государства проис текают из единого источника — человеческой личности, переживающей кризис религиозно-нравственной идентичности.

Мы подошли к самому главному, к первопричи не нынешних и будущих бед человечества — к проблемам внутренней жизни индивидуума. От честного и исчерпывающего их анализа и от выводов, которые будут сделаны из этого обществом, зависит судьба цивилизации. Что происходит с современным человеком, и чем этот человек отличается от того, который жил сто, сто пятьдесят лет тому назад? Когда я говорю о кризисе человеческой личности, то имею в виду, конечно, не только Россию или ее ближайших соседей. Эта проблема получила всемирное измерение. Но имеются у российской истории и специфические черты, позволяющие утверждать: в наших условиях кризис человеческой личности во

многом определяется тем обстоятельством, что на протяжении сотни-другой лет мы с бездумным энтузиазмом подхватываем и стремимся воплотить в свою жизнь все те идеи, что приходят к нам извне.

Все революционные потрясения новейшей российской истории, все наши застарелые социальные конфликты, предубеждения и предрассудки, даже столь привычное нам непримиримое размежевание на «правых» и «левых», — это ведь не наши отечественные изобретения. И возникает законный вопрос: почему же наша восприимчивость столь доверчива и некритична, почему мы с такой легкостью перенимаем и раз за разом пытаемся насильственно насадить на своей почве занесенные к нам идеи, очевидно неограничные для нашего национально-исторического и религиозно-культурного бытия? Почему мы позволяем им утверждаться в нашем сознании в качестве последних истин и круто менять нашу общественную жизнь и нашу историю? Ответ может быть только один: мы не научились сопрягать новомодные идеологические и философские поветрия с исконными ценностями нашей национально-исторической традиции. И еще мы не привыкли поверять ею истинность тех или иных идей, привнесенных в нашу жизнь.

Следование такой традиции предполагает сохранение и передачу из поколения в поколение определенных ценностей, значение которых рассматривается как жизненно важное. В духовной традиции это религиозные ценности, апеллирующие к высшему, божественному авторитету. И потому приятие этих ценностей в свою жизнь становится категорическим императивом для человека. Если верующий пренебрегает ценностями, имеющими божественное происхождение и божественную санкцию, то такой человек согрешает против Бога и сам понимает это. Он знает, что будет наказан за пренебрежение божественной истиной, за попытку противостоять ей.

В истории имели место два трагических обстоятельства, способствовавшие нанесению урона подоб-

ному мировидению и мировосприятию. Первым был отказ от традиции как формы и правила веры, произошедший в лоне самого христианства. Собственно говоря, протестантизм, который возник в XVI веке, был одушевляем и движим именно идеей отказа от традиции. Общеизвестно, что православие признает и Священное Писание, и Священное Предание, в отличие от протестантизма, приемлющего только Священное Писание. А между тем Священное Предание и есть квинтэссенция христианской традиции, восходящей к Апостольскому веку. Из этого с неизбежностью следует, что не признающий Священного Предания тем самым отрицается нормативного значения веры, содержащейся в традиции.

Другим трагическим фактором стало распространение и утверждение атеизма, восстающего против идеи божественного авторитета и ставящего под сомнение самую идею богооткровенной истины, адресованной человеку. Ведь поскольку Бог есть Абсолют, постольку для верующего человека является непреложным существование абсолютной истины. Как говорил блаженный Августин, обращаясь в своей «Исповеди» к Богу, «кроме Тебя, нет другого учителя истины, где бы и откуда бы ни появился ее свет». А если Бога нет, то, по слову Достоевского, «все дозволено». Итак, если Бога нет, то не существует и абсолютной истины. Все в мире становится безнадежно и относительно. И человек начинает думать, что все на свете зависит только от него самого, от его доброй или злой воли. Он начинает воспринимать себя как источник истины. Но поскольку ничто исходящее от смертного и несовершенного человека по определению не может иметь качества абсолюта, значит, любой другой человек вправе пренебречь его несовершенной «истиной» или противопоставить ей свою собственную «истину».

Так атеизм, отрекшийся от Бога, разрушает основу, фундаментальную ценность и структуру человеческого бытия. Отвергая идею существования абсолютной истины и правды Божией, атеизм тем самым

уничтожает и понятие моральной нормы. На примере исторических судеб нашего Отечества мы знаем, к чему это приводит. Вспомним в связи с этим замечательные слова блаженного Августина: «Тебя никто не теряет, кроме тех, кто Тебя оставляет, а кто оставил — куда пойдет и куда убежит? Только от Тебя, милостивого, к Тебе, гневному». Однако наблюдаемое нами сегодня представляется еще более ускоренным и массовым продвижением рода человеческого по тому гибельному пути, который некогда был обозначен отказом от Священного Предания Церкви и отрицанием бытия Божия. И потому нынешний этап общественного развития и философской мысли представляется куда более драматичным, чем все то, что мы пережили до сих пор. Ибо божественная истина отныне последовательно замещается идеей плюрализма — равноправной множественности относительных частных «истин». Человечество забыло то, о чем говорил блаженный Августин: «Над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная Истина».

В результате в жизни человека и общества не остается места для твердых, общепризнанных и нормативных понятий о грехе и добродетели, о зле и благе, о ложном и истинном. Строгая дилемма нравственного выбора оказывается утраченной в многоголосии и пестроте свободного рынка равнозначных идей и мнений. Последние в большинстве своем получают моральную легитимацию либо от имени всего общества, либо со стороны определенных его слоев и групп, заинтересованных в утверждении тех или иных специфических ценностей.

Полагаю, самое страшное ожидает нас в том случае, когда идея плюрализма окончательно растворит в себе способность человека к различению между добром и злом. Ибо именно тогда и придет антихрист. Действительно, до тех пор, пока человеческое сознание свободно различает между добром и злом, между правдой и кривдой, между истиной и заблуждением, антихристу нечего делать и нечего

искать среди людей, потому что никто из них, будучи в ясном уме и здравом духе, добровольно и сознательно не присягнет на верность воплощению зла и погибели. Но человек способен воспринять зло в том случае, если оно явится облаченным в блестящие белоснежные ризы ангелов света. А это возможно только при утрате людьми богоданной способности различать между добром и злом, делая при этом выбор в пользу добра. Именно этот религиозный навык ныне атрофируется у человечества. Было бы еще полбеды, если бы идеи всеобщего плюрализма и релятивизма продвигались их адептами на уровне философского дискурса или общественных дебатов. Однако ныне эти идеи все чаще получают официальное признание и обретают права гражданства в национальных и международных сводах законов.

Так, 18 января 2006 года на своем заседании в Страсбурге Европейский парламент проголосовал за резолюцию, осуждающую гомофобию как неприятие гомосексуализма и призывающую страны-члены ЕС предпринять новые шаги по легализации однополых союзов в странах Европы. Резолюция призывает европейские страны изменить свое законодательство, сделав его более «дружелюбным» по отношению к правам гомосексуалистов.

Согласно оценке парламентариев Единой Европы, ссылающихся на Конвенцию по правам человека, Хартию основополагающих прав человека и ряд предыдущих резолюций Европарламента, в некоторых странах «однополые союзы не пользуются всеми правами и гарантиями, которые предоставлены гетеросексуальным супружеским парам, и именно поэтому гомосексуалисты испытывают на себе дискриминацию и притеснение».

Европарламентарии полагают, что изменить данную ситуацию должно предоставление однополым союзам всех прав, которыми ныне обладают супружеские пары в традиционном браке. К таким правам, например, относится возможность усыновления детей.

Кроме того, по мнению Европарламента, «следует разработать законодательство, которое положат конец всем формам дискриминации против однополых союзов, и даровать им права наследования, налоговых льгот, прав на получение пособий и распоряжение собственностью своих партнеров».

Другим шагом в избранном Европарламентом направлении объявляется популяризация гомосексуальности, то есть проведение активных пропагандистских кампаний, представляющих гомосексуализм в выгодном для него свете. Эти кампании предлагается проводить в школах и университетах в рамках образовательных программ, а также средствами СМИ. Учрежден международный день борьбы с гомофобией.

В настоящее время Европарламент намеревается произвести ревизию законодательства всех стран, входящих в состав ЕС, на предмет отношения к гомосексуализму. По результатам проверки планируется разработать ряд мер против тех государств, в которых не предпринимается активных действий по борьбе с дискриминацией гомосексуалистов или в которых общество не озабочено пропагандой их равенства. В частности, предлагается рассмотреть возможность использования не только административного, но и уголовного наказания в случае нарушения европейских директив относительно гомофобии. Страны, в законодательстве которых семья называется только союз мужчины и женщины, также должны быть готовы к соответствующим санкциям со стороны Европарламента.

Эта резолюция была принята 468 голосами депутатов при 149 «против» и 41 воздержавшемся.

Документ, одобренный Европейским парламентом в сфере нравственных отношений, является беспрецедентным. Однако его появление было отчасти подготовлено резолюцией 1464 (2005) Парламентской ассамблеи Совета Европы «Женщины и религия в Европе», поскольку там была предпринята попытка вывести основополагающее право на свободу совести из общего контекста прав человека.

## О проблемах духовного образования

---

Напомню, что основная проблема строительства единой Европы заключается, на наш взгляд, не в конфликте между последователями разных религий, а в том, что традиционная мораль, общая для всех авраамических религий, зачастую не совпадает или входит в противоречие с той секулярной системой ценностей, которая пропагандируется некоторыми международными организациями. Так, резолюция «Женщины и религия в Европе» была с неизбежностью воспринята верующими людьми как прямое провоцирование конфликта ценностей, открытый вызов религиозному мировоззрению. Таким образом, последовательное вытеснение норм религиозной морали из светского законодательства ставит под угрозу общественные устои.

В результате верующий человек оказывается перед неразрешимой дилеммой, ибо открытое исповедание своей веры оборачивается для него нелояльностью к светскому закону.

Казалось бы, не нужно быть пророком, чтобы предвидеть подобные последствия принятия таковых документов в объединенной Европе. Почему же европейские структуры с такой настойчивостью продвигают их? Все дело в том, что сегодня верующий человек пока еще обладает религиозной свободой и имеет право ссылаться на свои религиозные убеждения. Он может, например, заявить: в соответствии с положениями моей веры я призван рассматривать гомосексуализм как грех перед Богом и осуждать этот грех. Также, согласно моей вере, я исповедую совершенно определенный взгляд на отношения между мужчиной и женщиной, на природу женщины и на особое предназначение женщины в мире. А резолюции, подобные тем, что были приняты ПАСЕ в конце минувшего года и Европарламентом в начале года нынешнего, отнимают у верующих право духовно мотивированного выбора, фактически объявляя, что религиозная свобода в новой Европе кончается там, где начинаются права человека. Так на практике осуществляется то, о чем говорилось выше: отрицая

божественную истину, люди утрачивают критерий правды своего существования. Плюралистическая модель предполагает, что любая точка зрения может быть принята, востребована и законодательно оправдана.

Не следует, однако, думать, что происходящее в Страсбурге никак не затрагивает Россию. Моральные, идеологические и законодательные стандарты, которые вырабатываются в международных структурах, затем распространяются по всему миру. Более того, именно по степени готовности принять стандарты Страсбурга и Брюсселя Запад оценивает те или иные страны и в соответствии с этим строит свои отношения с ними.

Каким же должен быть ответ Церкви в этой ситуации? Этот ответ должен быть сформулирован не только для Страсбурга и Брюсселя. В первую очередь, он должен быть адресован нашему обществу, нашему народу, нашей молодежи. Задача отечественного богословия сегодня состоит в том, чтобы оказаться способным генерировать мощный интеллектуальный посыл, обращенный к миру, помогающий людям отличить истину от ее подмены, уяснить жизненную ценность для рода людского того духовного богатства, что содержится в норме нашей веры. Такова первоочередная задача богословия в настоящих условиях. Это задача церковного учительства, причем не только на уровне иерархии, Святейшего Патриарха и Священного Синода, но на уровне каждого прихода, каждого проповедующего пастыря. Только отвечая на грозные вызовы современности Церковь сумеет воспитать наш народ в духе верности христианским истинам, убедить его в их непреложности и спасительности.

#### 4

И наконец, последний, но оттого не менее важный из числа обращенных к нам сегодня вызовов. Он касается природы общественных отношений в Отечестве. Большая часть национальных трагедий,

## О проблемах духовного образования

---

выпавших на долю России на протяжении ее многострадальной истории, была связана с противоборством ее собственных внутренних сил. Нашей стране удалось успешно отразить практически все агрессии, которые были предприняты против нее из-за рубежа. Но нам редко удавалось нейтрализовать опасности и угрозы, исходившие из недр собственной социальной жизни. В XX веке мы своими руками дважды разрушали свое государство, и это при том, что в том же столетии нами в величайшей битве был повержен гитлеровский нацизм. Мы вышли победителями из схватки с опаснейшим и превосходящим нас в военном отношении врагом, который отрицал даже наше право на историческое существование. И мы же не сумели сохранить единство нашей великой страны.

Застрахованы ли мы от подобного в будущем? Когда читаешь отечественные газеты, особенно в период предвыборных кампаний, становится страшно. У нас ведь каждые выборы грозят обрушением основ государства. Вся страна задается вопросом : а что произойдет с Россией, если к власти придет тот или этот? Но ведь такого вопроса люди не задают себе ни в Америке, ни в Англии, ни во множестве других государств. Чтобы и нам достойно выйти из этой ситуации, необходим серьезный общественный диалог на равных, направленный на поиск путей гармонизации традиционных нравственных ценностей и светской морали. Такого рода диалог должен развиваться непременно с участием представителей всех традиционных религий, поскольку тотальная секуляризация общественного сознания воспринимается как угроза вере и традиционному образу жизни, а значит, провоцирует конфликт ценностей. Какой политический лидер ни пришел бы к власти, какая социальная, внешнеполитическая или экономическая программа ни получила бы приоритет, но базисные философские основы жизни общества должны оставаться неприкосновенными.

Я глубоко убежден в том, что главной задачей общественного развития сегодня является выработка

современной Россией базисной системы ценностей, относительно которой имелось бы общее согласие в том, что она является абсолютной и неприкосновенной, защищена от влияния какой бы то ни было политической конъюнктуры и лежит вне плоскости pragmatических выгод. То, о чем мы говорим, должно иметь статус своего рода общественной святыни и не подлежать обсуждению. И тогда политическая борьба переместится из сферы базисных ценностей в сферу надстроек ценностей. К последним могут быть отнесены вопросы экономики, внешней или внутренней политики. Убежден, что в России ареной политической борьбы должна стать именно сфера надстроек ценностей. Это место должно законно принадлежать политической инициативе и политической самодеятельности. И потому никакая политическая инициатива будет не в силах причинить ущерб строю национальных базисных ценностей России.

Принципиально важно деятельное участие в этом общенародном процессе верующих людей, ибо главными ценностями жизни являются ценности духовно-нравственные. Сегодня мы должны ясно отдавать себе отчет в том, что если у нас начнут приниматься законы по образцу Европарламента и ПАСЕ, то мы разрушим Россию. Мы потеряем Отечество наших предков, это будет другая страна с другим народом.

Думаю, о подобной опасности для своих стран размышляют и наши ближайшие соседи, и потому я пригласил бы к участию в выработке системы базисных ценностей православных верующих, пребывающих на канонической территории Русской Православной Церкви, под омофор Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. Потому что то, о чем мы сегодня говорим, — это не фантастические страшилки, не литературные антиутопии, не футурологические сценарии, а реальные и близкие угрозы национально-культурной и духовно-исторической самобытности целых народов. Таков мир, в котором мы сегодня живем, и потому задачей богословской науки, всей системы религиозного образования должна

стать выработка соответствующего духовно-теоретического инструментария, необходимого Церкви для формулирования адекватного ответа на грозные вызовы века сего, для научения народа Божия жизни по правде Христовой.

## 5

В современной историософии обрело права гражданства понятие пассионарности, разработанное и введенное в научный обиход нашим знаменитым историком, философом и этнологом Л. Н. Гумилевым. В кратких словах пассионарность можно определить как способность этноса к историческому подвигу, к жертвенному порыву, к динамичному саморазвитию, к неудержимому исходу за пределы узко национального бытия. При таком взгляде на вещи становится очевидно, что многие наши беды, включая малую способность убедительно противостоять разрушительным процессам, происходящим сегодня на Северном Кавказе, имеют внутренней причиной именно ослабление в нашей нации пассионарного порыва. И если мы пока еще не совсем потеряли исторически присущую нам как нации пассионарность, то в значительной мере уже утратили ее. Согласно наблюдению Гумилева, рост уровня жизни пропорционально увеличивает опасности и риски для пассионарного начала, ибо трудно ожидать самопожертвования от того, кто наслаждается комфортом. Как замечательно тонко заметил этот ученый, с потерей пассионарности утрачивается и цивилизация. Великие цивилизации, сменяя друг друга, являются в этот мир, чтобы завоевать доминирующее положение в ойкумене, достигают расцвета и могущества, накладывая свой неизгладимый отпечаток на облик той или иной эпохи, а затем неизбежно угасают, покидая историческую арену, чему известно множество примеров. Ибо «над царством человеческим владычествует Всевышний Бог и поставляет над ним, кого хочет» (Дан. 5:18).

Итак, понижение уровня пассионарности в крови великой нации есть проявление болезни данной цивилизации, чреватое серьезными рисками для нее. Сегодня наедине с такой опасностью оказалась русская цивилизация. И именно тому, чтобы народ наш вновь обрел былую силу, ощущил ток пассионарности в своих жилах, должна содействовать церковная община. Ведь мы, люди народа Божия, по слову Спасителя, призваны быть «солью земли» и «светом мира» (Мф. 5:13, 14). Это не просто прекрасный образ, не просто удивительная метафора, но реальность христианской жизни и условие общего спасения.

Потому что если в лоне нашей православной общины сохранится неповрежденной древняя христианская пассионарность, если нас не покинет готовность и способность жертвовать собою во имя других людей и нашей веры, то тогда Церковь, подобно дрожжевой закваске, сумеет сыграть свою историческую роль бродильного фермента в начинающемся процессе национального возрождения России.

Подобным образом сформулированная сверхзадача могла бы стать самым действенным фактором распространения религиозного просвещения в народе и духовного преображения его жизни.

Именно поэтому тема богословского образования видится мне одной из принципиально и судьбоносно важных как в рамках нынешних Рождественских чтений, так и в контексте духовного делания и общественного служения нашей Церкви в XXI веке.

---

*A. B. СИТНИКОВ\**

## **ПРАВОСЛАВИЕ И МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

Что понимается под модернизацией в современном обществе? В экономической сфере — переход традиционного общества к современному, который включает в себя процессы рационализации, индустриализации, урбанизации, распространения капитализма, современных технологий. В политической сфере модернизация означает переход к системе избирательного права, представительства, политических партий и демократического правления. В сфере образования происходит ликвидация неграмотности, рост ценности знаний и квалифицированного труда. В сфере религии модернизация приводит к падению влияния Церкви, в области семейно-брачных отношений — к ослаблению внутрисемейных связей, в области стратификации — к усилению значения мобильности и индивидуального успеха. В северо-западной части Европы этот процесс шел в течение нескольких веков.

---

\* Автор — кандидат философских наук, докторант кафедры философии МГИМО (У) МИД России.

**Становление современного общества:  
рационализация и дифференциация  
ценостных сфер**

В основе переход к современному обществу лежит, согласно Ю. Хабермасу, преобразование мира на основе разума и освобождение человека от всех форм подавления<sup>1</sup>. Модернизация — это, прежде всего, процесс рационализации. Впервые это было исследовано М. Вебером, который полагал, что в основе исторического развития от начальной, «магической», ступени общества через секуляризацию к западному типу цивилизации, каким он сложился в Новое время, лежит религиозная рационализация, то есть появление особых религиозных доктрин, наделяющих жизнь и мир, все социальные и космические процессы единым систематическим смыслом и ориентирующим поведение людей таким образом, чтобы этот смысл можно было обрести<sup>2</sup>.

Развитие европейской рациональности прослеживается в капиталистической экономической деятельности и бюрократической власти и особенно в западном праве. Развитие рационального права было во многом обусловлено западным христианством, которое способствовало возникновению правового государства и современного правосознания. Формальное рациональное право сложилось в Европе к концу XIX века. Но его основы были заложены еще в средневековый период и окончательно выкристаллизовались в Новое время. В фундаментальном исследовании Г. Бермана подробно рассматривается история создания первых светских правовых систем нового времени. Система рационального права возникла в Западной Церкви для поддержания ее здравого, корпоративного единства под управлением папы. Вычленение канонического права из теологии и его систематизация и рационализация послужили образцом для светского права, которое строилось по аналогии с каноническим<sup>3</sup>. Все различные светские правовые системы — феодальная,

манориальная, торговая, городская, королевская — приспосабливали для себя многие основные идеи и приемы канонического права<sup>4</sup>. Г. Берман отмечает, что понятие верховенства права опиралось на высокий уровень правового сознания, достигнутый на Западе в XII—XIII веках благодаря представлению, что право установлено Богом. Папы и короли издавали законы, но делали это как представители, своего рода «заместители» Бога, вовсе не они, а Бог есть источник всякого права. Концепция верховенства права поддерживалась господствующей религиозной идеологией<sup>5</sup>. Много столетий спустя концепция верховенства права стала отождествляться с разделением законодательной, исполнительной и судебной властей.

Следствием религиозной рационализации стала дифференциация сфер экономики, политики, религии, науки, морали, права и искусства. Процесс рационализации был непосредственно связан с выделением этих сфер в самостоятельные области, не зависимые от религии. Веберовские положения о развитии западной рациональности были восприняты многими авторами. В частности, Ю. Хабермас считает, что рациональность является основополагающим моментом современных обществ и двигателем социальной эволюции. В процессе модернизации происходит рационализация социального взаимодействия. В древнем обществе единство и согласие его членов не было мотивировано рационально, но обеспечивалось сферой священного, ритуальной практикой. Единство обеспечивали религиозные символы и ритуалы, не существовало разграничения между правом и моралью. Рационализация культуры приводила к отделению правовых и этических доктрин от религиозного мировоззрения. Мораль и право становились автономными.

После религиозных войн XVI—XVII веков в Европе политический порядок отделяется от религиозного мировоззрения, которое на протяжении многих веков обеспечивало легитимацию государства в традиционном обществе. Единое для всего общества

религиозное мировоззрение распадается. В религиозной и мировоззренческой областях возникает плюрализм верований и воззрений. К концу XVIII века мы видим дифференциацию сфер культурных ценностей: вопросы истины, справедливости и вкуса начинают разрабатываться автономно в соответствии с их спецификой. Автономия науки, правовой системы и этики получает институциональное выражение. Единая религиозно-метафизическая картина мира распадается. На смену ей приходят автономные сферы культурных ценностей, которые уже не получают свой смысл и легитимацию извне, из области трансцендентного. Для Хабермаса модернизация — это распадение субстанциального разума, выражающегося в религиозных и метафизических картинах мира, на три ценностные сферы: науку, мораль и искусство, обладающих собственными внутренними законами и историей<sup>6</sup>. Решающее влияние на этот процесс в Западной Европе оказали западные христианские конфессии.

### **Идейные начала либеральной демократии**

Идеологические принципы, в соответствии с которыми строится современное общество, развиваются американским политическим философом Джоном Ролзом. В его работах произведена реконструкция тех идей, которые составляют ядро политической культуры современного западного общества и его демократических традиций.

Прежде всего Ролз пытается учесть факт общественного и мировоззренческого плюрализма. Важнейшая установка его теории — последовательно придерживаться мировоззренческой нейтральности. Учитывая наличие противоположных представлений о благе, в целях достижения политического взаимопонимания неправомерно содействовать католицизму, протестантизму или любой другой религии. «Ни одно представление о смысле, ценности и цели человеческой жизни, сформулированное в рамках соответствующих всеобъемлющих религиозных или философс-

ких концепций блага, не найдет повсеместной поддержки граждан, поэтому использование базовых политических институтов для претворения в жизнь любого из этих представлений придаст государству сектантский характер<sup>7</sup>. Главной темой либеральной мысли стало утверждение о том, что государство должно предоставлять равные возможности гражданам для претворения в жизнь любого допустимого представления о благе. Либерализм требует нейтральности государства в отношении всеобъемлющих доктрин<sup>8</sup> и связанных с ними представлений о благе.

Лишь абсолютно нейтральное учение может быть принято с любых мировоззренческих перспектив. Ролз убежден, что его доктрина отвечает этому требованию. Он даже настаивает, что его теория не должна называться «истинной», ибо предикат истинности, по мнению Ролза, относится к картинам мира, к всеобъемлющим учениям (*comprehensive doctrines*). Истинными или ложными считаются метафизические и религиозные картины мира, которые обременены ответами на основные этические вопросы. Они формируют коллективные жизненные проекты и идентичности. Они являются всеобъемлющими в том смысле, что толкуют мир в целом. Даже у Канта и Милля мы находим, по мнению Ролза, не соответствующую демократическому порядку защиту либерализма, поскольку они опираются на «всесторонние моральные взгляды», что неизбежно станет противоречием в обществе, которое охарактеризовано «фактом плюрализма».

По мнению Дж. Ролза, политический либерализм формулирует политическую концепцию справедливости, а не всеобъемлющую. Он есть концепция политики, а не жизни в целом. При этом он, конечно, включает в себя определенное содержание, которое исторически связано с либерализмом: например, обосновывает определенные основные права и свободы, присваивает им определенный приоритет и т.д.<sup>9</sup>

Вместо предиката «истинный» Ролз считает необходимым использовать предикат «разумный». Кон-

цепция политической справедливости не должна выводиться из некоей всеобъемлющей доктрины, которую определенная группа людей считает истинной. Политический либерализм мировоззренчески нейтрален, ибо представляет собой разумную конструкцию и сам не претендует на истинность в смысле той или иной метафизической или религиозной картины мира. По мнению Ролза, его концепция справедливости обязана быть полностью нейтральна в мировоззренческом плане, нейтральна по отношению к конкурирующим картинам мира или всеобъемлющим доктринам. Таково одно из основных положений либерализма.

Хабермас отмечает, что теория Ролза претендует на особый статус: она должна «включаться в различные картины мира, становясь их когерентной частью»<sup>10</sup>. Обосновать концепцию политической справедливости можно в рамках той или иной всеобъемлющей доктрины, в то же время она может быть выведена вне зависимости от мировоззренческих контекстов. Тем самым политический либерализм претендует на обладание особым статусом, стремиться быть основой, на которой граждане всякого современного общества могут достичь базового политического консенсуса. По мнению Ролза, его теория позволяет в условиях религиозного и культурного плюрализма современного общества найти мировоззренчески нейтральный и в этом отношении перекрывающийся консенсус по основным вопросам политической справедливости.

### **Традиции политической культуры России в контексте представлений о современном обществе**

Российская политическая культура имеет сложносоставный, переходный характер. В ней присутствуют разнообразные политические ориентации, ценности, взгляды; представлен целый ряд политических субкультур. При этом налицо неспособность

сформулировать представление о благе, о национальном идеале, низкий уровень рациональности, отсутствие рациональной мотивации поведения и рационального согласования интересов.

Определенный рационализм — один из аспектов христианской картины мира, «относить христианскую религию к сфере иррационального, противопоставляя ее науке как носительнице рациональности и интеллектуализма, было бы не просто упрощением, но и глубоким заблуждением»<sup>11</sup>. Христианское богословие всегда содействовало общему прогрессу рационализации, ибо, как пишет Григорий Палама, чтобы говорить о Боге «нужно слово, а также словесное искусство, если хотим не просто хранить знание, но и пользоваться им и преподавать его; нужна затем разнообразная материя рассуждений, доказательные основания и сравнения»<sup>12</sup>. Даже догматы в христианстве самым тесным образом связаны с рациональностью, поскольку появление догматического учения было бы невозможно без применения рациональной философской терминологии.

Христианство оказывало влияние на рационализацию общества прежде всего через систему образования. В Западной Европе старейшие и крупнейшие университеты (в которых всегда изучалась и изучается теология) были созданы усилиями Церкви в эпоху Средних веков, позднее появились конфессиональные колледжи, школы и т.п. В России вклад христианства в рационализацию проходил через духовные школы<sup>13</sup>. Становление образования в России было связано с западным «плениением», учить начинали с западной схоластики, по схоластическим пособиям. Преподаватель Славяно-греко-латинской академии, а затем ректор Московской духовной академии архиепископ Феофилакт Лопатинский был «в богословии типичный схоластик. Преподавал он по Аквинату»<sup>14</sup>. Современный исследователь приходит к выводу, что «разум, по мнению Феофилакта Лопатинского, в интеллектуальном познании играет главную роль»<sup>15</sup>. Начиная с XVIII века, в российской системе духовно-

го образования начинает ощущаться влияние рационального протестантского богословия. Наиболее влиятельный богослов того времени — Феофан Прокопович «переносил в Россию все основные принципы протестантизма»<sup>16</sup>. Г. Флоровский говорит, что Феофан Прокопович целиком принадлежит к протестантской схоластике XVII века. Его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформированного богословия. Не будь на его трактатах имени русского епископа, «их автора естественнее было бы угадывать в среде профессоров какого-нибудь протестантского богословского факультета»<sup>17</sup>.

В начале XIX века в России функционировало 36 семинарий, к 1850-м годам — 47, к началу XX века — уже 58. В 1990 году духовных училищ было 187, а духовных академий — 4. Семинарии были открыты почти во всех губернских городах, как в центре, так и на окраинах. Они были довольно крупными учебными заведениями — в среднем в каждой обучалось около 600 учеников. Аттестат об окончании полного курса открывал путь к церковному служению, учительству и гражданской службе. Далеко не все выпускники посвящали себя пастырской деятельности<sup>18</sup>. Духовные школы ежегодно поставляли обществу сотни дипломированных специалистов, что для огромной страны было, конечно, совершенно недостаточно.

Сравнивая влияние религии на процесс рационализации общества на Западе и в России, конечно, необходимо констатировать, что в нашей стране оно было крайне низким, внешним, занесенным извне и не привело к тем результатам, какие были в Западной Европе. На Западе развитие рациональности через систему христианского образования и через протестантскую трудовую этику шло гораздо интенсивней.

Вплоть до XX века характерной чертой российской культуры являлось стремление к целостности, единству. В этом состояло, возможно, наибольшее различие между западноевропейской и русской культурой. Последней чужда дифференцированность и

обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни<sup>19</sup>. В России с большим запозданием происходит то, что для М. Вебера и Ю. Хабермаса было основной характеристикой модерна и рационализма западной культуры, — распадение на множество ценностных сфер: науку, мораль, право, искусство и т.д., обладающих собственными внутренними законами и разрабатывающихся автономно, в соответствии с их спецификой. В Европе этот процесс завершился к концу XVIII века.

В России дифференциация сфер из единой религиозно-метафизической картины мира долгое время оценивалась крайне негативно. Русские авторы всегда замечали эту особенность европейской культуры и активно ее отвергали. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, В. С. Соловьев и др. на многих страницах критиковали «отвлеченный рассудок», «отвлеченные начала»<sup>20</sup>. Эта же черта характерна и для русских материалистов: А. И. Писарев, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский восстают против «отвлеченности».

Данная особенность российской политической культуры связана с такими ее центральными понятиями, как «соборность» и «всеединство». Соборность есть определенный принцип созиания множества в единство, она выражает идею такого единства во множестве, при котором преодолевается раздельность, разъединенность элементов. Для А. С. Хомякова специфический характер соборного единства состоял в том, что оно держится духовной и нравственной связью<sup>21</sup>.

Принцип соборности находится в ближайшем родстве с принципом всеединства: оба они выражают способ организации совершенного единства множества. Всеединство означает принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое сплошное единство. В русской философии метафизика всеединства

была ее главным содержанием, отражающим особенности российского менталитета. «Системы всеединства» развивали В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Л. П. Красавин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков и др.

С ведущей тенденцией к всеединству связано то, что на протяжении всей истории общественной мысли практически до конца XX века в России не разрабатывалась этическая теория как независимая сфера. Нравственные нормы и принципы являлись частью какой-либо всеобъемлющей доктрины и были неразрывно связаны с истиной. Добро, истина и красота понимались не как три разных начала, но как три разных аспекта одного совершенного начала — Абсолюта. Представители революционно-демократического лагеря также считали этику, эстетику и политику частью своей всеобъемлющей «революционной» теории.

Аналогично обстояло дело и с правом. В христианстве право и нравственность имеют общий источник, одно дополняет другое. Положительное право обосновывалось религиозно или метафизически естественным правом и моралью. Для православного мировоззрения отнюдь не чуждо правовое сознание. Напротив, как для общества, так и для личности в православии существуют все предпосылки для утверждения уважения к закону, правам человека. Никакого отношения к православию правовой нигилизм не имеет. Любовь, сострадание и милосердие ни в коей мере не отменяют и не нарушают справедливость закона. Феофан Затворник писал, что к числу основных обязанностей православного христианина относятся следующие: «знать и хранить законы, охотно им повиноваться и усердно нести все повинности, не отклоняясь от существующих постановлений»<sup>22</sup>. Руководствуясь заповедями, христианин может отказаться от того, чтобы добиваться справедливости для себя, но ни в коем случае не должен и не может нарушить ее по отношению к другим людям<sup>23</sup>.

### **Православие и легитимизация власти: опыт самодержавия**

Православие много веков было основой легитимации монархического строя в России. Монархия — форма правления, при которой верховная власть в государстве была сосредоточена в руках одного главы — монарха и передавалась по наследству. В основе монархического строя лежало представление о неравенстве людей. Сам механизм монархической власти базировался на том, что некоторые люди от рождения имели данное им Богом право повелевать другими.

Цель у христианского государства совсем иная, чем у современного. Главное назначение государства — спасение подданных. В рамках «сoterиологической логики» безусловное повиновение подданных царю есть обязанность, предписанная верой. Она входит число христианских заповедей, и ее надлежащее выполнение способствует вечному спасению. Повинование православному царю — часть христианского благочестия. Даже если правитель поступает жестоко, несправедливо или просто бездарно — это его личный грех, который не избавляет подданных от обязанности повиновения и не уменьшает вечную награду за повиновение. Признавая власть монарха, народ тем самым признаёт власть Бога, так как монарху она вручается не народом, а божественной волей. Монаршая власть существует не для самой себя, но для исполнения божественной воли и сама оказывается, таким образом, не привилегией, а служением.

В России данные положения просуществовали несколько веков и были закреплены в Своде Основных государственных законов Российской империи, который гласил: «Императору Всероссийскому принадлежит Верховная Самодержавная власть. Повиноваться власти Его не только за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает. Особа Государя Императора священна и неприкосновенна»<sup>24</sup>.

При монархическом строе люди были неравными в общественном отношении. Они подразделялись на сословия. Высшим в сословной иерархии было «благородное сословие», которое имело систему законодательно зафиксированных льгот и привилегий. К началу XX века Российская империя продолжала сохранять черты огромной дворянской вотчины, в которой представители «благородного» сословия и особенно высшей, аристократической, его части находились в преимущественном положении, охраняемом и защищаемом всей силой государственной системы<sup>25</sup>. Основное в подобной системе — отсутствие контроля над элитой и отсутствие состязательности элит в процессе обретения политической власти. Элита имела полностью закрытый характер, не подлежала смене, ее обновление проходило через наследование. Насколько при этом элита обеспечивает оптимальное управление — это вопрос случая. Коррупция, стагнация, упадок и деградация элиты всегда характерны для подобной политической системы.

В абсолютистской модели государственного устройства, окончательно сложившейся в имперский период, царь наделялся огромными властными функциями, на нем замыкалась вся система власти, сконцентрированная в руках императора. Всякое сколько-нибудь значимое решение почти на любом ее уровне требовало одобрение императора. От различных должностных лиц, общественных и частных организаций на имя царя шел огромный поток докладов, памятных записок, прошений, ходатайств и другой корреспонденции.

Российское правительство последовательно и целеустремленно использовало Церковь как политический инструмент, призванный стабилизировать положение в стране. В XIX веке государственная власть бюрократическими методами управляла духовной, считалось, что решающее слово в духовных делах должно принадлежать светской власти. Религия понималась как орудие государственной полити-

ки, произошло закрепощение Церкви. Согласно официальной идеологии XIX века, сформулированной С. С. Уваровым, православие есть «истинно русское охранительное начало, составляющее якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия Отечества»<sup>26</sup>. С. С. Уваров руководствовался прежде всего политическими соображениями, Православие максимально использовалось для укрепления существующего строя.

К концу XIX века в России отчетливо проступали признаки кризиса власти, которая, в сущности, была феодальной и не могла отвечать историческим задачам в тех условиях, когда началось быстрое развитие капитализма, в обществе появились новые социальные институты, новая шкала ценностей и приоритетов. Сословная власть и отсутствие социальной мобильности стали абсолютным анахронизмом. Успешная предпринимательская деятельность не зависела от принадлежности к престижным сословным группам. Общественная структура усложнилась, складывалось гражданское общество, возникла потребность перехода от авторитарных методов управления к демократическим, к развитию полицентризма и самодеятельности во всех сферах жизни, к передаче власти и ответственности новым, свободно возникающим структурам.

Обычный для многих европейских стран путь модернизации не повторился в России. Причин тому было несколько. Демократия — это рациональная форма власти, обеспечивающая оптимальное управление за счет рационального механизма обновления правящей элиты, контроля над ней и разделения ее функций. Эффективность демократии обусловлена тем, что в правящую элиту попадают люди, победившие в конкурентной борьбе за голоса избирателей. При демократии элита подконтрольна народу, открыта переменам, ее состав подвергается постоянной ротации — система позволяет лучшим представителям народа опробовать свои силы в избирательной борьбе и, возможно, войти в состав правящего клас-

са. Суть демократии — рациональная процедура формирования правящей элиты (принцип состязательности), рациональное ограничение и контроль над ее деятельностью (разделение властей, свобода СМИ и т.д.). Переход к демократии предполагает, что и элита, и избиратели рационально относятся к власти.

В Российской империи этого не было. Представления о власти не были рациональны. Власть царя обосновывалась божественным соизволением, царь венчался на царство; считалось, что он ответственен только перед Богом. Последние монархи соответствовали тому идеальному образу правителя, который предполагался самодержавной системой правления. Они были лишены амбиций и властолюбия, были благочестивыми верующими людьми и понимали власть как служение, искренне желая блага страны. Последний российский самодержец был настолько убежден в религиозном характере своей миссии, что все революционные потрясения начала XX века воспринимал как «наносные», «временные», «случайные» и избегал всякого анализа и обобщений, свидетельствующих о набиравшем силу процессе десакрализации самодержавия. Политическая целесообразность постоянно вступала в противоречие с религиозным восприятием власти<sup>27</sup>.

### **Советский период: модернизация и секуляризация**

В XX веке в России произошла чрезвычайно ускоренная модернизация, радикально преобразившая все стороны общественной жизни. В рамках «социалистической» модели произошел переход к индустриальному и урбанизированному обществу с высоким уровнем образования населения. К характерным чертам советской модернизации относят рационализацию производства, создание централизованной системы управления экономикой, доминирующую роль государства, тотальное поглощение об-

щества государством, ликвидацию гражданского общества и огромную роль идеологии. Именно атеистическая идеология обеспечивала легитимность власти и порядка социальной стратификации. Она была основным средством мобилизации всех ресурсов, выполняла интегрирующую функцию, обеспечивала социальную связь, идеально-политическое единство советского народа и т.д. Для советского периода характерно отсутствие реальной дифференциации и обособленности отдельных сфер науки, морали, права, искусства. Все они подчинялись «единственно верному» марксизму-ленинизму. Существовали «пролетарские» и «классовые» право, искусство, наука, этика и т.д., содержание которых выводилось из догм марксистского учения. Как система социальных практик советская идеология носила тотальный характер, охватывая все поля социального взаимодействия<sup>28</sup>, была трансцендентной основой жизни не только всего общества в целом, но и отдельно взятых индивидов. Идеология советского общества представляла собой конгломерат идей, мотивов и культов, которые воспроизводили черты архаического религиозного сознания и все типологические особенности религии<sup>29</sup>.

В 1960-х годах число верующих в стране составляло примерно 20% всего взрослого населения. В 70-х и 80-х годах только 8–10% взрослого населения страны являлись активно верующими, в сельской местности этот процент был несколько выше. Успехи в борьбе с религией, достигнутые советской властью трудно преуменьшить. Цель коммунистической партии — полное уничтожение религии — не была достигнута, но большинство людей в общественной жизни стали обходиться без религии. Сформировалась такой тип верующего, для которого религия не является значимой в политической и общественной деятельности. По сравнению с Западом степень секуляризации в России оказалась выше еще и потому, что модернизации проходила без какого-либо участия религии.

## **Пределы либерализма и секуляризации: православный взгляд**

Одной из составляющих процесса модернизации является секуляризация. Ее суть — в образовании множества независимых от религии ценностных сфер. Вместо авторитета священного социальную интеграцию в секуляризованном обществе обеспечивает рациональный консенсус, который призван выразить общность интересов. Ориентация на «иной мир» сменяется ориентациями на «этот мир». Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее роли. Религия как социальный институт отделяется от других социальных институтов (образование, право, политика, семья, мораль, экономика и т.д.). Из главного источника легитимизации она становится частным делом человека. Многие функции религии как социального института ею утрачиваются, но, становясь делом индивидуального выбора, религия не обязательно приходит в упадок. Более того, современное постсекулярное общество заботится о продолжении существования религиозных групп. Современный мир совсем не антицерковен, религиозное сегодня присутствует в культуре наравне с нерелигиозным. Либеральное государство предъявляет лишь одно требование к религиозным сообществам: они должны отказаться от принудительного внедрения истин своей веры<sup>30</sup>.

Секулярное общество строится на утверждении о том, что религиозная вера является исключительно внутренним, сокровенным делом человека. Религиозная мотивация оправданна и допустима только в том случае, когда ею определяется личная или, в крайнем случае, семейная жизнь граждан. Что же касается иных аспектов человеческого существования, то здесь места для религиозной мотивации быть не может. Данное положение неприемлемо с позиции православия: «Христианская мотивация должна присутствовать во всем, что составляет сферу

жизненных интересов верующего человека. Ибо верующий не может механически вычленить из духовно-нравственного контекста своей жизни профессиональные или научные интересы, не говоря уже о политической, экономической, социальной деятельности, работе в средствах массовой информации и т.д.»<sup>31</sup>.

Основа либерализма — свобода индивидуума, а также утверждение абсолютной ценности личности — «не оспаривается богословами, в том числе и православными. Ибо Сам Господь, сотворивший человека по образу и подобию Своему, вложил в него Божественный дар свободы воли. Таким образом, свобода человека предопределена Божиим замыслом и нарушение ее есть грех»<sup>32</sup>.

Классическое либеральное понимание свободы верно будет характеризовать как чисто отрицательное. Либеральная концепция свободы — это свобода в рамках закона, который ограничивает свободу каждого, чтобы гарантировать своду всех остальных<sup>33</sup>. Свобода предполагает открытость возможностей, но не гарантии каких-либо определенных благ. Ф. Хайек даже видит упадок либеральной доктрины в том, что сегодня происходит перетолкование свободы как наличия доступа к средствам, нужным для достижения иных целей<sup>34</sup>. Либерализм не предполагает никакой освященной авторитетом инстанции, которая решала бы для всех вопрос об истине, праведности и т.п. Свобода в либеральном понимании включает в себя также право на заблуждение, и даже на саморазрушение.

В христианстве свобода — это не конечная цель, она не может рассматриваться как абсолютная ценность. Для православных «подлинная свобода человека — это освобождение от греха, способность подчинить свою волю единственной свободной, абсолютной и праведной воле — воле Бога»<sup>35</sup>. В православной традиции утверждается, что «если мы вслед за либерализмом потеряем понятие греха, если у нас будет только одно понятие свободы, то мы создадим

совершенно нежизнеспособную цивилизацию, которая рухнет, которая будет взорвана напором этой человеческой греховой страсти»<sup>36</sup>. Образ жизни человека, предполагающего борьбу с грехом, освобождение от власти дьявола — это непременное условие выживания человеческой цивилизации в условиях свободы.

В принципе, политический либерализм и религия могли бы сосуществовать как бы в параллельных плоскостях, не соприкасаясь друг с другом. Дж. Ролз считает, что либеральная теория не является всеобъемлющей доктриной и в условиях религиозного и культурного плорализма позволяет найти мировоззренчески нейтральный консенсус в основных вопросах *политической* истины. Поиск политического консенсуса при сохранении мировоззренческого нейтралитета договаривающихся — это неизбежная реальность сегодняшнего дня. Однако основное требование либерализма — нейтральность по отношению к конкурирующим картинам мира — часто игнорируется самими приверженцами этой идеологии. Либерализм нередко выходит за границы определенной ему области и разворачивает проповедь своих взглядов на жизнь человека в целом. Находящиеся у власти либералы нередко терроризируют людей за их убеждения, маргинализируют тех, кто имеет иные убеждения, воспринимающиеся как неподходящие.

### **Человеческий потенциал общества и ценности православия**

Социологическое понятие «человеческий потенциал» отражает жизнеспособность общества, его готовность и способность к саморазвитию, к активному ответу на множественные вызовы современности. К важнейшим характеристикам человеческого потенциала относятся численность, социально-демографическая структура и состояние здоровья населения, характер ценностного сознания, интересов, уровень

образования и квалификации, развитость морали, прочность семей и качество воспитания детей<sup>37</sup>. Критерием эффективности модернизации служит позитивное развитие человеческого потенциала.

Анализ сдвигов в человеческом потенциале постсоветской России показывает, что он существенно снизился. Нынешние тенденции изменения рождаемости и смертности говорят о том, что численность коренного населения России к концу XXI века должна сократиться более чем в два раза. По расчетам демографов, количество населения в Российской Федерации к 2100 году будет находиться в диапазоне от 40 до 91 миллиона человек. В основе низкой рождаемости лежит изменение ценностей и глубокая трансформация социального института семьи.

Не лучше обстоят дела с другими составляющими человеческого потенциала. Находится в кризисе его социокультурный компонент, отражающий, помимо уровня образования и морали, также и нормативно-ценостное сознание, особенности мотивации и трудовой этики.

Сегодня всеми исследователями отмечается, что в России сложилось крайне атомизированное общества, в котором практически отсутствуют горизонтальные связи, крайне низкая предрасположенность к самоорганизации и готовность к солидарным действиям. Интеграция советского общества обеспечивалась административно-идеологическим принуждением, ресурс которого полностью исчерпан. Сегодня большинство людей (50,7%) считают, что личные интересы — это главное для человека, их нельзя ограничивать даже ради блага общества», и лишь 31,2% согласны с тем, что «во имя интересов государства и общества людям следует ограничивать свои личные интересы»<sup>38</sup>. По мнению Ф. Фукуямы, современная Россия относится к тем индивидуалистическим социумам, которые мало приспособлены к объединению в коллективы<sup>39</sup>. В таких обществах семьи и добровольные объединения являются слабы. С этим утверждением Ф. Фукуямы трудно не согласиться. Действительно, в последние

десятилетия в обществе были во многом утрачены доверие, начала солидарности, национальная идентичность, налицо кризис семьи и пр.

Зависит ли от православия человеческий потенциал общества? Церковь стремится развивать социальные программы в разных областях. В основном это касается сфер общественной нравственности, сохранения и развития национальной культуры, образования и воспитание юношества, а также благотворительных, научных, издательских проектов. Церковь остается одним из нормообразующих и культурообразующих институтов, влияющих на формирование этических установок, культурных норм и ценностей. Православие оказывается весомым фактором, способствующим сохранению традиционных ценностей и институтов, его влияние как института культурного воспроизведения, безусловно, присутствует в институтах социализации (семья, система образования), институтах интеграции (группы, коллективы, ассоциации) и др.

В русской мысли при осмыслении места и роли православия в российском обществе, при создании православной концепции общества использовали категорию соборности<sup>40</sup>. Соборность — это центральное понятие в православной интерпретации общества, его природы и характера общественных связей. С помощью данного представления в русской традиции решалась проблема существования интегрированного сообщества. Соборность выражает способ организации совершенного общественного бытия, в котором ценности православия выступают источником, делающим возможным взаимопонимание участников взаимодействия, достижение ими согласия, гарантируют консенсус по отношению к обсуждаемым проблемам. Соборность есть определенный принцип созиания множества в единство, при котором преодолевается раздельность, разъединенность элементов, и при этом сохраняется их свобода. Специфический характер соборного единства состоит в том, что оно держится духовной и нравственной связью, предполага-

гает реальную внутреннюю общность индивидов на уровне их причастности православной традиции.

Традиция осмыслиения опыта общественной жизни на основе принципа соборности получила глубокую разработку в работах В.С.Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Л. П. Красавина, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, С. Н. Булгакова и др.

Принцип соборности выражает способность к взаимодействию в рамках общества. Религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего, относиться к нему как к самому себе, есть не только моральная норма, а неустранимая необходимость общественной жизни. Согласно С. Л. Франку, «в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего отношения между людьми лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание. Великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, уменьшенной форме простого усмоктения в другом человеке «ближнего», «себе подобного», — это принцип есть незыблемая и вечная основа, без которой немыслимо никакое общество»<sup>41</sup>.

Подведем итоги. Модернизация российского общества произошла во многом помимо православия и вопреки ему. Но без религиозных ценностей и традиций человеческий потенциал, жизнеспособность общества, его способность к развитию остается проблематичной. Наиболее важным условием существования современного общества является доверие, солидарность, ориентация на взаимосвязь. Ценности православия могли бы способствовать воссозданию доверия и солидарности, повысить уровень готовности членов общества к сотрудничеству, к активному участию в общественной жизни. Укорененность в обществе христианских ценностей, установок и моделей поведения, а также религиозной идентичности служит не только одной из основ социального порядка, но и является важным мобилизационным и интег-

рационным потенциалом, от использования которого будет зависеть, удастся ли нашей стране построить современное общество.

## Примечания

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 8.

<sup>2</sup> Немецкий социолог считал, что «отказ от всех отвлекающих удовольствий и жизненного демонстративного пользования богатством, свойственного феодалам, трезвый, рациональный образ жизни, свободный от увлечений красотой мира и искусством или погружения в свои настроения и чувства — таковы требования и методики в организации жизни, выработанные мирской аскезой Запада, такова ее однозначная цель; типичный ее представитель — «профессионал»; специфическое следствие, отличающее ее от всех остальных религий мира, — рационализация и институционализация социальных отношений» (См.: Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ). В кн.: Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 214).

<sup>3</sup> «Папство создало управленческие институты и бюрократический аппарат, необходимые для функционирования правовой системы: профессиональное судебское сословие, казначейство, канцелярию. Это была первая новая западная система управления и права. Со временем ее заимствовали светские и политические образования, оформившиеся в последующие эпохи». Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 502.

<sup>4</sup> «Развиваясь отчасти в подражании, отчасти в соперничестве с каноническим правом, каждый из различных видов светского права постепенно стал восприниматься (хотя каждый в весьма различной степени) как правовая система, то есть целостный и ограниченно развивающийся корпус правовых институтов и понятий». Там же. С. 262.

<sup>5</sup> Там же. С. 279.

<sup>6</sup> Хабермас Ю. Политические работы. М.. 2005. С. 17.

<sup>7</sup> Rawls J. The Priority of Right and Ideas of Good. In: Philosophy and Public Affairs, 1988. Vol. 17, № 4. P. 255.

<sup>8</sup> Ролз вводит различие между политической концепцией справедливости и всеобъемлющей религиозной, фило-

софской или моральной доктриной. Всеобъемлющие концепции формируют наше неполитическое поведение и в предельном случае — нашу жизнь в целом и включают в себя представления о том, что в человеческой жизни обладает ценностью, каковы в идеале личные добродетели и т.д. Религиозные и философские концепции имеют тенденцию быть всеобъемлющими, охватывать все известные ценности и добродетели в рамках одной строго сформированной системы. Всеобъемлющая концепция по определению всегда выходит за пределы чисто политической сферы и включает в себя неполитические ценности и добродетели.

<sup>9</sup> Там же. С. 253.

<sup>10</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 158.

<sup>11</sup> Гайденко П. П. Христианство и наука: противопоставление или союз. В кн.: Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С. 13—14.

<sup>12</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священномучествующих. М., 1995. С. 105.

<sup>13</sup> Светское образование появилось позже. В начале XVIII века Петр I, исходя из сугубо утилитарных целей, стал вводить то, что мы сегодня называем профессионально-техническим образованием: в Санкт-Петербурге и в Москве были открыты школы, которые готовили моряков и военных инженеров. С 1714 года стали создавать цифровые школы, где учились будущие солдаты. Количество этих школ доходило до 40. Академия наук открылась в 1725, а университет в 1755 году, но число студентов университета на протяжение всего XVIII века не превышало нескольких десятков человек. При Екатерине II для высшего сословия были созданы сугубо дворянские учебные заведения — кадетские корпуса. Также к концу екатерининского царствования было учреждено 300 трехчетырех классных народных училищ. В начале XIX века были открыты еще четыре новых университета.

<sup>14</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 98.

<sup>15</sup> Панибратцев А. В. Философия в московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997. С. 96.

<sup>16</sup> Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992. С. 327, 337, 340.

<sup>17</sup> *Флоровский Г.* Пути... С. 92.

<sup>18</sup> В. В. Розанов приводит следующие данные: из 60 человек, закончивших Нижегородскую семинарию в 1901 году, только 16 согласились стать священниками. Из стен семинарий вышли такие люди, как М. М. Сперанский, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, В. О. Ключевский. С. Н. Булгаков, а также И. В. Сталин, А. И. Микоян. Среди выходцев из семинарии было много политиков, в том числе и либералов: М. С. Аджемов, Я. К. Императорский, Н. В. Некрасов — члены ЦК кадетской партии.

<sup>19</sup> На это обращает внимание С.Л.Франк: «Русскому духа чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни — и не по причине его примитивности, а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой не представляло — будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т.д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения» (*Франк С. Л. Духовные основы общества*. М., 1992. С. 491).

<sup>20</sup> Диссертация В. С. Соловьева называлась «Критика отвлеченных начал» и была посвящена, в частности, анализу западного рационализма и обоснованию тезиса, что истина есть сущее всеединое, единство истины, добра и красоты (*Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал*. В кн.: *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 1*. М., 1990. С. 581—745).

<sup>21</sup> Анализ понятия «соборность» проведен в статье: *Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности*. В кн.: *Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии*. СПб., 1994. С. 17–29.

<sup>22</sup> *Феофан Затворник*. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 515–516.

<sup>23</sup> Последовательное христианское обоснование права было развернуто В. С. Соловьевым в труде «Оправдание добра». Право и нравственность — различные, но не противоположные нормативные системы. По мнению В.С.Соловьева, право и нравственность не совпадают между собой, но между этими двумя сферами существует тесное внутреннее отношение. С нравственной точки зрения нельзя отрицать, пишет В. С. Соловьев, что требование добросовестного исполнения закона есть требование, хотя и элементарного, но все-таки добра, а не зла и что если мы должны любить

врагов, то и подавно должны уважать жизнь и имущество всех наших ближних. Выполнение гражданского закона не требует высшего нравственного совершенства, но и не отрицает его, и, запрещая кому бы то ни было убивать и обманывать, закон не может, да и не имеет надобности мешать кому угодно любить своих врагов. Таким образом, В. С. Соловьев называет право «низшим пределом или определенным минимумом нравственности» (*Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия*. В кн.: *Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 1.* М., 1990. С. 448).

<sup>24</sup> Свод Основных государственных законов Российской империи издания 1906 г. Т. 1. Ч. 1, п. 4–5, гл. 1.

<sup>25</sup> История России: с начала XVIII до конца XIX в. Под ред.: Сахарова А. Н. М., 2001. С. 483.

<sup>26</sup> Цит. по: *Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Твердовская В. А., Шацилло К. Ф. Эймонтова Р. Г. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика*. М., 2000. С. 123.

<sup>27</sup> *Фирсов С. Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 г.)*. М., 2002. С. 54–57.

<sup>28</sup> Подробнее см.: *Резинко Д. Б. Советская идеология как фактор российской модернизации в XX веке (опыт социально-антропологического анализа проблемы)*. М., 2004. С. 81.

<sup>29</sup> См. интересное исследование: *Пименов А. В. Непрощенное прошлое: к характеристике нетеистической религиозности*. В кн.: *Религия, магия, миф: современные философские исследования*. М., 1997. С. 273–291.

<sup>30</sup> *Хабермас Ю. Будущее человеческой природы*. М., 2002. С. 120.

<sup>31</sup> *Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества*. В кн.: *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви 7–9 февраля 2000 г.* М., 2000. С. 174.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> *Хайек Ф. Либерализм*. В кн.: *Милтон Ф., Хайек Ф. О свободе*. М., 2003. С. 146.

<sup>34</sup> Там же. С. 148.

<sup>35</sup> *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Роль религиозного образования в формировании*

образа жизни человека. В: Сборник пленарных докладов VII Международных рождественских образовательных чтений. М., 2000. С. 64.

<sup>36</sup> Там же. С. 67.

<sup>37</sup> Заславская Т. И. Современное российское общество: социальный механизм трансформации. М., 2004. С. 105.

<sup>38</sup> Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы. М., 2003. С. 164.

<sup>39</sup> Фукуяма Ф. Доверия. Социальные добродетели и созидание благосостояния. В кн.: Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 138. Однако так было не всегда. До 1917 года в России в деловых отношениях был весьма высоких нравственный уровень. От человека, совершившего деловые операции, ожидали честности, надежности в выполнении своих обязательств. Неприкосновенность чужой собственности была настолько очевидным явлением, что люди доверяли на слово крупные партии товара. Источники свидетельствуют, что устная договоренность без всякого письменного обязательства была обычным явлением даже между людьми, не бывшими прежде лично знакомыми. Широко была распространена аренды земли на словесно сформулированных условиях (Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 334-336).

<sup>40</sup> При исследовании категории соборность С. С. Хоружий приходит к выводу, что идея соборности очевидным образом включает в себя установку на стяжение благодати, т.е. на участие в реальной церковной жизни. Эти два момента: благодатность и «общественность», — не что иное как два слагаемых принципа соборности (Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности. В кн.: Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 29).

<sup>41</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 113.

---

*П. А. ШАШКИН\**

**АКСИОМЫ ВОЛЕВОЙ ВЛАСТИ  
В ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ  
И. А. ИЛЬИНА**

Согласно общепринятым в научном мире определению, волонтаризм — это положение, в соответствии с которым фундаментальным и определяющим моментом в процессе принятия и осуществления политических решений является воля или воление. Сам термин «волонтаризм» был впервые употреблен в 1883 году Ф. Теннисом в работе «Общность и общество», он означает ключевую роль волевых импульсов в качестве конструирующей силы общества. Однако как научное течение волонтаризм оформился значительно раньше. Под влиянием христианского богословия (блаженный Августин, святитель Кирилл Александрийский, Фома Аквинат) понимание воли как источника социальных процессов, в том числе связанных с политической властью, нашло свое отражение в творчестве таких европейских философов Нового времени как И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, И. Г. Фихте, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше. Выдвинутая последним спорная концепция «воли к власти» в качестве самополагающей, иррациональной составляющей социальных процессов, не связанной какими-либо нормами нравственности и морали, оконча-

---

\* Автор — кандидат философских наук, магистр юриспруденции, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

тельно утвердила за волонтизмом репутацию отрицательного общественного явления, подразумевающего вседозволенность и способность принимать те или иные политически важные решения, исходя исключительно из спонтанно возникающих мотивировок.

Подобный взгляд на волонтизм как научное течение представляется не вполне обоснованным. Знак равенства, который довольно часто ставится между понятиями «волонтизм» и «произвол», относится скорее к области социальных мифов и не отражает реального содержания этого термина. Основной проблемой, над разрешением которой трудились философы и политологи, занимавшиеся исследованием природы волонтизма, по-прежнему остается соотношение естественной, инстинктивной воли и воли сознательной, рациональной при принятии политических решений. Гегель, например, пытался решить проблему соотношения разумного и иррационального в процессе волевого принятия общественно значимых решений, опираясь на религиозные мотивировки.

В настоящее время бытует представление, что в отечественной науке проблема соотношения импульса и расчета, инстинктивной воли и воли осознанной, разумной, и той роли, которую они играют в общественных процессах, практически не исследовалась. Тем не менее, это не так. Один из наиболее ярких представителей русской философии начала XX века, исследователь, которого, как правило, относят к течению правого неогегельянства, — Иван Александрович Ильин (1883–1954) посвятил данной проблеме ряд фундаментальных исследований, которые до последнего времени оставались вне поля зрения научной общественности нашей страны.

Говоря об основных аспектах концепции воли в философии Ильина, необходимо кратко обозначить философские идеи, составляющие онтологическую основу его метафизики власти. В социальной философии Ильина ключевое место отводится осмысле-

нию волевой сущности властвования. По словам самого философа, «человеческий дух по самой сущности своей есть начало не пассивное, а активное; не влекомое, а руководящее; не покоряющееся, а повелевающее, побирающее, организующее...»<sup>1</sup> Подобное воззрение, ставящее во главу угла понятие духа в качестве ведущего и властного императива человеческой жизни, является одним из отличительных черт христианского богословия.

Согласно православной доктрине, на опыте которой преимущественно основывается метафизика власти у И. А. Ильина, эти свойства заложены в человеке Богом, который Сам есть абсолютная воля и абсолютная свобода. «Он определяет Себя к деятельности совершенно независимо от всякой необходимости или принуждения, как внешняго, так и внутренняго, а единственно на основании представлений (идей) своего совершеннейшаго разума и *по совету воли своея* (Еф. 1:11)», и далее: «вседержительство и всемогущество Бога определяется собственным Его хотением и произволением; а посему Он производит не все то, что может, но только то делает и может делать, что восходит»<sup>2</sup>. Воля в православном богословии не есть нечто пассивное. Это есть способ творения мира и управления им. В более широком смысле «воля Божия есть самое отношение к миру вообще, точка касания и встречи»<sup>3</sup>. В более узком смысле вление, согласно воззрениям преподобного Максима Исповедника, есть «нетление воли», явленное Спасителем, и призванное искупить последствия человеческого грехопадения, «ведь грехопадение было волевым актом, а потому и повреждением воли (человеческой), — разобщением воли человеческой и Божией воли, и распадением самой человеческой воли...»<sup>4</sup> Христос же «все возвел и свел к Перво-Началу или Перво-Причине... Не только потому, что Он есть Слово и творчески все в Себе объемлет и содержит. Но Своей человеческой волею, человеческим произволением, осуществляющим волю Божию, т.е. органически совпадающим с нею, при-

емлющим ее как свою собственную внутреннюю меру и образец...»<sup>5</sup>

На этом постулате основано православное учение о диофизитизме (двойственной согласованности воль и действий в личности Господа Иисуса Христа), которое вкратце можно выразить так: во-первых, воля и действие есть существенное свойство духовной природы, есть природное или естественное свойство, поэтому из двойства природ во Христе (божественная и человеческая) следует и наличие в Его личности двух волений, во-вторых, точное различие «воли природной» как основного свойства духовного бытия и «воления избирательного» как волевого выбора и колебания между равнозначными и равнокачественными возможностями. Единство двух волей во Христе представляет собой в этом смысле определенную цельность, единство, но не слияние. Единство это предполагает добровольное и активное действие человеческой воли, во всем согласное с волей Божией. Причем воля понимается как «сила стремления к сообразному с природой, обнимающая в себе все свойства, существенно принадлежащие природе»<sup>6</sup>.

Следует отметить также, что воля как свойство разумной природы, как способ хотения и свободного решения есть нечто врожденное, и потому разумная природа не может не быть волевой, ее воля есть стремление свободное и «властное», поскольку «разум существенно “самовластен”, есть начало “владычественное”, т.е. начало самоопределения, способность определяться от себя и через себя ...»<sup>7</sup> Воля, таким образом, понимается не как произвол — произвольный выбор, понятия «воля» и «избрание» (выбор, произволение) в данном случае разводятся. Истинная свобода понимается как осознанное следование человеческой воле божественной. Поэтому «свобода и воля совсем не есть произвол. И свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы. Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влече-

к Благу... «Выбор» совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает...»<sup>8</sup> Таким образом, можно сказать, что, по мысли отцов Церкви, раздвоение воли, ее нетвердость, нецельность приводит, в конце концов, к произволу и разложению волевого акта. «Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля интуитивно становится дискурсивной, что воление развертывается в очень сложный процесс искания, пробы, выбора...»<sup>9</sup>

Исключительность и своеобразие человеческой воли Христа заключается в том, что это есть воля первозданная, в ней нет колебаний и противоречий, она внутренне едина и всегда согласована с волей Божества, а человеческая воля в данном контексте выступает как «осуществленная воля Божия». В то же время «воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ея источник и предел, начало и телос»<sup>10</sup>, поэтому согласование двух воль во Христе не есть их слияние, а добровольное, свободное согласие человеческой воли следовать высшему Благу. Именно этот важнейший постулат православного богословия в определении категории «воля» становится основным в метафизике власти И. А. Ильина.

Сама по себе воля, с точки зрения Ильина, есть понятие нейтральное: «что же касается человеческой воли, то она взятая сама по себе, есть сила формальная и духовно безразличная. Она есть способность выбирать и решать, но верного критерия для выбора и предпочтения она не имеет...»<sup>11</sup>, поэтому усилие воли само по себе не есть зло, воля как таковая находится, условно говоря, «по ту сторону добра и зла».

Злом воля становится, если отвергает саму возможность существования подобного критерия, что, с точки зрения Ильина, проявляется как «противодуховная вражда», отрицание «воли Божией», добро же проявляется как «волевое отношение к мировому процессу», верно направленная «волевая энергия».

В понимании Ильина христианский выбор служения абсолютной воле путем отсечения воли человеческой, индивидуальной и есть волевой путь служения «делу Божьему на земле». Этот путь ведет к достижению единства двух волений божественного и человеческого, что вполне согласно с православным веручением о том, что христианство есть прежде всего «волевой подвиг», направленный на служение божественной воле. Высшей точки этот подвиг достигает в личности Спасителя, в Котором воплощается тождество двух волений: божественного (разумного) и человеческого (инстинктивного), причем последнее, сохраняя свою индивидуальность, всецело и добровольно служит первому.

По словам Ильина, «религиозный человек подобен “монолиту”. И строго говоря, человека только тогда следует называть религиозным, если и поскольку ему удается стать духовным единством»<sup>12</sup>, предполагающим внутреннюю цельность, согласованность инстинкта и разума, достигнутого в идеале Христом. «Через духовный опыт человек сообщается с божественной стихией мира и входит в живое соприкосновение с Богом... Здесь зарождается вера и церковь»<sup>13</sup>, которая помогает человеку осознать свое единство с высшим источником бытия на земле. Приобретая в политической жизни общества форму «воли к власти», религиозная воля, в свою очередь, становится «первой, ведущей силой человеческой жизни»<sup>14</sup>, и проявляется как особая категория воления — «правосознание».

Интересно, что в философии И. А. Ильина явно прослеживается влияние отдельных аспектов концепции «воли к власти» Ф. Ницше.

Активно критикуя нигиристические антихристианские воззрения Ницше, Ильин вводит в свою политическую философию такие ницшеанские понятия, как «воля к власти», «аристократические ценности», придавая им качественно иное, христианское содержание. Антирелигиозная воля по Ильину есть не что иное, как «воля к обладанию и к власти, и расцени-

вать ее надлежит не как духовную потенцию, а как опасное явление природы. Это и есть именно та воля, для которой поставленная цель оправдывает всякое средство»<sup>15</sup>. Религиозная же воля, напротив, отличается от безрелигиозной тем, что основана на чувстве служения высшему благу, в сущности своей она есть «живая воля к совершенству»<sup>16</sup>, к высшей цели.

Говоря о цели государственной власти, Ильин пишет: «Есть основание и общее правило, согласно которому никакая человеческая деятельность не определяется теми средствами или орудиями, которые она пускает в ход... Все определяется и решается тою вышею и предметною жизненной целью, которой призваны служить эти средства. Государственная власть есть лишь средство и орудие, призванное служить некой высшей цели, и не более того. Дело определяется тем великим, содержательным заданием, которому государственная власть призвана служить и в действительности служит»<sup>17</sup>.

Поэтому категория политики для Ильина не есть пустая форма. Политика зависит от цели и задания, так что цель определяет и форму власти, и способ ее осуществления. Политика есть сразу и содержание, и форма. Истинный политический успех состоит в том, чтобы «верно ее (политику. — П. Ш.) построить и направить к верной и высокой цели»<sup>18</sup>. А так как воля имманентно присуща человеку и имеет духовное творческое содержание, то и человеческий дух может рассматриваться как основной фактор социально-политического бытия, поскольку именно он есть не что иное, как основное движущее и преобразующее начало всякой общественной деятельности. «Всякое содержание, взятое духом, может выйти из него иным»<sup>19</sup>. Поэтому духовная воля в философии Ильина, вполне очевидно, тождественна власти: «дух, когда действует, властвует»<sup>20</sup>.

Ильин рассматривает «волю к власти» в качестве важнейшей движущей силы бытия. Однако пафос отрицания духа, опоры на инстинкт, свойственный Ницшеанской философии, Ильиным решительно

отвергается. По выражению философа, «дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически целесообразная сила самого духа».

Отдавая должное иррациональной силе инстинкта, Ильин, тем не менее, считает, что подлинной цельности и полноты воля к власти может достигнуть только путем единения с волей Божества. «К сильному человеку власть идет сама: она возникает в незримом импонировании, в естественном склонении, в силу его личной силы», — пишет Ильин<sup>21</sup>. «Сильная, самобытная, темпераментная личность неотличима от ее страсти, но “необходимо было, чтобы страсть стала единою и чтобы не она владела волею, а воля овладела бы ею”»<sup>22</sup>, а это возможно, по мнению философа, только при условии единения с высшим разумным началом — Богом, посредством воления. Тогда и возникает религиозная, цельная натура, способная преодолеть соблазн «опоры на инстинкт».

В основе волюнтаристической концепции власти Ильина все та же воля к власти, только воля «одухотворенная», синтез воли инстинкта (человек) и воли разума (Божество). По словам Ильина, «христианство учит, что Божественное выше человеческого и духовное выше материального... Что бы не делал христианин, он ищет прежде всего живого единения с Богом — Его совершенной воли, чтобы осуществить ее как свою собственную»<sup>23</sup>.

На этом выводе Ильин выстраивает свою оригинальную концепцию «воли к власти», которую можно обозначить термином «религиозный волюнтаризм». Религиозный волюнтаризм по существу есть развивающееся от индивидуального уровня к уровню коллективному правосознание, высшей точкой которого становится синтез человеческой воли (инстинктивной) и воли божественной (разумной). Для того чтобы наиболее точно представить себе суть взглядений философа на данную проблему, необходимо обратиться к представлениям Ильина о государстве и политике на примере разработанных философом «аксиом власти»

и «аксиом правосознания», установив тем самым непосредственную связь различных типов воления в его социально-политической философии.

Следует отметить, что понятия политической воли и в целом политики в данном случае неразрывно связаны с понятием власти и той ролью, которую она играет в процессе целеполагания и формирования правосознания людей. Исследуя сущность власти, ее природу и функции, Ильин признавал, что «власть есть прежде всего сила», и притом сила волевая, единственная, основная составляющая онтологических основ жизни государства и общества. «В отличие от всякой физической силы государственная власть есть волевая сила. Это означает, что способ ее действия по самой природе своей внутренний, психический, и при том духовный»<sup>24</sup>. Здесь речь идет как о воле правящего, так и о воле подвластного, ведь — «нормальная сила власти не в мече, а в авторитарном влиянии ее волевого императива»<sup>25</sup>. Власть — это та сфера, где неизбежно сталкиваются воли различных индивидуумов. Политическое «властвование» состоит в социально-сосредоточенном и юридически организованном влиянии воли одних, лучших и уполномоченных людей на волю других, подчиненных, причем подчиненные связуются не только правотой и силою власти, но и собственным правосознанием...»<sup>26</sup> Иначе говоря, «это означает, что власть по родовой сущности своей есть сила, и притом волевая сила, а по видовому отличию своему она является правовою силою». Впрочем, власть, не сводится исключительно к силе, власть есть прежде всего сила воли, «эта сила измеряется не только активностью внутреннего, волевого напряжения, осуществляемого властителем, но и авторитетною не-преклонностью его внешних проявлений»<sup>27</sup>. Правитель должен быть наделен не просто волей, которой имманентно наделен всякий человек, правитель должен обладать именно «зрелой», «духовно зрячей» волей. «Властвующий должен сделать из своей воли, во-первых, силу, предметно одержимую государствен-

ной целью, и во-вторых, действительный и единый волевой фокус народной жизни. Жизнь государства состоит в таком согласовании воль, которое, оставаясь по существу добровольной координацией, принимает форму волевой субординации<sup>28</sup>. Иначе говоря, «волевое задание власти» заключается в воспитании через субординацию слабой воли к добровольной координации.

Именно поэтому, считает Ильин, власть человека с ущербной волей (слабой или корыстной) недопустима, он не обладает волей к власти, так как не способен реализовать ее основную функцию — воспитание воли граждан к «творческой лояльности». «Властвовать — значит как бы налагать свою волю на волю других; однако с тем, чтобы это наложение добровольно принималось теми, кто подчиняется»<sup>29</sup>. В этом определении Ильиным дана сама суть легитимности: нелегитимная власть, лишенная добровольной лояльности со стороны своих граждан, уже не власть, а произвол, во-первых, потому что не опирается на право, во-вторых, потому что не обладает духовно зрячей волей. Сам процесс властвования представляет собой, с точки зрения философа, общение, тяготение «более слабых», «разрозненных воль» к «единой, организующей, ведущей воле», «могучей воле». Поэтому от политика требуется не только сильная воля, но и искусство угадывать настроения других и воспитывать их волю в нужном русле.

Поскольку власть лежит в основании всякого государства, Ильин видит в государстве некое «единение воль», обладающее духовной природой. Его цели, средства, пути также духовны, поэтому «выделенная в процессе социальной дифференциации и политически организованная воля» в основании своем есть «воля к духу», «воля к праву». Отсюда следует вывод: политическая борьба есть столкновение воль, есть борьба духовная, которая «должна при всяких условиях сохранять свою политическую природу; в противном случае путь погубит самое достижение и средство убьет цель». «Волевое задание власти», ее

цель состоит в воспитании у граждан здорового правосознания и способности к самоорганизации, средством реализации данной цели является сильная воля, воля к духу и к праву, политическая воля.

Поэтому первая «аксиома власти» И. А. Ильина гласит: власть должна обладать духовной компетентностью, то есть силой воли, и действовать только в рамках закона, не превышая своих полномочий, осуществляя нормотворчество с опорой на правосознание людей, так как право (имеется в виду естественное право. — *П. Ш.*) не происходит от власти, а наоборот, власть санкционируется правом и признается правосознанием граждан. «Каждое государство есть властующий союз. Это означает, что ему принадлежит правовое полномочие властствовать, простирающееся до тех пределов, которые указаны в правовых нормах»<sup>30</sup>. Следовательно, политическое воленаправление власти сводится к созиданию позитивного права, максимально приближенного к естественному праву, и к воспитанию здорового «волевого» правосознания как естественной опоры волевой власти.

Вторая «аксиома власти» Ильина звучит так: «государственная власть в пределах каждого политического союза должна быть единой»<sup>31</sup>. Имеется в виду «единое организованное воленаправление» власти, единство ее воли. С точки зрения Ильина, единство Духа (Бога) как источника естественного права влечет за собой единство права (как позитивного, так и естественного), следовательно, этим же свойством обладает источник позитивного права — государственная власть, она является воплощением национальной воли, единственным органом, наделенным полномочием создавать законы, обязательные для всех граждан. «Власть каждого государства есть власть в его пределах верховная... Власть государства не следует смешивать с властью какого-нибудь отдельного органа или нескольких высших органов государства... Это означает, что власть государства делится и распределяется между всеми его органами; целиком она не принадлежит никому...»<sup>32</sup> Государ-

ственная власть выступает как цельность, волевое единство людей и Бога как источника всякой законной власти.

В основе самого государства лежит политическая воля, связующая «множество людей... их отношением к общему и единому источнику положительного права». Политическая воля, в свою очередь, неразрывно связана с волей к праву, это объясняется тем, что значимость права, установленного государством, может стать единственной силой во внутренней и внешней жизни человека, только тогда, когда оно признано волею человека. Ведь основная задача права в том и заключается, чтобы «создать в душе человека мотивы для лучшего поведения», то есть развивать его правосознание, тренировать его волю, развитое правосознание, в свою очередь, влечет усиление влияния права на духовную жизнь человека. Этот процесс становится возможным только при условии свободного воления, признания права индивидуумом, что требует зрелости ума и воли, отсутствие идеализации права и учета всех недостатков действующего законодательства, то есть та творческая позиция, направленная на осмысление и преобразование предмета через его приятие, которая у Гегеля называется «созерцающей мыслью» или «мыслящей интуицией».

Таким образом, только «из глубины свободной и уважающей себя воли» может развиться зрелое правосознание и политика. Политика и право объединяют опять-таки категория воли. Так как право является инструментом «поддержания и определения путей человеческого духа», а «быть духом — индивидуальной или социальной организацией — значит определять себя и управлять собою... значит иметь силу, направляющую жизнь к благим целям»<sup>33</sup>. Следовательно, воля и целеполагание являются главными признаками человеческого духа, точнее, «автономии и самозаконности» как основной формы духа, эти же признаки присущи и политике как «социальной форме духовной жизни».

В понимании Ильина, духовная жизнь человека есть «самодеятельность в осуществлении высших предметных ценностей, самоопределение в мысли, активно восходящей к истинному знанию в волении... а самообязывание остается для духа основным способом жизни»<sup>34</sup>, поэтому гражданином государства может быть только человек с автономным правосознанием, обладающий «волевой зрелостью», политической волей. «Гражданину необходимо иметь самостоятельные убеждения по вопросам политики: он должен понимать сущность государства и власти, он должен понимать духовную природу и назначение политики и, главное, он должен иметь сознательную и зрелую волю к объективной цели права и государства»<sup>35</sup>. «Воля к праву» выступает здесь как необходимая основа политической воли, власти и государственности. Внутренняя автономия человека, в свою очередь, нуждается и во внешней автономии, способности «определять себя вовне», возможности осуществлять вовне волю к праву и, как следствие политическую волю, при условии взаимного уважения другого индивидуума в качестве субъекта права и политики.

В то же время, полагает Ильин, право и государство нуждаются в свободном правосознании, а правосознание — в свободном волеизъявлении. Но зрелое, волевое, автономное правосознание возможно лишь при условии того, что индивидуум, народ, государство осознанно сделали цель права, духа, политики своим основным и жизненно важным интересом, целью. Поэтому «духовное возрастание народа есть единственный путь к политической свободе»<sup>36</sup>, так как политика обусловлена образом жизни народа, уровнем его правосознания и солидарности. Таким образом, политика, в представлении Ильина, выступает как «солидаризация воль... на цели права», а власть политическая определяется как власть волевая, ответственная и способная к целеполаганию во имя служения «единому, объективному благу», мирному, правовому, творческому общежитию людей

на земле. Не случайно Аристотель писал: «Всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага ... Это общение и называется государством или общением политическим»<sup>37</sup>. Традиция понимания государства как общения, направленного к достижению высшего блага, активно используется в философии Ильина и приводит последнего к представлению о взаимоотношении власти и общества как своего рода общин, опосредованном правосознанием.

Но подобное общение невозможно без свободного объединения людей вокруг определенной высшей цели и, как следствие, без волевого стремления добиться осуществления этой цели на земле. Предпосылками возникновения политического общения являются: во-первых, «совместность», то есть чувство потребности друг в друге, во-вторых, «солидарность», то есть наличие доверия друг к другу в достижении цели, в-третьих, «коррелятивность», то есть чувство идентификации друг друга как единого целого, и, наконец, «мутуальность» как обязательство беречь и защищать друг друга. При совпадении всех этих факторов рождается «идея государства». По словам Ильина: «Аристотель и Гегель были правы, когда они утверждали, что государство “предшествует” гражданину... что государство есть условие бытия гражданина...»<sup>38</sup>. Поэтому важнейшая задача политической власти заключается в воспитании у граждан автономного, волевого правосознания, основанного на воле к праву, где «воля и акт, акт и норма стоят в единстве»<sup>39</sup>, и верны цели права. «Таким образом, государственное правосознание поднимает частную волю отдельного гражданина на высоту истинной политической цели: оно расширяет ее объем (прикрепляя его к справедливым интересам всех сограждан) и облагораживает ее содержание (указывая ей именно на духовно верные и справедливые интересы других). Этим политика воспитывает человека ...»<sup>40</sup>

Подобное правосознание и рождает собственно государство и власть, создающие в народе способ-

ность к духовной автономии, «власть с автономным правосознанием определяет свою волю целью права»<sup>41</sup>, она — блюститель «национального духа и его достоинства», она ведет свои полномочия от него, воспитывает его и тем самым обеспечивает стабильность своего существования, эффективность исполнения своих решений и, в конечном счете, единение с народом, основанное на единстве воли, правосознания и цели.

В этом заключается «вторая аксиома правосознания» И. А. Ильина, суть которой заключается в том, что «в основе всей правовой и государственной жизни лежит способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной, волевой дисциплине»<sup>42</sup>, то есть воление.

Впрочем, всегда существует опасность, что «властвующая воля» оторвется от цели права, создаст условия, при которых автономия правосознания выродится в произвол, а «произвол есть недуг автономии; он превращает волю в своеvolие, подрывает авторитет власти и доверие к ней и готовит государству разложение»<sup>43</sup>. Основным признаком подобной «политической воли» является то, что политика становится высшей и самостоятельной ценностью, средством удовлетворения личных потребностей и достижения личных целей. Правда, в таком случае воля уже не является политической, так как не стремится к цели права и политики и даже, строго говоря, не является волей, так как направлена к самоуничтожению и лишена основного своего признака — способности к самоограничению.

Это нетрудно проследить на примере двух разновидностей власти, лишенной автономного правосознания, — тирании и временщества. И в том и в другом случае присутствует «гетерономная воля» как «духовно слабая воля» и «гетерономное правосознание» как «деградирующее правосознание». И в том и в другом случае властивущая воля не выполняет своей основной функции — социальное и политическое воспитание народа, развитие его творческих

способностей и формирование автономного правосознания как необходимой предпосылки появления сильной политической воли. Тираническая власть «есть власть недугующая в своем содержании», она, как всякая власть, наделенная революционным правосознанием, оторвана от цели права, государства, политики; она стремится подавить, а по возможности и уничтожить свободное правосознание с целью укрепить свое положение. В конечном итоге, такие действия приводят к обратному результату, подобная власть перестает быть властью в строгом смысле слова, поскольку процесс общения воль управляющего и управляемого, тяготение более слабых, разрозненных воль к «единой, организующей, ведущей воле» подменяются навязыванием воли государства отдельному человеку, здесь уже не требуются творческая лояльность и способность к самоограничению, они в принципе не нужны, потому что лежат в основе общей политической воли; власть тирана выступает здесь как корыстная власть одного, а не власть свободных граждан.

Такая власть принципиально отрицает «единение воль» — основу всякой государственности, именно поэтому тоталитарное государство не является государством по существу, считает Ильин, так как стремится скорее к самоуничтожению, проявляется как своеобразная «воля к смерти». В таких условиях гражданин, лишенный возможности не то что «определять себя вовне», но даже зачастую чувствовать себя внутренне свободным, вынужден либо открыто заявить о своей нелояльности государству и подвергнуться репрессиям, либо выйти из гражданства, либо пойти на политическую симуляцию своей лояльности, что неизбежно приведет к вырождению политического единства народа в видимость, поэтому во всех трех приведенных выше случаях случаях государство погибнет.

Согласно Ильину существует также и другой вид безвольной власти — власть временщика. «Правитель, не способный к духовному и волевому самоут-

верждению, изнемогает под бременем власти и ее волевой природы: ибо государственная власть есть социально выделенная и сосредоточенная воля политического союза, который может прийти в живое движение только от личных, индивидуальных извлечений уполномоченного»<sup>44</sup>, естественно, что временщик не обладает соответствующими волевыми качествами, у него слабая воля, не направленная к цели политики, права и государства. По определению философа, «гетерономная воля есть духовно слабая воля; гетерономное правосознание есть деградирующее правосознание»<sup>45</sup>, и временщик, наделенный именно такой волей — слабой, корыстной и, как правило, направленной к противогосударственной цели, просто не способен властствовать, поскольку оторван от самого источника власти — «воли Божией».

В соответствии с третьей «аксиомой власти», государственная власть должна осуществляться лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу; это обуславливается тем авторитетом и той ответственностью, которую несет власть. А так как власть имеет волевую природу, ее «волевое задание» заключается в воспитании более слабых воль, а ее целью является установление правопорядка, в котором наиболее полно реализуются нормы естественного права и присутствует высокий уровень «добровольной координации» граждан, то сама власть в лице ее носителей обязана являть те волевые качества, исповедывать те принципы, присутствия и реализации которых она добивается от граждан и, наконец, обладать политической волей и сознанием государственного единства, без которых невозможно воплотить в жизнь цель права и политики. Власть, считает Ильин, должна принадлежать тем, кто знает «назначение государства, его путей и средств», тем, кто ставит общий интерес и солидарность выше своих частных интересов и наделен сознанием государственного единства и политического единения. «Образование государственной власти должно быть изъято из рук толпы, улицы, черни и

передано в руки лучших, государственно и национально мыслящих граждан. Эти граждане как государственно дееспособные должны быть выделены в качестве политически зрелого и активно строящего ядра<sup>46</sup>. То есть волевая власть по сути своей должна быть меритократией и уже в силу этого не может рассматриваться как некий товар. Она не может принадлежать кому-либо, тем более — власть государственная, ведь «государство по своей основной идеи есть духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском, солидарном сотрудничестве»<sup>47</sup>.

И хотя, безусловно, существует расхождение между идеей государства и историческими путями реализации этой идеи (в любом государстве есть люди с незрелым правосознанием и политические деятели, недостойные своего высокого звания), все-таки любое здоровое государство стремится к тому идеалу, который заключается в корпоративной организации общества. В любом реально существующем государстве присутствуют черты как корпорации, так и учреждения, причем, как правило, преобладает последнее. Это объясняется тем, что государство как субъект права наделено волей, в идеале эта воля есть продукт единства интересов, полномочий, целеполагания и действий граждан, то есть их солидарности, но на практике большинство людей не способно к подобному напряжению воли и власти. Государство остается для них учреждением, воля которого не совпадает с их частной волей. Отсюда вывод, что править должны лучшие граждане, те, чья воля есть «истинный орган государственности», у которых есть «вера в право и воля к государственному единению», то есть истинные политики, волевая аристократия.

В идеале же только государство-корпорация является в полной мере волевым государством, хотя на практике государство неизбежно наделяется чертами учреждения, то есть способностью принуждать и воспитывать граждан со слабой волей, тех, кто не может считаться полностью дееспособным и быть в

полной мере субъектом правоотношений. Избавиться от элементов учреждения в государстве невозможно, это значило бы создать идеальное государство, но стремиться к укреплению и расширению корпоративных начал возможно и нужно, более того, в этом и заключается цель и назначение государства. Решить проблему государственной власти — значит для Ильина установить соотношение корпорации и учреждения «при соблюдении аристократической природы государства». Поскольку целью государства является создание такого правопорядка, при котором позитивное право как можно больше отражало бы право естественное, то и политику, наделенному властью, необходимо зрелое правосознание, основанное на доброй воле и патриотизме, сочетание «изощренного видения права с непреклонною волею к еголастному осуществлению». Примечательно, что к таким же выводам пришел позднее М. Вебер<sup>48</sup>.

Исследуя отношение Ильина к роли государства в общественных отношениях, нельзя не остановиться на его концепции аристократических ценностей и «духовного ранга». Выше уже говорилось, что аристократическая природа государства проявляется в выдвижении лучших людей, тех, кто наделен волей к духу (этический ценз) и волей к праву (политический ценз), иначе говоря, политической волей. В этом смысле совершенно справедливо утверждение о том, что для позиции Ильина характерно аксиологическое усиление «ранга духовного превосходства», что «ранг духовного превосходства» должен определять собой ранг «человеческого полномочия». Для Ильина, в отличие от Ницше, «воля к власти» имеет глубокий религиозный смысл, это «воля как дар к власти», как призвание к служению воле божественной. По выражению философа, «христианство наставляет верующих новому пониманию подчинения и власти: подчинение не есть ненавистное бремя, но зато власть есть истинное бремя — бремя служения и ответственности. Давая человеку мерilo объектив-

ного совершенства, христианство научает нас отличать лучших людей от худших. Вместе с тем, оно указывает нам высшую цель государства и правителя: правитель есть “Божий слуга” (Рим. 13:4–6), призванный делать Божие дело в сфере права и государства. Отсюда уже ясно, кто именно способен стоять во главе и вести людей: человек чистый, христиански самоотверженный и в то же время сильной воли»<sup>49</sup>.

Изучая волевую природу государства, Ильин считает, что оно не есть высшая цель, государство лишь средство для ограждения естественных прав граждан, учредивших его, и потому «власть есть прежде всего живое действующее единство, требующее единого воленаправления и, следовательно, согласия отдельных воль в вопросе об общих задачах и общих средствах»<sup>50</sup>. Поэтому далеко не все способны к верной воле к власти и обладают нужным духовным цензом. Государственная власть должна осуществляться людьми с государственным правосознанием, способными на политическое воспитание граждан к «политическому акту». «Для этого необходимы люди высокой духовной силы, люди первого ранга... государственная и политическая деятельность требует... человека с религиозно и нравственно сильным характером, человека качественного и призванного к власти. Она требует высоковолевой... квалификации. Отсюда в высоком смысле аристократическая природа государства, не в сословном, а в духовном смысле...»<sup>51</sup>, и корпоративные начала наиболее соответствуют его природе.

Государство же, в котором преобладает учреждение, по существу есть безвольное государство, а потому обречено на гибель, напротив, когда «в самом народе живет дух государственного патриотизма и политического добровольчества», тогда государство раскрывается как волевое единство, власть становится волевой силой, а народ — волевой нацией.

Политическая форма государства, в свою очередь, напрямую зависит от уровня правосознания в

обществе и способности к волевой координации граждан. Поэтому Ильин, в принципе допускает, что любая форма государственности способна стать «волевым единством», «постольку, поскольку она создает аристократическое осуществление государственной цели, то есть служит общему делу власти, права и духа»<sup>52</sup>. Высшая и единственная цель государства, считает Ильин, есть защита и организация «духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу», «государство как правовой союз имеет все те задачи, которые предстоит разрешить праву: государство должно стремиться к водворению в жизни людей справедливости, свободы, равной и братской совместной жизни»<sup>53</sup>, «организация такого сожительства людей — прямая обязанность властей, и притом на основах права и власти, составляющих ту единую политическую цель, которой служит государство»<sup>54</sup>.

«Основная природа этой цели, то есть именно то, что делает ее политической, состоит в ее единстве и общности для всех граждан»<sup>55</sup>, политика, в свою очередь, заключается в «единении воль» на этой объективной цели, в выработке единой политической воли гражданами, которых уже объединяют общее правосознание и воля к духу и праву. «Политическая деятельность есть... солидарная деятельность во имя общей цели»<sup>56</sup>, — пишет Ильин. Деятельность эта носит, безусловно, волевой характер, во-первых, потому что она солидарна и, следовательно, опирается на автономное правосознание, основные признаки которого составляют, как уже говорилось выше, воля и способность к целеполаганию, во-вторых, потому что она целевая и, следовательно, волевая, так как определение себя и управление собою, как и вообще любое самоограничение, невозможно без предварительного определения цели. «Жизнь духа» неотделима от человеческой личности, считает Ильин, она имманентно присуща человеку, следовательно, каждый индивид обладает политической волей, другое дело, что эта воля может находиться, и чаще всего находится, в незрелом состоянии. Поэтому, по

необходимости, возникает государство как воплощение национальной воли, как инструмент, способный привести воления отдельных граждан к одному знаменателю, выработать единую для данного политического союза волю и воспитать солидарность, «на этой солидарности, именно на ней и только на ней зиждется государство; в обнаружении ее и служении ей состоит политическая деятельность»<sup>57</sup>.

В свою очередь, только при наличии определенного уровня правосознания и солидарности возможно возникновение государства, поскольку «государственное настроение души, объемлющее и чувство, и волю, и воображение, и мысль составляет подлинную ткань государственной жизни»<sup>58</sup>, таким образом, одно явление обуславливает другое.

На этом основывается четвертая «аксиома власти», смысл которой в том, что «воля к государственной власти есть... воля к государственной цели, которая не включает в себя никакого частного — личного или классового интереса как такового»<sup>59</sup>. «Политическая программа может включать в себя только такие меры, которые преследуют общий интерес», — пишет И. А. Ильин. А так как государство утверждает естественные права граждан, создавая систему позитивного права, то оно и является в каком-то смысле общим интересом, его интересы являются интересами граждан, естественно, это относится в полной мере лишь к тому государству, в основании которого лежит политическая воля. В свою очередь, «только служение общему интересу превращает государственную власть в действительный, авторитетный центр политического единения»<sup>60</sup>, который способен выдвинуть политическую программу и имеетственные полномочия, чтобы ее реализовать. Подобная программа, согласно Ильину, должна отвечать двум требованиям: во-первых, воспитывать в гражданах зрелое правосознание, во-вторых, учитывать реальное положение в обществе, то есть быть государственно волевой и реализуемой. Такой программой должна обладать и любая политическая партия, она

должна преследовать именно государственные интересы, то есть интересы политические, что одно и то же. Цель политической партии, таким образом, сводится к воспитанию воли своих членов к государственному воленаправлению.

Пятая «аксиома власти» заключается в том, что государственная власть и проводимая ею политика должна быть действенной и, как следствие, реализуемой. «Политика будущего должна смотреть на человека трезво...»<sup>61</sup> Власть обязана ориентироваться в своих действиях на тот уровень правосознания, который в данный момент присутствует в обществе, и исходить из действующих норм положительного права, то есть быть реалистичной. Идеализм и максимализм не свойственны волевой власти, так как неспособность реализовать поставленные политические цели неизбежно ведет к потере авторитета существующего и доверия к принимаемым им решениям со стороны граждан. В этом случае власть лишается своей главной опоры — волевой, добровольной поддержки народа и сама, таким образом, утрачивает присущие ей волевые свойства. Идеализм в политике неприемлем уже потому, что ведет к отрыву от реальности, пренебрежению вначале действующими правовыми нормами, а затем естественными правами граждан; он чреват навязыванием властью определенных взглядов и представлений своему народу, а это несомненно с целью права, государства и политики, так как волевая власть видит смысл своей деятельности в служении своему народу и охране его естественных прав, в противном случае государственная власть неизбежно теряет доверие граждан и сама перестает им доверять, что говорит об утрате властью своей волевой природы — силы воли и преобладании в государстве учреждения, а не корпорации.

Суть шестой «аксиомы власти» заключена в том, что «национальная духовная культура» есть «первостепенное основа жизни» «индивидуального духа», ее интерес включает любой другой частный интерес, следовательно, те цели и задачи, которые имеет государство

в случае противоречия с частными интересами, имеют приоритет, и государство имеет право ограничивать свободу своих граждан в известных условиях. Хотя в этом случае речь может идти лишь об ограничении в области положительного права, естественные права и свободы не могут быть подвержены ограничению, в противном случае государство изменило бы своей цели.

В целом государство рассматривается Ильиным как «автономная форма национального духа», «ограда национальной духовной культуры», соответственно ему свойственны все признаки духа как такового, в том числе главный признак — воля и способность кteleологии. Смысл государственности, согласно воззрениям Ильина, состоит в том, чтобы ставить и реализовывать цели, отвечающие интересам национального духа, быть определенным аппаратом выработки и волевого воплощения в жизнь решений, отвечающих интересам нации. Но если государство изменяет своей цели, если власть злоупотребляет «распределяющей справедливостью», то тем самым совершается «противополитический» акт, подрывает основа государства — воля к государственному единению и, как следствие, политическая воля самой власти, что «политически неприемлемо» и ведет к гибели государства. По словам Ильина, «государство есть начало волевое и действенное. Его нужды и пользы требуют зоркого видения и решимости. Режим, не способный к волевым решениям, будет... разочаровывать своих граждан»<sup>62</sup>.

Многим из современных политических лидеров стоило бы призадуматься, следует ли их воля главной цели человеческого бытия — служению божественной правде. И если они затрудняются с ответом на этот вопрос, то стоит ли называть политикой то ремесло, которым они занимаются? Истинная политика — это всегда «воля к власти», все дело в ее направленности. Потому подлинным политиком может считать себя только тот, кто видит в «воле к власти» продолжение своей «воли к Богу», Который и есть, в конечном счете, источник всякой власти.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Ильин. И.А.* Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. С. 148.
- <sup>2</sup> *Макарий, архиепископ Харьковский.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Т. 1. С. 130.
- <sup>3</sup> *Флоровский Г., протоиерей.* Восточные отцы IV—VIII веков. Сергиев Посад, 1999. С. 208.
- <sup>4</sup> Там же. С. 212.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Там же. С. 216.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 217.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же. С. 217–218.
- <sup>11</sup> *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 390.
- <sup>12</sup> Там же. С. 398.
- <sup>13</sup> Там же. С. 152.
- <sup>14</sup> Там же. С. 142.
- <sup>15</sup> Там же. С. 298–299.
- <sup>16</sup> Там же. С. 305.
- <sup>17</sup> Там же. С. 356.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> *Ильин И. А.* Кто мы? О революции... С. 148.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> *Ильин И. А.* Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии. (1906–1954). М., 2001. С. 241.
- <sup>22</sup> Там же. С. 240.
- <sup>23</sup> *Ильин И. А.* Мир перед пропастью (часть III). Аналитические записки и публицистика. М., 2001. С. 325.
- <sup>24</sup> *Ильин И. А.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 196.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же. С. 197.
- <sup>27</sup> Там же. С. 196.
- <sup>28</sup> Там же. С. 197.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> *Ильин И. А.* Собр. соч. в 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 124.
- <sup>31</sup> *Ильин И. А.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 199.
- <sup>32</sup> *Ильин И. А.* Собр. соч. в 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 125–126.
- <sup>33</sup> *Ильин И. А.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 233.
- <sup>34</sup> Там же. С. 233–234.

- <sup>35</sup> Там же. С. 234.
- <sup>36</sup> Там же. С. 237.
- <sup>37</sup> Аристотель. Политика. Афинская полития. М., 1997. С. 35.
- <sup>38</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 263.
- <sup>39</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 239.
- <sup>40</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 268.
- <sup>41</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 242.
- <sup>42</sup> Там же. С. 244.
- <sup>43</sup> Там же. С. 253.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1993. Т. 2. Кн. 2. С. 14.
- <sup>47</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 182.
- <sup>48</sup> Ср.: Вебер М. Политика как призвание и профессия. Б: Избр. произв. М., 1990. С. 705-706.
- <sup>49</sup> Ильин И. А. Мир перед пропастью (часть III). С. 326-327.
- <sup>50</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 188.
- <sup>51</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1993. Т. 2. Кн. 2. С. 74.
- <sup>52</sup> Там же. С. 193.
- <sup>53</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 132.
- <sup>54</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 174.
- <sup>55</sup> Там же.
- <sup>56</sup> Там же. С. 175.
- <sup>57</sup> Там же. С. 176.
- <sup>58</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности. С. 259-260.
- <sup>59</sup> Ильин И. А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 203.
- <sup>60</sup> Там же. С. 202.
- <sup>61</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1993. Т. 2 Кн. 1. С. 83.
- <sup>62</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1993. Т. 2. Кн. 2. С. 197.

## **БОГОСЛОВИЕ**

---

*Митрополит Смоленский и Калининградский  
КИРИЛЛ*

### **СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ И БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ\***

Личность святителя Филарета является одной из немногих в русском богословии XIX века, которые тесно связаны с богословской традицией Древней Церкви. Наиболее ярко эта связь проявилась в отношении Московского митрополита к Священному Писанию. Действительно, Отцы древней Церкви в своем богословском творчестве преимущественное внимание уделяли изъяснению Священного Писания, и для своих современников отцы были в первую очередь экзегетами. Систематическое изучение святоотеческих произведений в рамках богословской школы несколько изменило наше представление о пропорциях богословских жанров, которые использовались Отцами. Если изучать Отцов по учебникам, то создается впечатление, что они первостепенное значение придавали полемике с представителями различных ересей, и на этом было сконцентрировано все их внимание. Между тем из всех жанров письменности больше всего Отцами был востребован жанр экзегетический. Если подсчитать, как в святоотеческой письменности соотносится количество экзегети-

\* Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в Московской духовной академии на Филаретовском вечере, 2 декабря 2005 г.

ческих и полемических произведений, то в большинстве случаев преимущество будет за первыми, то есть за экзегетическими.

При этом важно отметить, что Отцы занимались экзегезой не ради, так сказать, чистой науки, но ради назидания народа Божия. Их экзегетическая деятельность всегда имела пастырское измерение, никогда не была абстрактной, оторванной от жизни Церкви. В рамках экзегезы Отцы решали и различные богословские проблемы, которые вставали перед Церковью. Святоотеческое богословие, по сути, основывалось на истолковании Священного Писания, было церковным комментарием к Священному Писанию. И именно поэтому святоотеческая письменность является ядром Предания Церкви. Какой бы святоотеческий текст мы ни взяли, в нем всегда будут содержаться ссылки на Священное Писание. И не просто ссылки, но глубокая интерпретация того или иного библейского речения. То же относится к составленным Отцами богослужебным текстам, которые буквально сотканы из слов Священного Писания и наполнены библейскими образами. Истолкование Священного Писания было для Отцов универсальным методом, с помощью которого они решали любые задачи, встававшие перед Церковью, — пастырские, богословские, нравственные, общественные. Священное Писание было для них главным источником литургического вдохновения. Вся святоотеческая письменность в той или иной мере носила экзегетический характер.

В эпоху, когда жил святитель Филарет, святоотеческое наследие уже не воспринималось как экзегетическое, в первую очередь опирающееся на Священное Писание. Оно изучалось как самостоятельная дисциплина, имеющая определенную, значительную связь со Священным Писанием. Этот подход к святоотеческой традиции и святоотеческой письменности можно назвать неким разрывом, постигшим нашу богословскую науку в то время. Однако святителю Филарету удалось преодолеть этот разрыв и

разрушить средостение, которое воздвигалось между Священным Писанием и святоотеческим богословием в рамках школьного богословия, сформировавшегося под сильнейшим влиянием западной схоластической традиции, присущей Киево-Могилянской школе и унаследованной впоследствии Петербургскими и Московскими духовными школами. Он сумел восстановить тесную связь между одним и другим — не поверхностную связь, которая, безусловно, признавалась богословами того времени, но связь внутреннюю. Святитель Филарет вернул богословию его экзегетический характер. Он сам богословствовал, истолковывая Священное Писание. Писание стало для него точкой опоры в его богословских размышлениях. Неслучайно среди всех его текстов наиболее насыщенным с богословской точки зрения является толкование на книгу Бытия («Записки, руководствуясь к основательному разумению на книгу Бытия, заключающие в себе и перевод сия книги на русское наречие», М., 1816). Кроме этого фундаментального богословско-экзегетического произведения, святитель Филарет составил лекционные конспекты по курсу Священного Писания Ветхого Завета, а также следующие экзегетические опыты: «Опыт изъяснения псалма 67», «Начертание церковно-библейской истории», «Дух премудрости. Премудрый Соломон 7, 22-23», «Изъяснение 53 главы пророчества Исаии об Иисусе Христе», «Письмо о грехопадении прародителей», «К вопросившему о значении слов книги Бытия (3, 22) “Се Адам бысть яко един от Нас”». Итак, святитель Филарет не довольствовался изучением святоотеческого наследия как такового, но посчитал необходимым обратиться к источнику этого наследия — Священному Писанию. Это ставит его в один ряд с великими Отцами древности, по точному замечанию протоиерея Георгия Флоровского: «Как богослов и учитель Филарет был прежде всего библеистом. В проповедях своих он прежде всего толкователь Слова Божьего. На Священное Писание он не только ссылается, в доказательство, в подтверждение или

опровержение, — он исходит из священных текстов». Сам святитель Филарет называл Священное Писание «единым чистым и достаточным источником учения веры».

Истолковывать Священное Писание Святителя Филарета понуждала необходимость донести смысл библейских текстов до сознания его паствы, сделать их более понятными. Этим были продиктованы и его старания по переводу Священного Писания на понятный народу язык. Святитель Филарет стал вдохновителем этого важного для жизни Церкви дела. Попечения святителя Филарета о русском переводе Священного Писания были связаны с его участием в деятельности библейского общества, членом которого он был с самого момента основания общества в 1812 году и вплоть до его запрещения в 1826 году. С 1814 года он был директором общества, а с 1816 года — вице-президентом. Для библейского общества святитель Филарет перевел на русский язык Евангелие от Иоанна. Ему было поручено наблюдение над изданием первой славяно-русской билингвы Четвероевангелия, вышедшей в Санкт-Петербурге в 1819 году. Он сам подбирал для нее шрифт и его подпись стояла под предисловием к 3-му изданию Евангелия. Он же написал предисловие к русскому переводу Псалтири, вышедшему в свет в 1822 году и выполненному протоиереем Герасимом Павским. В 1823 году был издан полный текст Нового Завета на русском языке, который святитель Филарет снабдил своим предисловием. Ему также принадлежат «Таблицы чтений из Священного Писания, церковной и гражданской печати», выпущенные в Санкт-Петербурге в 1819 году и предназначенные для учебных целей.

Активная деятельность библейского общества, в которой святитель Филарет играл ключевую роль, вызвала отрицательную реакцию в некоторых церковных и светских кругах. С особо резкой критикой деятельности общества выступили архимандрит Фотий (Спасский) и митрополит Серафим (Глаголевс-

кий). В результате библейское общество было закрыто, а переводческая деятельность хотя и не прекратилась окончательно, однако значительно замедлилась и приобрела частный характер. Над переводами Священного Писания Ветхого Завета в частном порядке продолжили трудиться протоиерей Герасим Павский и архимандрит Макарий (Глухарев), оба имевшие тесную связь с митрополитом Филаретом. Однако сам святитель в этот период занимал скорее осторожно-выжидательную позицию. В 1841 году он принял участие в работе специальной комиссии под председательством обер-прокурора Святейшего Синода Протасова, которая изучала перевод Павского и вынесла в его адрес осуждающий вердикт. В результате дальнейшее распространение сделанного Павским перевода было признано вредным и большая часть его экземпляров уничтожена. Критике со стороны Святейшего Синода, в котором святитель Филарет занимал ключевое место, подверглась и деятельность архимандрита Макария (Глухарева).

Лишь в 1856 году в Святейшем Синоде вновь был поднят вопрос о переводе Библии на русский язык, и важную роль в этом сыграл святитель Филарет. Ему содействовали Санкт-Петербургские митрополиты Григорий и Исидор. Противником русского перевода Священного Писания выступил Киевский митрополит Филарет (Амфитеатров), выдвинувший против него ряд тезисов. В ответ на эти тезисы святитель Филарет (Дроздов) составил записку с апологией русского перевода. Он, в частности, указывал, что «Православная Российская Церковь не должна лишать православный народ чтения слова Божия на языке современном, общевразумительном, ибо такое лишение было бы несообразно с учением святых отец и духом Восточно-Кафолической Церкви, с духовным благом православного народа». Что касается библейского общества, то святитель Филарет назвал запрещение его плодом недостойных интриг, клеветы и «выдумок». Деятельность по переводу Священного Писания на русский язык была

возобновлена и в конечном итоге увенчалась в 1876 году первым полным Синодальным изданием русской Библии — так называемым «Синодальным переводом».

Безусловно, в деятельности святителя Филарета можно усматривать непоследовательность: одно время он всячески поддерживал труды по переводу Священного Писания на русский язык, а в другое время отходил от них и даже им препятствовал. Однако мы не должны спешить с какими-либо обвинениями в адрес святителя. Он, во-первых, исходил в своей деятельности из пастырской целесообразности. Он не был ученым-бibleистом кабинетного образца, не был кабинетным экзегетом, но пастырем, который доносил слово Божие с амвона, в назидание народа Божия. Он желал, чтобы такое дело, как перевод Священного Писания, не отрывалось от жизни Церкви, но совершалось в лоне Церкви, было тесно с нею связано. Этим, по-видимому, можно объяснить его колебания в отношении данного проекта и, в частности, переводческих усилийprotoиерея Павского и архимандрита Макария. Во-вторых, мы не должны оценивать деятельность святителя Филарета с точки зрения современной эпохи. Для нас иметь Священное Писание на народном языке стало делом совершенно естественным, ни у кого не вызывающим сомнений, и даже необходимым. Между тем во время, когда жил святитель Филарет, Священное Писание в переводе на русский язык вовсе не было самоочевидной необходимостью. Эта идея еще не получила рецепции в рамках Русской Церкви. Ее нужно было доказывать, в ней необходимо было убеждать очень и очень многих — начиная с архиереев и чиновников Священного Синода и заканчивая духовенством, монашескими кругами и, наконец, самим народом, который зачастую не осознавал потребности читать и разуметь Священное Писание. В первую очередь потому, что люди хорошо знали славянский язык, понимали славянский текст гораздо лучше, чем наши современники. Ины-

ми словами, чтобы пойти на создание перевода Священного Писания на русский язык, нужно было восстать против целой системы убеждений, а лучше сказать — предубеждений, имевших самое широкое распространение. В том, что для нас наличие Священного Писания на русском языке кажется совершенно естественным, есть значительная заслуга святителя Филарета. В его же время отношение к этому было другим, и требовалось большая смелость и духовное дерзновение, чтобы восстать против привычек, поддерживаемых механизмами государственно-синодальной бюрократии.

В связи со сказанным я хотел бы подчеркнуть еще одну важную черту облика святителя Филарета — дерзновение. Действительно, святость обладает свойством иметь дерзновение. Святость вовсе не означает слепой приверженности всему, что установилось, и, конечно, святость далека от того, чтобы сакрализовать человеческие привычки. Святость позволяет человеку глубоко и искренне переживать то, что является Преданием Церкви, достигать корней этого Предания и в случае необходимости творчески адаптировать нормы Предания к современности — исходя из духа Откровения, которым живет Церковь. Дерзновение, которое несет с собой святость, характеризовало Отцов Церкви. Многие богословские формулировки и концепции, которые стали частью церковной Традиции, изначально были вызовом для современников. Такие богословские понятия как «единосущие», «ипостась», «природа» и так далее были в свое время новшествами, сомнительными с точки зрения привычного богословского языка. Тем не менее, Отцы, наделенные даром богословского прозрения и духовного дерзновения, свойственного святости, шли наперекор сформировавшимся в их время привычкам и вводили в богословский обиход новые термины, новые понятия, если требовалось лучше выразить ту истину, которая им как духоносцам открывалась. Подобное дерзновение было характерно и для святителя Филарета — ему действи-

тельно открывалось то, что не открывалось его современникам. Это также подчеркивает близость святителя к Отцам Древней Церкви, позволяет говорить о единой духовной парадигме. Отцы — это не просто авторитетные церковные писатели. Непременным атрибутом отца Церкви является умение заглянуть в будущее, умение предвидеть то, что далеко не всегда понимали его современники.

Богословское дерзновение святителя проявилось в его содействии и покровительстве проекту перевода Священного Писания на русский язык. Святитель Филарет по сути способствовал формированию нового отношения к тексту Священного Писания — близкого к тому, что существовало в Древней Церкви. Благодаря его трудам Священному Писанию был возвращен первоначальный смысл — источника церковного богословия, богослужения, норм для повседневной и общественной жизни.

Часто случается, что дерзновение, присущее святости, не всегда принимается современниками. Человека, движимого Духом Святым, далеко не всегда понимают и не всегда принимают даже его собратья. Его суждения и оценки могут оказаться столь неожиданными для современников, что ему бывает тяжело избежать обвинений в различных отклонениях от православия, между тем как понимание этим человеком православия бывает глубже, чем у его обвинителей. Так и у святителя Филарета — мужа духонесного — было множество обвинителей и хулителей. Его считали масоном и тайным протестантом, называли «якобинцем в богословии» и «карбонарием». Архимандрит Фотий (Спасский) — гонитель библейского общества — заявлял, что своей деятельностью и сочинениями Филарет «не сделал Православной Церкви и вере никакой пользы, кроме услуг нововведениям, и неправославию, и всему, что угодно было тайному обществу».

Мне личность святителя Филарета напоминает его более раннего современника, жившего на Афоне, — преподобного Никодима Святогорца. Препо-

добный Никодим за свое участие в колливадском движении и, в частности, попытки возродить древнюю практику частого причащения Святых Христовых Таин был также гоним и обвинялся в самых нелепых грехах и различных ересях, связанных с якобы неправославным пониманием Евхаристии. Между тем он имел дерзновение говорить о древней церковной традиции частого участия в Евхаристии — традиции, которая в его время была изрядно забыта и казалась для его современников, путавших традицию Церкви с установленными обычаями, неким нововведением. Однако последующая история показала, что преподобный Никодим был прав и его взгляды получили рецепцию в Церкви. Также время доказало правоту святителя Филарета. Его перевод Священного Писания на русский язык был авторизован Русской Церковью и стал известен как Синодальный. Более того, можно смело сказать, что этот перевод сыграл важную роль во всей последующей истории Русской Церкви. Не появившись он в свое время и не получив распространения среди народа, возможно, катастрофа, постигшая Русскую Церковь в XX веке, произошла бы раньше и имела более пагубные последствия для ее жизни. Писание в переводе на русский язык промыслительным образом стало мостом, который позволил вернуться в лоно Церкви многим, кто отошел от нее за годы гонений и утратил навыки чтения и понимания текстов на церковно-славянском языке. Так даже сейчас, спустя многие годы после эпохи святителя Филарета мы ощущаем его вклад в дело возрождения духовности в нашей стране и обращения народа к вере своих отцов. Вся последующая история Русской Церкви, в том числе печальные ее страницы, доказали правоту Московского митрополита, который в силу своей святости сумел заглянуть в будущее и которого далеко не всегда понимали его современники.

Пример святителя Филарета стал источником вдохновения и для многих церковных деятелей и новейшего периода нашей церковной истории. Так,

его почитателем был Святейший Патриарх Алексий I (Симанский). На него в своей деятельности старался равняться митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов). Но и сегодня образ Московского святителя является притягательным для многих в нашей Церкви — и иерархов, и богословов, и священников, которые видят в митрополите Филарете проницательного вдохновенного церковного деятеля, глубокого богослова, опиравшегося на святоотеческую традицию не только в богословствовании, но и в своем дерзновенном пастырском служении.

---

*Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ*

## **РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТАИНСТВАХ ВЕРЫ**

### **Крещение**

Если мы спросим у взрослого человека, крещены ли он, то часто можем услышать вполне определенный ответ: «Конечно». Когда, продолжая этот разговор, мы отметим, «значит, Вы — христианин», то нас могут столь же определенно поставить на место: «Ну что Вы, я — православный». Так, не задумываясь, мы иногда проводим границу между традицией, знакомой и близкой нам в образах и символах, и христианской верой, которая в этой традиции раскрывается. Вера и традиция неразлучны, как, например, разум и чувства человека. Постигнув что-то своим разумом, мы получаем удовлетворение и радость через наши чувства. И, наоборот, чувственное восприятие окружающего мира подталкивает нас к осознанию его разумного содержания.

Можно сказать, что православная традиция начинается и заканчивается верой. Впервые почувствовав веру, взрослый человек сознательно решает принять таинство Крещения. С верой он приступает ко всем церковным таинствам и молитвам. Вера сопровождает христианина всю жизнь, потому что веру дает Бог. И когда вера слабеет или затухает в нас, любовь и надежда дают новый живительный импульс, пробуждая наш разум к активному осознанию своей веры. Нелегко было бы вновь и вновь обретать

веру, если бы не было православной традиции, которая ощутимым образом затрагивает чувства человека, в образах напоминая о реальности Бога и Его Церкви. Православный образ — икона, как самое верное выражение христианской традиции, не дает человеку до конца исказить веру, сбиться с пути и потеряться. К иконе нечего добавить или что-то отнять от нее. Лик Божий, глядя на нас с иконы без всякого осуждения и порицания за наши ошибки, выражает самую суть истины о любви Бога к человеку, раскрывшейся в Боговоплощении. Эта любовь деятельна и ощутима. Первым плодом ее является рождение человека от воды и Духа, то есть Крещение.

Когда к таинству Крещения приносят младенцев, это как нельзя больше свидетельствует о возникающем доверии людей к Богу, так как родители приносят и передают Богу самое дорогое, что у них есть — дитя, которое для матери и отца должно быть дороже всех земных сокровищ и состояний. И Бог многократно воздает человеку в ответ на его веру и любовь, Он возвращает это дитя родителям, омыв, освятив, благословив и приняв его в Небесное Царство. Что это означает для нас с вами? Как это можно понять и как правильно отнестись к таинству Крещения? Что следует делать человеку, принявшему это таинство?

Вхождение человека в Церковь начинается с Крещения. Уже само решение о том, чтобы принять Крещение самому или крестить своих детей, как мы уже отметили, является результатом благодатного действия любви Бога к человеку. По-разному это проявляется среди людей, но результат один и тот же — рождение нового «гражданина» Царствия Божия, которое совершают Сам Бог. Не сразу ощущается этот результат в жизни человека, будь то взрослый или младенец. Не следует ждать каких-либо внешних перемен или чего-то такого, что вдруг само по себе изменит нашу жизнь, сделает ее лучше и чище без всякого труда и усилий с нашей стороны. Однако, несомненно, что-то происходит, потому что

совершенно новое, неизъяснимое чувство наполняет жизнь человека новым смыслом. В сердце звучит призыв, приглашение, на которое нужно ответить, иначе спустя какое-то время все произшедшее вновь может затянуться пеленой забвения и бесчувствия к Богу. Тогда на долгие годы пропадет интерес к Церкви и таинствам, и жизнь пойдет так, как будто она не была затронута благодатью Крещения. Однако и в этом случае нельзя отступать и опускать руки, потому что когда-то совершившийся факт нашего Крещения остается непреложным. Даже если человек отречется от Бога, Бог не оставит человека никогда, Он «не до конца прогневается и не вовек враждует» и потому будет ожидать нашего покаяния всегда. Для этого и дана целая жизнь человеку, чтобы он искал Бога, и, обретя Его в своем сердце, стал вместе с Богом трудиться над самим собой, чтобы вера не ослабела и любовь не угасла.

Сотрудничество человека с Богом, деятельное участие в Божием замысле спасения, делает жизнь человека осмысленной и перспективной. Многие из тех трудностей, которые человек встречает на своем жизненном пути, становятся преодолимыми. И преодолевая их, мы обретаем все бульшую уверенность и осознание истинности обретенного пути с Богом. В противном случае жизнь может оказаться состоящей лишь из потерь и временных обретений, за которыми опять следуют утраты, что, конечно, никогда не сможет удовлетворить человеческий разум в поисках смысла жизни. Пока мы идем своим путем, Бог молчит и ожидает, давая нам исчерпать свои возможности и убедиться, что они не беспредельны. Это часть божественной педагогии, воспитания человека. Но, в отличие от человеческого воспитания, имеющего чаще всего внешний, принудительный характер, Бог воспитывает нас любовью. Родившись во плоти, Он Сам проходит весь жизненный путь человека, от триумфального успеха до полного отречения и предательства даже самых близких и дорогих людей. Именно потому, что Бог прошел все это Сам, Он

может помочь человеку изнутри самого человека, зная человека лучше него самого.

С Крещения Господня начинается полное вхождение Бога в человеческую жизнь, и человек обретает возможность стать причастником божественной жизни. Христос крестился, чтобы мог креститься каждый человек, чтобы он мог очиститься, омыться той водой, которую Бог однажды освятил Своим вхождением в нее и принятием Крещения от рук Иоанна. Дух Божий, сопшедшй на Иисуса Христа после Крещения, засвидетельствовал Его Божество и благоволение Бога Отца, бывшее на Нем. Так совершилось откровение Бога-Троицы, Который Сам пошел так открыться человеку, чтобы тому стала доступной божественная любовь. Таинство Духа Божия, в церковной традиции следующее за таинством Крещения, называется Миропомазанием или личной Пятидесятницей, потому что исторически для человека полнота даров Духа раскрылась в день Пятидесятницы, или Троицы, после Воскресения и Вознесения Христа. Однако уже в Крещении на Иордане Иисус Христос явился миру как Сын Божий, на Котором подобно голубю почил Святой Дух. Поэтому в православной традиции таинства Крещения во имя Отца, Сына и Святого Духа и таинство Миропомазания совершаются одно за другим без перерыва во времени.

Практическим осуществлением нашей веры и следствием Крещения является участие человека в церковных таинствах, центральным и образующим среди которых является таинство Евхаристии. Для участия в этом таинстве собственно и совершается Крещение. Не все и не всегда, к сожалению, осознают, что реально быть православным христианином невозможно, если человек не причащается за Божественной Евхаристией, а участие в ней начинается с осознания своих грехов и покаяния. Поэтому, продолжая размышления о православной вере, мы поговорим о таинствах Миропомазания и Покаяния.

## **Миропомазание**

О том, что новорожденного младенца нужно будет скоро крестить, знает большинство родителей, вне зависимости от того, являются ли они сами достаточно знающими и опытными в церковном смысле людьми. Кто из мам, пап, бабушек или дедушек не хочет, чтобы их любимое чадо обрело небесного покровителя и было ограждено от всякого «сглаза», «порчи» или болезни? Кому не будет радостно и приятно осознавать, что хоть сам он (или она) и не слишком тянутся к Церкви, но вот их дочь или сын уже наверстают упущенное родителями и вырастут в вере? Тогда уже жизнь у них наверняка сложится удачно и счастливо! В таком случае и нам, родителям, от счастья наших детей, может быть, что-нибудь перепадет.

Иногда нас поражает такая духовная безалаберность в себе самих, такая отстраненность от своей собственной жизни и веры. Пусть «где-то кто-то когда-нибудь», но пока не я, еще не настало время, еще не пришел срок моей веры, вот «выйду на пенсию», тогда, может быть, займусь. А сейчас пока пусть покрестят моего ребенка, «может, хоть болеть не будет». А уж я как-нибудь сам, своим умом проживу. Проходит год за годом, а в жизни что-то важное так и не происходит, остается ощущение недосказанного, недоделанного, непережитого. Мы успокаиваемся, говоря себе, что живем для своих детей, а уж они будут жить лучше, полнее и проживут вместе со своей жизнью и ту, недостающую нам часть.

Может быть так и устроен мир, что родители живут для своих детей и внуков, а те, в свою очередь, будут жить для своих? Может быть, действительно, смысл нашей жизни лишь в том, чтобы родить детей и устроить их жизнь лучше нашей собственной? Но если бы это было так, то где же тогда конец этой цепи длиной в человеческую историю? Когда закончится перепоручение ответа на насущный вопрос и перекладывание ответственности этого жизненно важного ответа от одного поколения на

другое. Кто и когда возьмет на себя бремя ответственности сказать, что он знает, откуда пришел, зачем и куда идет? Если бы мы даже ничего не знали о Христе, то, наверное, подумали бы, что только Кто-то Высший, Сверхразумный, Сверхосведомленный может сделать это. Если Он есть. Но если бы Его не было, то не было бы и самого вопроса, потому, что некому было бы его даже поставить.

Однажды в истории живой Человек сказал, что Он знает Своего Отца Небесного, также как и Отец знает Его. Сказать эти слова никто и никогда не осмеливался ни до, ни после Христа. Поэтому они были и остаются невыносимыми для многих. Поэтому люди восстали на Христа и распяли Его. Поэтому Бог воскресил Его. Бог не наказал преступников, безмерно оскорбивших Его, Он только воскресил Своего Сына, потому что любит Его. Бог любит и тех преступников, только они пока об этом не знают, потому что всегда перекладывали ответственность на других, а любить не научились. Для того и пошел Христос на смерть, чтобы человек научился любить, и принял эту любовь как факт бытия своего личного, а не только своих детей и внуков. Он пошел на смерть, чтобы воскреснуть и дать всем верующим в Него вместе с ответом на насущный вопрос и осуществление всего желаемого в жизни.

Мы просим у Бога помощи, разрешения жизненных проблем, здоровья и долголетия нам и нашим детям. Если мы просим с верой, то Господь дает все желаемое и даже «сверх того». Вот об этом «сверх того» стоит поговорить. Когда мы обращаемся с просьбой, скорее всего не знаем, что просим. Представим себе, что мы вдруг предстали перед могущественным правителем: царем, королем или президентом Соединенных Штатов. И нам говорят, что «сегодня твой день — проши, что хочешь, и все будет тебе». Станет ли кто просить о чем-то малозначимом, проходящем, о том, что сегодня есть, а завтра кончится? Наверное, мы, напрягая свой разум и свои чувства, постараемся попросить о чем-то существен-

ном, чтобы, пользуясь случаем, обеспечить себе счастье на всю жизнь. Ведь во власти этого правителя дать нам это. Насколько же больше нам может и хочет дать Бог! Поэтому «сверх того» — это не малая прибавка к нашему желанию, а дар того великого и главного, о чём мы, возможно, и не подозреваем. Прося у Бога с верой многоного, мы получаем несравненно бульшее, то есть то, что никогда не кончится и всегда будет приносить нам счастье. Это бульшее есть дар Духа Святого, Утешителя, Духа истины. Придя, этот Дух открывает нам правду о Христе, Человеке, Который знает, откуда пришел и куда идет, потому что идет «к Своему Отцу и Отцу нашему, Богу Своему и Богу нашему». Следуя в Духе за Христом, человек восходит к Богу вместе с Ним. Первый раз об этом Церковь нам сообщает в таинстве Миропомазания, следующем сразу за Крещением.

Продолжая наш разговор о вере, в этот раз мы, в сущности, уже поразмышиляли о таинстве личной Пятидесятницы — Миропомазания. На пятидесятый день после Своего Воскресения Господь послал Своего Духа апостолам, тем самым основав Свою Церковь. Так в церковном таинстве Миропомазания каждый вновь крещеный человек лично приобщается того же самого Духа. Это означает, что далее вся жизнь может быть исполнена этого Духа, если мы не будем препятствовать этому. Как воздвигаются препятствия для действия Духа, многие догадываются, поскольку у человека есть такой «орган», как совесть, исследуя которую, мы можем начать внутри самих себя различать, что для нас есть недостойное или неполезное в духовном смысле. Таким образом, таинство Миропомазания, или действия Святого Духа, простирается на всю нашу жизнь, помогая, когда это необходимо, понять и осознать свой грех, чтобы приступить к еще одному церковному таинству — Покаяния. Конечно, строго говоря, внешнее различие таинств является условным, ведь Дух един. Однако действия Духа различны, поэтому человек воспринимает их различным образом, и Церковь

отразила это в том, что были установлены различные молитвы и чинопоследования для различных таинств. Теперь поговорим о смысле таинства Покаяния и некоторых духовных и практических его аспектах.

### **Покаяние**

Покаянное чувство зарождается в глубине человеческой души таинственным, непостижимым образом. Будто открывается внутри какое-то окно или другой источник света, который вдруг нам высвечивает самих себя в таком виде, что сначала становится невероятно стыдно, горько и даже больно от своей собственной жизни. Этот первый момент и есть начало таинства Покаяния. Внезапно или постепенно, но мы начинаем осознавать себя далеко не тем самодостаточным, самоуспокоенным человеком, который знает, что ему в этой жизни нужно и как этого достичь. Что-то более и более беспокоит нас, задевая самые сокровенные струны души. Куда-то исчезают те ориентиры в жизни, на которые мы когда-то опирались и которые полагали незыблемым основанием нашего, да и не только нашего, но вообще всякого человеческого существования.

Дело в том, что так мы считали, когда не очень-то задумывались, а живет ли, по-настоящему, кто-то еще на свете кроме меня. Мир существовал для меня одного, все оборачивалось только вокруг меня и моего к этому отношения. Даже близкие и родные люди, те, кого я, кажется, безусловно люблю и уважаю, существовали для меня на самом деле только в зависимости от их отношения ко мне. Так, например, если я с кем-то из них в ссоре, то любовь кончена, и этот человек перестает существовать для меня. Пока что-то не произойдет и наши отношения не восстановятся, его для меня как бы нет, хотя действительность оказывается совсем иной. Действительность такова, что и меня, может статься, для кого-то не существует, и я, может быть, кому-то неприятен, нехорош или даже противен. В действительности моя

малейшая неприязнь к кому-то должна стать индикатором того, что внутри меня самого что-то неладно. Стоит только задуматься над этим, взглянуть на себя как бы со стороны, — и начнет приоткрываться то окно, о котором мы уже начали говорить.

Это окно — наша совесть. Она есть у каждого человека, это, по сути, то измерение нашей души, в котором нам доступно видеть и слышать Бога. Бог проливает свет на нашу жизнь через приоткрытое окно нашей совести. Подобно тому, как на рассвете хочется отдернуть штору, чтобы лучи раннего солнца осветили наш дом, так у нас безотчетно возникает желание приоткрыть окно своей совести и увидеть правду о самих себе. Однако часто в доме нашей души оказывается беспорядок, много пыли, ненужного хлама, а возможно, там живут какие-то незванные гости, о существовании которых мы даже и не подозревали. Тогда возникает желание поскорее что-то сделать — вытереть пыль, навести порядок, выбросить хлам и попросить непрошеных гостей оставить наш дом. Вместе с этим желанием приходит чувство стыда и опасения, что кто-то вдруг внезапно войдет и увидит весь этот хаос в нашем доме. Или вдруг уже кто-то, кого мы давно ждем, вошел в этот дом и вместе с нами наблюдает его состояние. Вот тогда, вероятно, захочется попросить прощения у этого человека, а может, преодолевая стыд, и обратиться к нему за помощью. Вместе нам проще будет навести порядок.

Теперь представим себе, что этот запущенный дом, в котором мы живем, принадлежит другому хозяину, а нам его дали только во временное пользование. Мы не строили и не приобретали его, только вдруг оказались живущими в нем. Мы даже не выбирали себе этот дом, чтобы в нем жить, но кто-то, прекрасно знающий все о нас, поселил нас именно там, где нам может и должно быть хорошо. Этот Кто-то и есть Бог — Создатель всего, Который дал нам душу и тело, чтобы жить и радоваться этой жизни, чтобы знать своего Создателя и от радости

благодарить Его за все. Но, дав этот дом, Бог предос-  
тавил нас самим себе, чтобы мы могли тоже потру-  
диться и украсить этот дом так, чтобы принести  
радость его настоящему Владельцу. Бог радуется  
оттого, что человек понимает его замысел и, следя  
ему, украшает дом своей души надлежащим обра-  
зом. Однако, не понимая и не зная Бога, хотя бы мы  
и старались украсить свой дом, эти украшения будут  
блеклыми и быстро надоедающими нам самим. К  
чему бы мы в своей жизни ни стремились и чего бы  
ни достигли, — все, в конце концов, окажется «су-  
етной сует и томлением духа», по выражению Екклесиаста (Ек. 1:2, 14).

Сколько же опаснее оказывается, когда мы, в  
действительности, даже и не стремимся как-то ук-  
расить свою душу, потому что вообще часто о ней  
не вспоминаем. В лучшем случае безвольно плывем  
по течению жизни, не утруждаясь понять, куда оно  
приведет. Но ведь бывает и гораздо хуже, когда с  
каким-то озлоблением на самих себя и на весь мир  
мы делаем сознательное зло другим и себе. Бывает,  
что это становится настолько привычным — жить  
во зле и по законам зла, что мы не представляем  
даже возможности иной жизни. Думая, что так жи-  
вут все, мы отрицаем само существование абсолют-  
ного добра и любви, то есть, отрицают существова-  
ние Бога. Мы не оставляем Ему места в нашей  
жизни, не хотим ничего знать о Нем, гоним от себя  
все, сколько-нибудь напоминающее о Боге, душе,  
покаянии. Подобно страусу, зарывшему голову в  
песок, мы думаем, что нас никто не видит, что  
«чужая душа — потемки», а следовательно, о том,  
что происходит в нашей собственной душе, не знает  
никто. Тот хаос, бедlam, наша внутренняя одержи-  
мость, страсти и пороки, никогда и никому не ста-  
нут известны.

Однако действительный Хозяин дома, Создатель  
нашей души и нашего тела, любящий нас Бог не  
замедлит, и в назначенный час нам предстоит дер-  
жать ответ. Не будем рисовать себе средневековые

картины Страшного суда, которые теперь могут только отвлечь от правдивого взгляда на тот факт, что мы будем отвечать и, на самом деле, уже отвечаем перед судом Божественной любви. Эта любовь отличается от той, что мы привычно понимаем в своей жизни, она, как гениально сказал апостол Павел, все прощает, все покрывает, не ищет своего и никогда не перестает. Так значит, нам все уже прощено? И да, и нет. Бог простил, но человек не принимает Его прощения, не вверяет себя этому прощению, а продолжает искать своего, самодостаточного и ограниченного существования, где он не будет нуждаться ни в каком прощении. Но Бог настойчив и терпелив, и все же наступает такой момент в жизни человека, когда, кажется, все кончено, нет никакого смысла больше жить так, как жил ранее, нет никакой опоры там, где она была раньше, нет теперь никого, кто мог раньше помочь и понять. Человек начинает слышать обличающий голос своей совести, через которую с ним говорит Бог.

Продолжая разговор о таинстве Покаяния, подумаем о его смысле. Мы уже начали говорить о совести как измерении человеческой души, через которое с человеком говорит Бог. Вспомним, что было сказано о том моменте истины, который случается в жизни каждого человека, когда становится невозможным продолжать жить так, как жил. В этот момент действительно происходит нечто глубокое и таинственное в душе — она как бы просыпается от тяжелого сна и не сразу осознает себя бодрствующей. Реальность надвигается постепенно, но неумолимо, подталкивая нас к мысли: «надо что-то делать». Это «что-то», не имеющее никакого отношения к предыдущей нашей жизни, где-то, может быть неосознанно, ассоциируется с какими-то другими людьми, их отношениями и правилами. Довольно быстро приходит мысль о Церкви, но очень трудно бывает приступить к реализации этой мысли.

Вхождение человека в Церковь начинается с покаяния. Это таинство по сути уже началось в тот

момент, когда мы начали прислушиваться к голосу своей совести. Однако наше внутреннее состояние так и останется незатронутым, а звучащий в душе голос постепенно затихнет, если ничего не произойдет внешне. Ответ на внутренний призыв должен быть явным, видимым и реальным делом. «Вера без дел мертвa», — говорит апостол Иаков (Иак. 2:26). Первое дело нашей веры — переступить порог храма и прийти к таинству Исповеди.

Почему необходима исповедь? Зачем это произнесение своих грехов перед священником вслух? Может быть, достаточно мысленного исповедания? Ведь Бог нас слышит и так, Ему не нужно наших сбивчивых, неловких слов о чем-то недостойном, случившемся в жизни. Зачем нам вспоминать и еще раз со стыдом называть что-то сокровенное, но настойчиво тревожащее нашу душу? Вдруг та тоненькая ниточка возникающей близости к Богу исчезнет, разорвется после наших откровений? Может лучше умолчать и не говорить ничего? Но вот, священник ожидает нашей исповеди, чтобы засвидетельствовать перед Богом ее искренность и непрятворность. Как он может знать — а если я притворяюсь, играю некоторую покаянную роль, называя вещи не своими, а чужими именами, то есть лицемерию.

Господь Иисус Христос во время земного служения очень часто обращался к людям, обличая притворство и лицемерие тех, кто должен был бы знать, что Бог «правду видит». Зная это, притворяться может только безумный человек, тот кто потерял рассудок и не различает ложь от истины. Еще притворяться может неверующий в Бога человек, но, как мы видим, полное неверие равносильно безумию. «Рече безумен в сердце своем: несть Бог» (Пс. 13:1) — только безумный человек в своем сердце, то есть изнутри своей души, может отрицать Бога. Поэтому Господь обличал ложь и коварство тех, кто, будучи в своем уме и даже, вероятно, весьма умными и образованными для своего времени людьми, тем не менее, пытались опровергнуть очевидное.

Очевидным было явное присутствие Бога среди людей, потому что дела, которые Он творил, не мог делать никто более. Когда облеченные властью правители не смогли это опровергнуть, то в помутнении своего рассудка вместе с ослепленным народом они распяли Того, Кто пришел, чтобы спасти «людей... от грехов их» (Мф. 1:21). По неведению и неразумению народа Иисус просил Отца Небесного простить им Свою смерть на Кресте, «ибо не ведают, что творят» (Лк. 23:34). Таким образом, и мы можем быть уверены в том, что нет такого греха, который Господь не мог бы нам простить, Его прощение уже даровано нам, потому что Он умер за это на Кресте. Однако, это прощение не происходит механически, без всяких наших усилий к тому, чтобы быть прощенными.

Конечно, мысленное исповедание и личная покаянная молитва не могут быть бесполезными и бездейственными. Это принимается должным образом, но все же человек так устроен, что ему действительно необходимо «выговориться», произнести словами то, что наболело на душе, почувствовать и пережить реальность таинства, засвидетельствованную Церковью в лице священника или духовника. Все церковные таинства тесно связаны с Евхаристией — таинством Царства Божьего и глубоко укоренены в ней. Таинство Покаяния также имеет свой смысл и значение только в связи с Евхаристией. Как это понимать? Почему необходимо исповедоваться, если душу отягощает что-то, именно перед причастием? Понять это можно, если вспомнить, что Господь отдал Себя в жертву, чтобы наше прощение стало действительным и действенным, то есть начало реально действовать в Церкви как Теле Христовом, членами Которого мы становимся в причащении Святых Тела и Крови.

Теперь возвратимся к нашим словам о первоначально возникшей близости к Богу, «тоненькой ниточке», протянувшейся к нам, за которую мы уже взялись. Это можно назвать детским доверием, которое зародилось в нашей встрепенувшейся душе, пока еще подобной новорожденному младенцу. Как этот

младенец нуждается буквально во всем с первых минут своего рождения, так и мы, встав на духовный путь, нуждаемся в том, чтобы нам все объяснили, рассказали и показали. Конечно, прежде всего следовало бы искать духовного понимания всего происходящего в Церкви. Но и внешние образы имеют свой глубокий смысл, указывая на духовную реальность. Видя глазами и слушая ушами, человек через это приобщается миру духовному, образы или иконы которого наполняют земную Церковь. Более того, без внешних образов человек не смог бы ничего узнать и о духовном. Хотя впоследствии образы будут отходить на второй план, уступая место реальному общению человека с первообразом божественной реальности.

Воспитание и обучение возможно только, если есть доверие к тому, кто воспитывает. Именно поэтому в Церкви все начинается с покаяния, когда прежние мысли, чувства, сомнения и рассуждения уступают место вере и любви к Тому, Кто «невидимо предстоит», ожидая нашего откровения и нелицемерного покаяния. Пройдя через таинство Покаяния, человек начинает смотреть на окружающий мир другим взглядом, свободным от упреков совести, уныния и мрачных домыслов. Так будет не всегда, потому что грех продолжает существовать, но память человеческой души уже не даст забыть то сладкое, радостное, ничем не омраченное ощущение, что ты прощен, полностью и без всяких условий.

Заканчивая наш разговор о таинстве Покаяния, рассмотрим, как с древнейших времен православные христиане воспринимают это таинство.

Христианин, желающий исповедаться, один (а не два или более) с непокрытой головой подводится священником к иконе. Затем, после прочтения определенных молитв, священник обращается к нему с такими словами (приводим их в пересказе по-русски): «Вот сейчас, чадо, Христос невидимо стоит, принимая твою исповедь. Не бойся, не стыдись и ничего не скрывай от меня. Говори прямо все, что сотворил, чтобы принять прощение от Господа наше-

го Иисуса Христа. Вот перед нами Его икона, а я только свидетель, который подтвердит Ему все, что ты мне скажешь. Если что-либо скроешь от меня, то совершишь сугубый грех. Будь внимателен, ибо пришел исцелиться, а не для того, чтобы отойти неисцеленным».

Первые слова священника сразу указывают на Того, Кто в действительности вниМАЕТ исповеди. Это Христос, хотя и невидимый явно, но взирающий с иконы, ожидает откровения мыслей и поступков, в которых совесть уже обличает нас. Таинственным образом икона являет нам Христа, подлинного Совершителя таинства Покаяния. Священник является лишь свидетелем, понимающим речь исповедника и подтверждающим его искренность. Здесь, наверное, заканчивается роль священника, однако и этого уже немало, ведь священник должен научить исповедника быть искренним, помочь ему раскрыть сердце, услышать голос своей совести. Священник должен удостовериться, что все сказанное правда, то есть вещи названы своими именами, грех осознан и покаяние не лицемерно, а действительно выстрадано. Только тогда читается разрешительная молитва, где властью, таинственно данной священнику Самим Христом, он имеет право (осознавая себя абсолютно недостойным лично) сказать: «Прощаю и разрешаю тебе все грехи твои». Кроме хулы на Святого Духа, нет такого греха, который бы Бог не простиЛ, Он действительно прощает все согрешения. Однако это прощение не приходит к человеку автоматически, без всякого усилия. Его нужно пережить, выстрадать, увидеть всю мерзость своего греха и с верой и надеждой уповать на Христа, ведь только Он и может по-настоящему избавить нас «от всяких скверны плоти и духа».

Только Бог может прощать грехи, и наша вера во Христа, Сына Божьего, Воплотившегося Бога дает полное основание рассчитывать на это прощение и действительно получить его. Узнав, что люди усомнились в том, что Он может прощать грехи, Иисус

говорит им: «Для чего вы мыслите худое в сердцах ваших? Ибо что легче сказать: «прощаются тебе грехи», или сказать: «встань и ходи»? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой. И он встал, взял постель свою и пошел в дом свой. Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам» (Мф 9:4–8). Это рассказ об исцелении расслабленного, то есть человека не имеющего достаточно сил, чтобы удержаться на ногах. Его принесли ко Христу друзья для исцеления. Но тогда, оказалось, необходимо получить прощение грехов. Вот это и смущило маловерный народ и книжников иудейских. Они еще могли поверить в чудо, но слова о том, что стоящий перед ними Человек может прощать грехи, звучали для них непереносимым богохульством. Но Христос для того и пришел в мир, чтобы освободить человека от рабства греху, то есть вывести людей из такого состояния, когда они «не ведают, что творят». Такое ведение или, вернее, видение греха и есть тот дар, который мы просим у Бога, чтобы наше покаяние стало подлинным, осознанным.

Еще одну важную мысль можно почерпнуть из приведенного рассказа. Расслабленными, немощными в духовном смысле людьми являемся также и мы. Без помощи извне мы не в состоянии понести свое тело, сделать шаги в правильном направлении, заставить руки, ноги и другие члены своего тела служить надлежащим образом. Почему это так? Что означает служить надлежащим образом? Вспомним, что Господь не просто делает расслабленного способным ходить, но повелевает ему: «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой». Это в точности и исполняет исцеленный человек, и именно тогда народ прославляет Бога. Мы видим, что этот человек получил исцеление не только физическое, но и духовное, потому что он исполнил волю Христа. Иисус сделал ноги расслабленного послушными его воле,

которая стала совпадать с Божьей волей, и человек идет именно туда, куда посыпает его Бог.

Нечто подобное должно стать результатом нашего покаяния. Совершая грех, мы противимся Божьей воле и ввергаем наше тело в состояние противоестественное, следствием чего становятся немощи, болезни и смерть. В результате осознания греха и его исповедания мы получаем прощение, исцеление и возможность естественным образом следовать за Христом. В случае же нового согрешения такая возможность вновь затрудняется и наша воля уводит нас в сторону от Бога. Если сразу осознать и исповедать грех, то его последствия будут минимальны, в противном случае привычка ко греху замутняет наше сознание и рано или поздно придет полная расслабленность и серьезное заболевание.

Не следует ожидать момента церковной, «официальной» исповеди, чтобы покаяться. Покаяние должно войти в ежедневную практику христианина. Всякая молитва в той или иной степени сопровождается нашим покаянным чувством, иначе мы просто не сможем обращаться к Богу. Однако церковное таинство Покаяния, или исповедь, все же является необходимым именно потому, что священник, исполняя свое служение, является свидетелем исповеди. Во-первых, это помогает исповеднику правильно осознать грех, увидеть его как бы со стороны, другими глазами. Во-вторых, читая разрешительную молитву, священник свидетельствует прощение, которое исходит от Христа. Без такого свидетельства таинство не совершается, и грех продолжает отягощать нашу душу, хотя повседневное молитвенное исповедание и облегчает эту тягость. Именно поэтому с древнейших времен исповедь вошла в практику Православной Церкви как важнейшее из таинств веры, без которого полноценная церковная жизнь христианина немыслима.

---

*Священник ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ*

## **РАЗУМ И ПИСАНИЕ**

### **«Печаль» и «веселье»**

Есть два внутренних побуждения, стимулирующих работу нашей памяти, как бы два удара молоточком, которые легче всего высекают воспоминания, таящиеся под спудом: перенесенная некогда боль (во многих ее разновидностях: стыд, гнев, обида, «жало в плоть»...) и благодарность. Голос благодарности куда более тихий, чем стон боли, зато у нее больше тем, она богаче вариаций, неисчислимы ее имена. По сути, имена всех тварных вещей могут быть поняты и услышаны как язык благодарности. Ибо она всегда несет в себе зашифрованную весть о Боге-Творце, о Котором мы узнаем еще до того, как овладеваем наречием или только азбукой веры. Иногда обе эти памяти, та, которая отзывается болью и та, которая откликается благодарностью, как бы сливаются воедино. «Нет ничего страшнее памяти смертной и дивнее памяти Божией, — говорит Добротолюбие, — та вселяет спасительную печаль, а эта исполняет духовным веселием. Ибо пророк Давид поет: “Помянух Бога и возвеселихся” (Пс.74:6); а Премудрый учит: “Поминай последняя твоя и во веки не согрешишь” (Сир. 7:39)». (Из «Добротолюбия», т. 3: Илия пресвитер. С. 432).

Последующее размышление будет посвящено скорее духовному веселию, чем спасительной печали, хотя и то и другое служит познанию памяти Божией. Но если говорить о познании Священного Писания, то оно происходит прежде всего в радости, с «веселием Давида». «Радуюсь я слову Твоему, как получивший великую прибыль... Душа моя хранит откровения Твои, и я люблю их крепко» (Пс. 118:162, 167). Впрочем, всем ли эта радость доступна, всякая ли душа, хранящая откровения, готова крепко их полюбить? Есть старый забытый спор о восприятии Библии, так до сего дня и неразрешенный. Можно передать его так. Протестантизм говорит (устами Лютера): нет на свете более ясной Книги, всякий сапожник, любая кухарка способны ее понять. Православие откликается (когда откликается): да, действительно, Библия может быть яснее ясного, но ведь эта ясность в нас должна просветлеть, ее еще надо стяжать, этой ясности надо научиться, принять ее духом, настроить его на такое принятие. И потому начнем со спасительной печали покаяния в своем неразуме, в гордыне и несмирении и, дабы не согреть ложным неспасительным мнением, пойдем прежде всего на вычуку к тем, кто уже воспитал свой ум для Божия Слова, то есть к толкованиям святоотеческим, воспитавшим стольких святых.

Если мы прислушаемся к католическому решению, то оно типологически близко к православному, только здесь роль святоотеческого наследия при подходе к Писанию принимает на себя не какая-та далекая в веках, неоспоримая инстанция, доступная для большинства не в древних фолиантах, но лишь в полноте литургической жизни, а вполне зримая иерархическая структура, следующая, в свою очередь, не менее конкретным авторитетам и вероучительным документам, последним из которых является Конституция Второго Ватиканского собора *Dei Verbum*.

Пожалуй, православное решение, признаюсь, изложенное здесь достаточно вольно, представляется мне наиболее глубоким, хотя ни один древний авто-

ритетный учитель не вправе лишать ученика личной свободы его поиска. Чтение Писания, или скорее общение с ним, — это всегда благодатное событие, которого удостаивает нас сам Христос, но к этому достоинству ума, вниманию Слову Божию, мы еще должны найти доступ. Между мышлением человеческим, таким, каким мы его знаем, и тем мыслительным строем, который находим в Откровении со многими его слоями, существует взаимопроникаемость и прозрачность, но есть и неизмеримое расстояние, которое грешный ум одолеть не в силах, которое может быть покорено лишь Духом Святым. Усвоение Писания подобно чуду, а чудо, как мы знаем, происходит по милости Божией, о которой просит наша вера. В данном случае речь идет о чуде, которое совершается в разуме, обращенном к Слову Божию.

### **Спрятанная жемчужина**

Описание этого чуда в Евангелии очень кратко, оно занимает одну строку. Страна эта всегда казалась мне загадочной. Когда Иисус перед самым Вознесением в последний раз встречается со Своими учениками, ест с ними рыбу и мед, Он как бы выступает экзегетом слов Своих, сказанных во времена Своего земного служения. «Вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум (tote dienoixen auton ton noun) к уразумению Писаний» (Лк. 24:44–45).

Мы вправе высказать догадку, что Иисус «отверз», то есть раскрыл в уме то, что в нем уже было заложено. Ибо ученики Воскресшего, хотя учеными и не были, однако и до того не были обделены умом и, разумеется, знали написанное, причем не понапалышике, как «невежды в Законе», но, как мы можем предположить, пройдя школу самого Спасителя. Иисус же едва ли получил иное образование, кроме семейного, однако, по свидетельству того же еванге-

листа Луки, в храме «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (2:47); а слова Писания (особенно у евангелиста Матфея), буквально не сходили с Его уст. И все же ум апостолов нуждался в «отверзении», в неком внутреннем преображении именно для того, чтобы уразуметь по-новому то, что они и так знали, помнили, может быть, выучили назубок.

Однако когда Христос «отверз им ум», Он прежде всего дал опознать Самого Себя в «законе... пророках, псалмах». Он словно вышел из Писания, чья буква стала новым опытом, чувством, разумением, биением сердца. Мы знаем, что чтение священных текстов было действием сакральным, овладевающим не только умом, но и освящающим все существование иудея. «Закон Бога его в сердце его», — как говорит Давид (Пс. 36:31). В религии Моисея всегда существовала и до сих пор сохранилась традиция разгадывания тайного эзотерического смысла, скрытого за буквами Торы, и здесь Иисус по-своему оставался в ее русле. Но из тайного Он переходил в явное, не умаляя при этом Своей тайны. Ибо невидимый до времени смысл Писания есть в то же время смысл предельно открытый, изначальный, можно сказать, «естественный», то есть, по толкованию многих восточных Отцов, соответствующий человеческому «естественному» до его грехопадения. Естественным, первоначальным было то, что открывалось благодатью, обнажалось Духом Святым. Этот смысл есть Он Сам, Воплощенное Слово, исходящее из глубин Божиих. Этот смысл яснеет, делается прозрачным, когда наш разум встречает и принимает его. «Я говорил явно миру, — так Иисус защищает Себя на суде первосвященников, — и тайно не говорил ничего» (Ин. 18:20). Но именно явного, ясного, светлого мир чаще всего не хочет принять.

Поэтому открытость, предельная воплощенность Христа в Его слове, жизни, смерти и Воскресении остается самым непостижимым в Нем. И в то же время непостижимое заключено в образ, лик, слово и может быть узнано нашей мыслью и памятью.

Слово Божие мы стремимся познать верой, но верой, взыскиющей разума, не желающей оставаться в некотором мистическом полумраке со скользящими вокруг неведомыми тенями. Недаром образы Иисуса, которые мы находим в Писании и достойных доверия толкованиях его, всегда конкретны, зrimы и даже предметно «твёрды». Христос — жемчужина, спрятанная в поле, по толкованию святого Иринея Лионского, однако поле — это весь мир. «Эта жемчужина сокрыта в Писании под покровом разных образов и притч, которые нельзя было понять до пришествия Христова, — говорит святой Ириней. — Об этом было сказано пророку Даниилу: “сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее и умножится ведение”» (Дан.12:4).

Однако — прервем цитату — та жемчужина, будучи где-то спрятанной, бросается в глаза. «Также и Иеремия говорит, — продолжает святой Ириней, — “в последующие дни вы ясно уразумеете это” (Иер. 23:20). Поистине всякое пророчество являлось лишь в качестве загадок, но в момент совершения оно приобретает точное свое значение» (См. в его сочинении «Против ересей»). Известно, что епископ Лионский традиционно относит это различие пониманий Ветхого Завета к противопоставлению иудейского и христианского истолкования Писания. Но разве не были христианами, обладавшими такой полнотой веры, о которой мы, наверное, знаем лишь понаслышке, и те иудеи-апостолы, что когда-то разделяли трапезу с воскресшим Господом на берегу Галилейского озера? Однако и они нуждались в перемене ума, в размыкании хранящегося в нем смысла, в извлечении некой чаемой вести из глубины известного, изреченного, сказанного ясно. И, разумеется, не только они, но и каждый из нас и куда в большей степени. Дело здесь вовсе не в притчах и прикровенных образах; многоценная жемчужина заброшена в нас под видом вполне доступных евангельских слов (ибо на свете, — повторим, — нет более ясной книги), и вместе с тем каждому эту

ясность нужно извлечь из неисследимой тайны, из истока непостижимого, до которого никому из нас не добраться в одиночку.

### Исполнение Слова

«Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне», — говорит Иисус (Ин. 5:39). Попробуем подойти к свидетельству Писания, начав со времени, на которое ссылается святитель Ириней. Иеремия предрекает «последующие дни», благоприятные для уразумения, Даниил — «последние времена, когда умножится ведение». Вспомним слова Иисуса в синагоге Назарета после чтения пророка Исаии: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Все Писание началось, исполнилось и вечно исполняется во Христе, заключающем в Себе Закон и Пророков, как и весь алфавит обетований, в котором от «избытка сердца говорят уста», как и стенаение «твари, ожидающей искупления», как и безмолвное «восклицание» звезд, рисунок трав, книгу рек, начертание полета птиц, письмена времен. «Последние времена» или «последующие дни» вмещают в себя полноту Божию, обитающую во Христе телесно, временитий и нетленной своей плотью. И земные, исторические дни Иисуса становятся временем исполнения Слова, несущим в себе полноту Царства.

«Пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:14 — 15).

Время исполняется — онтологически, в предвечном замысле Божием — и остается историей, часами и днями, проведенными в Галилее. Царство приблизилось — и осталось невидимым как для глаз, так и ума. Две тысячи лет существования Церкви Христовой есть время исполнения как долгого промыслительного, нередко извилистого пути по направлению к Царству, стоящему близко, пребывающему в каком-то немыслимом соседстве с нами, хотя мы его

и не видим, к исполнившемуся некогда времени, хотя едва ли мы его чувствуем. Это царственное время иногда приоткрывается в опыте святых, в молитвенном подвиге и озарении, в любви, которая не ищет своего, наконец в таинствах Церкви, прежде всего в Евхаристии. Когда мы приближаемся к этому опыту, мы имеем в себе свидетельство (которое невозможно уловить, хотя оно и остается в нашей памяти) того, что нечто действительно произошло. «Новое время, время Царства Божия и исполнения его Церковью, входит теперь в падшее время “мира сего”, чтобы нас, Церковь, возвести на небо и претворить в то, “что она есть”: Тело Христово и Храм Святого Духа» (См. в книге протоиерея Александра Шмемана «Евхаристия. Таинство Царства», Париж, 1988, с. 59).

«Претворить в то, “что она есть”» может и призвана не только Церковь как Тело Христово, но и Слово Божие как корень Церкви, вырастающий из семени, посаженного в нас. Писание есть словесное Тело Христово и местопребывание Святого Духа, построившего Себе храм в священном, хотя и открытом для всех Тексте. Однако «Всевышний не в рукотворных храмах живет», по слову первомученика Стефана (Деян. 7:48), стало быть, не только в буквах, фразах и смыслах и всем корпусе Текста, хотя он и служит для Живущего почвой, и кровом, и телом, но в чем-то таком, что открывается лишь изумленному созерцанию, а не рационализирующей мысли. Так и Писание, когда разум усваивает его, цитирует, анализирует его языковое «вещество», остается, по сути, отчасти скрытым, нуждающимся в том, чтобы его узнали, отверзли для подлинного разумения, для исполнения времени его — в нас.

Покрывало, лежащее на сердце при чтении Писания, снимается Христом, по словам апостола Павла, который во Втором послании к Коринфянам (3:15) говорит лишь о «сынах Израиля». Но здесь, по его же словам, «есть иносказание» (Гал. 4:24). Такое же покрывало лежит на сердцах у всех и снимается лишь употребляющими усилие, по слову Иисуса (Мф.

11:12). Когда наш ум уразумевает для себя Писание, то входит в само присутствие Божие. И тогда «приблизившееся» Царство Христово выступает из его скрытых недр и заполняет его, и тогда ум наш становится неожиданно свободным и в эсхатологическом смысле «царственным».

«Слово Священного Писания — говорит преподобный Максим Исповедник, — благодаря возвышеннейшим умозрениям совлекает с Себя (всю) телесную связь речений, облекших его, являясь словно в глазе хлада тонка (2 Цар. 19:2) зоркому уму... Подобное случилось с великим Илией, удостоившимся в пещере Хоривской столь великого видения... Пещера же есть сокрытость мудрости, (тайящейся) в уме; оказавшийся в ней таинственно ощутит ведение, которое превыше всякого чувства; в ней, как говорится, обитает Бог» (См. в книге «Творения преп. Максима Исповедника», М., 1993. Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия, Вторая Сотница, 746).

«Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:21).

### **«Тайна, сокрытая от веков...»**

Есть прямая аналогия между «внутренним деланием», напряжением и трудом молитвы и уразумением Писания, ибо и то, и другое совершается в сердце человека. Разум, который отдает приказы (говорит нам: «Пойди», — и мы идем, говорит: «Сделай», — и мы делаем), на самом деле лишь выполняет работу управляющего. Он ведет нашу мысль туда, куда ему указали, однако того, кто задает направление, всегда бывает почти невозможно застать за работой. «Из сердца исходят злые помыслы...» (Мф. 15:19), однако первоначальная их материя еще горяча и темна, и это ум наш с готовностью находит для нее уже готовую мысленную форму, заливает ее «злой» страстью, а затем проворно отправляется на поиски ее оправдания и никогда не возвращается с пустыми

руками. Но если какое-то благодатное присутствие касается нас, пусть даже издалека, в сердце, лишь недавно рождавшем злые помыслы, просыпаются побеги «царских семян», которые прорастают в нашем разуме, молящемся, действующем, любящем, внимающем, созерцающем. И когда, например, созерцание облекается в философию, ибо невещественное всегда ищет для себя то, во что можно одеться, оно создает свои знаменитые доказательства бытия Божия, чей мрамор тотчас превращается в солому, как только Тот, Чье бытие мы хотим доказать, исчезает с нашего горизонта.

Существует, как мы знаем, аскетическая практика нисхождения ума в сердце, которой овладевали подвижники лишь после долгого молитвенного подвига, и она применима в той же мере и к аскезе Писания. Ум, водимый усилием и Духом, нисходит в сердце Писания, освобождаясь от земного отяженевшего покрывала, затемняющего его «царственный», вечный смысл. Вступая в это Царство, которое приближается к нам через непосредственный смысл изреченного и написанного, наш разум учится читать по складам «письмо Христово... написанное не чернилами, но Духом Бога Живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 2, 3). Здесь тоже иносказание, если мы вспомним известную молитву: вынь из меня сердце каменное, дасть мне сердце плотяное. Ибо от каменного сердца каменеет и разум, плотяное же сердце, которое перекачивает живую кровь, может овладеть и азбукой «письма Христова», того, что было сказано явно, но это явное, открытое можно найти лишь на глубине Духа.

«Отцы и братия, — говорит святой Симеон Новый Богослов, — духовное познание подобно дому, построенному посреди познания мирского и языческого, в котором хранится запечатанный шкаф, а в нем сокровище богоухновенных Писаний, и это сокровище никогда не смогут увидеть входящие в дом, пока не будет он им открыт. Однако человечес-

кое знание никогда не сможет открыть его, и потому богатства заложенного в нем Духа остаются неведомыми мирским людям».

Человек, не сведущий о том богатстве, заключенном в запечатанном шкафу, может взвалить его себе на плечи, как он мог бы прочитать и выучить наизусть все Писание, цитируя его повсюду, не ведая о том даре Духа Святого, который скрыт в нем.

Когда Христос отверз ум Своих учеников для уразумения Писания, Он открыл его как некое хранилище, чтобы пролить свет на то, что таилось в основе человека, было там спрятано. Таилось же там пророчество о Живом Христе, Который в тот момент стоял перед апостолами, о Его распятии, Его телесном Воскресении («осяжите Меня и рассмотрите...»), и, собственно, именно такое опознание истины сделало их апостолами. «Отверзение ума» было действием Святого Духа, предвещающим Пятидесятницу, но действием, просвещающим «светом разума», а не охватывающим «все народы». Оно совершилось тогда, когда осязаемый Христос стоял перед людьми, когда Слово во плоти могло вызвать и открыть Слово, заложенное в сердце их. Затем, когда Иисус стал невидим, когда Он восшел к Отцу, Дух совершает то же чудодействие: отверзает ум наш, запечатанный, как сейф, запертым, как темница, чтобы освободить тайну Христа, «тайну, скрытую от веков...» (Кол. 1:26), чей огонек загорается в сердце и облекается в познание, хотя она и остается недоступной, непостижимой.

Апостол Павел увещевает: «Молитесь также и о нас, чтобы Бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну Христову, за которую я и в узах» (Кол. 4:3).

### «Затмение Бога»

И все же почему дверь эту понадобилось открывать? Почему тайна Христова нуждается в постоянном освобождении или в очищении, требующем усилий? Нелегко объяснить «почему», но мы знаем

твердо, по опыту, что это так. Мы помним о своей закрытости, ощущаем коросту, через которую так трудно пробиться Слову как благодатному Присутствию. Да, «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча...» (Евр. 4:12), но всякий меч может притупиться о нашу кожу, покрыться ржавчиной, если остается невостребованной памятью. Тайна есть свет, и потому, соприкасаясь с нами, она тускнеет с ужасающей быстротой. С «поверхности» ее всегда нужно снимать осадок тяжелых испарений земли или патину времени. Ибо дыхание нашей души несет в себе окалину страстей, сильнейшая из которых — страсть к собственному «я». «Затмение Бога» — так называется одна из книг Мартина Бубера — есть не какое-то помрачение лишь одной подслеповатой, оглохшей и безбожной современности, но постоянный фон человеческого существования, порождающего своих князей мира сего. Гул забвения висит над всей историей людей, забивает наш слух во всякую эпоху.

В нынешнем российском обществе, лишь так недавно вышедшем из беспрозветной полосы гонений и притеснений, поначалу, казалось бы, религиозно встрепенувшемся, потянувшемся к Слову Божию, доля постоянно читающих Священное Писание, живущих в «блаженстве» и «соблюдении» его (см. Лк. 11:28), вероятно, совсем мала среди массы переступающих порог православных храмов; сама эта масса, заметим, никак не превышает пяти процентов российского населения. На Западе же столько отпрысков из традиционно христианских семей, в юности побродив по наркотикам, дискотекам и восточным религиям, часто в конце концов так и остаются в одной из них, например, буддизме, кришнаизме или исламе. Причина проста, по крайней мере, на первых порах: все там ново, экзотично, но, главное, им там нескучно. Потом уже, когда вы принимаете какую-то веру, ее логика начинает действовать в вас самостоятельно, а западный человек потому и западный, что следует своей логике до конца. Так,

в Италии самые жесткие, наименее диалогичные из приверженцев Корана, требующие снятия распятия со школьных стен, — прозелиты из итальянцев.

Впрочем, может быть, в чем-то они и правы. Когда средоточие веры нашей, осязаемое, как все в христианстве, и столь же недоступное для разумения, выглядит как нечто треугольное на стене, часть мебели, атрибут культуры (защитники распятий так и говорят: «атрибут культуры»), может быть, его лучше спрятать. Не берусь судить. Но точно так же и Слово Божие, распахнутое для всех, беззащитное для любых злоупотреблений, может быть, более, чем все человеческие слова, легко становится частью нашей повседневной, нашей уверенно религиозной, хорошо поставленной, стершейся от профессионального акцента речи. Нет слова более изношенного, выхолощенного, чем «Бог». И если где-то существует ГУЛАГ для языковых отбросов, имя Божие, отправлено у нас, наверное, именно туда, на нижние нары, на общие, самые гибкие работы. Ибо «Бог» не сопротивляется, не защищает Себя ни от повседневной болтовни, ни от того, чтобы служить атрибутом нашей атавистической, племенной, социальной, лозунговой или сентimentальной религиозности. Для того-то и предписаны в исламе, а в иудаизме сугубо, особые средства ограждения святости того, что не должно быть вывалено в пыли и мешанине повседневного «средства общения». По правде сказать, и в христианстве, православном или ином, такие средства имеются, но лежат втуне и остаются без употребления.

Часто невыносимо бывает видеть всю эту захламленность на «месте святе». Проповеди, которые мне доводится время от времени слышать в храмах Европы или в религиозных телепрограммах, многословны, приземленны, благодушно моралистичны, иногда невыносимо пересахарены. Священные символы, теряющие свою терпкую суть, стареют у нас на глазах, жизнь медленно-медленно (ибо закваска тысячелетней традиция еще сильна) тает в них. Кажется, что христианство уходит в какое-то подполье, может быть,

и вполне уютное, очень культурное, со всеми юридическими гарантиями для свободы его дремлющей совести, предоставляемыми обществом, которое эту самую совесть всячески усыпляет, но делает это очень цивилизованно, мягко, но вполне действенно.

Впрочем, и подполье может пойти нам на пользу. Оно в силах сделать то, что так и не удалось сделать тупорылому насилию: пробудить память о смертности христианской цивилизации, как и о смертности нас самих. Речь не идет о нас как существах биологических, но — наследниках неисчерпаемого Предания, которое однажды, может быть, некому будет передавать. Не от того некому, что последующие поколения будут совсем уж невосприимчивы ко всякому наследию христианства, но потому что мы разучимся открывать Слово Божие в истоках нашей памяти. В былые, благополучные, в самые, казалось бы, «симфонические» времена об этом предупреждали уже столь укорененные в Предании святые, как Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Иоанн Кронштадтский. Их исторический пессимизм, отзывающийся, вероятно, как бы неким чудацеством в православной, внешне еще благоустроенной империи, через несколько десятилетий оправдал себя более чем с лихвой. И все же ни пессимизму, ни оптимизму в христианстве никогда не принадлежит последнее слово. Последнее Слово — всегда Божие, и каждому поколению, каждой христианской душе следует отыскать его. Отыскать там, куда оно было заброшено, заложено от начала.

Оно есть то «письмо Христово», «написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми людьми» (2 Кор. 3:2). В том «письме» хранится в зашифрованном виде ДНК, уж простите слишком «не тот» язык, нашей человечности в Боге воплощенном. В том письме — ключ к любым открытиям, доступным человеку, в том числе и научным, как и загадкам будущей истории. И когда его больше не хотят читать, оно как бы стирается само собой, и на месте его все прочие экзотические, мистические, гедонистические школы пишут свои письмена.

Когда Христос отверз — ученикам и всем, кто пошел за ними, — ум к уразумению Писания, Он открыл в то же время и подлинную природу нашего разума, способного, как некогда благословенное чрево Девы Марии, нести в себе светлую тайну Слова. Эта тайна не принадлежит нашему разуму, не есть его достояние, но — приношение, сделанное Тем, Кто «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Вчера — в Писании, сегодня — в вере, во веки — в Смысле, Вести, Обетовании. Это открытие разума дается и как дар, и как задание всей жизни, требующее извлечения, откапывания, перемывания пустых пород нашего мышления, ибо Слово всегда лежит глубже, чем мы видим, чем можем догадаться. Это раскапывание требует иногда не только непрестанных тяжелых усилий, но и множества видимых и невидимых жертв. Столько ценных слоев нашей души приходится вскрывать и выбрасывать, столько глубоких мыслей бывает необходимо подвергать беспощадной «феноменологической редукции», чтобы докопаться до их ядра. Ядро это бесконечно мало, но оно вмещает в себя непредставимое и необъятное — присутствие Божие.

Душа человека — как колодец, на дно которого была когда-то брошена многоценная жемчужина. Со дна его просачивается ее свет, мы ее не видим но хотим найти. Ибо в ней — разгадка жизни здешней и тамошней — и нас самих. Об этом говорит и преподобный Максим Исповедник, один из тех, кому было дано ведать это:

«Научившийся, наподобие патриархов, откапывать в себе (духовное) делание и созерцание колодези ведения, обретает внутри (них) Христа — Источника Жизни. Премудрость нас призывает пить из него: “Пий от своих сосудов и от твоих кладенцев источника” (Притч. 5:15) — исполняющие это обретут сокровища Ее, сущие внутри нас» (Вторая Сотница, 40).

«Кладези Господь копает в пустыне, я подразумеваю — в мире и человеческом естестве, выкапывая сердца достойных...» (Вопросоответы к Фалассию, XLVIII).

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

---

---

*A. A. КОСТРИОКОВ*

### **ПРОТОПРЕСВИТЕР ГЕОРГИЙ ШАВЕЛЬСКИЙ И КАРЛОВАЦКИЙ СИНОД**

Судьбы русских церковных деятелей в эмиграции складывались по-разному. Нередко случалось, что деятели Церкви, хорошо известные в России до революции, в эмиграции оказывались невостребованными и забытыми.

В какой-то степени это можно отнести к протопресвитеру военного и морского духовенства Георгию Ивановичу Шавельскому.

До революции протопресвитер Георгий проявил себя как администратор, церковный писатель, поэт и историк. Где бы ни трудился отец Георгий, обо всем он выносил свое мнение, далеко не всегда верное и объективное, но самостоятельное и свежее.

Отец Георгий, служивший в западных губерниях, подробно описывает проблемы, с которыми сталкивался в своей приходской деятельности. Он отправляется на Русско-японскую войну — и выплескивает свое недовольство государственной, военной и церковно-административной системой в брошюре «Служение пастыря на войне». Отец Георгий защищает диссертацию о воссоединении униатов — и применяет свои знания на практике в годы Первой мировой войны, становится главой военно-духовного ведомства и пытается поднять институт военных пастырей на должную высоту.

Находясь в эмиграции, он преподает на богословском факультете Софийского университета, пытается защитить докторскую диссертацию, работает над толкованием Священного Писания и воспоминаниями, пишет статьи для болгарских журналов, создает замечательную книгу «Православное пастырство». До последних дней своей жизни протопресвитер сохранил свой потенциал, продолжая служить и работать.

На первый взгляд кажется странным, что столь деятельный пастырь оказался в стороне от активной церковной жизни. Еще более непонятным кажется тот факт, что протопресвитер Георгий Шавельский, стоявший у истоков Русской Зарубежной Церкви как участник Ставропольского Собора 1919 года, практически не проявил себя в дальнейшей деятельности Церкви за границей. Более того, протопресвитер фактически порвал отношения с ней, перейдя в юрисдикцию Болгарской Православной Церкви, которая в тот момент (1926 год) не имела безупречного канонического статуса.

Важно понять, почему протопресвитер так и не стал своим в Русской Зарубежной Церкви, а его знания и опыт остались невостребованными.

В некоторой степени негативное отношение к протопресвитеру Георгию можно объяснить теми идеями, которые он пронес через всю свою жизнь и которые смело отстаивал. Многие из этих идей не могли не вызвать настороженного отношения со стороны консервативных карловацких архиепископов. А таких идей у протопресвитера было немало.

Так например, отношение протопресвитера к инославию значительно отличалось от принятого в Русской Церкви. Позиция отца Георгия проявилась еще в годы Русско-японской войны, в которой он принял участие сначала в должности священника 33-го Восточно-сибирского полка, а затем в качестве главного священника Первой Маньчжурской армии.

Важным вопросом, стоявшим в тот момент перед военным духовенством, был вопрос допущения к

Святым Тайнам инославных солдат и офицеров. Многие пастыри приходили в смятение в ситуациях, когда воины католики или армяне получали смертельные ранения и за неимением своих священнослужителей просили причастия у православных полковых священников. Пастырская совесть смущалась. С одной стороны причащать тех, кто не является членом Православной Церкви, нельзя. С другой стороны эти люди положили живот свой «за други своя», за православное государство, за православного царя. Такие ситуации, часто возникавшие в годы Русско-японской войны, привели к тому, что вопрос специально обсуждался на братском собрании духовенства 31 мая 1905 года<sup>1</sup>. Пастыри все же решили отказывать в причастии умирающим инославным воинам.

Протопресвитер Г. Шавельский придерживался другого мнения и в ходе военных действий допускал к причастию не только смертельно раненых инославных воинов, но и тех, кто хотел приступить к Чаше перед сражением.

«Ко мне, — вспоминал протопресвитер, — подошли два офицера, родные братья, оба артиллеристы, Ковалевские. Оба они честно заявили мне, что они — католики, но веруют в благодатную силу таинств Православной Церкви и, будучи религиозными людьми, не могут с такую пору остаться без Святого Причастия. Я был решительным противником того, чтобы в подобных случаях употреблять некоторое насилие над совестью обращающихся к священнику, то есть требовать от них, чтобы они сначала присоединились к Православной Церкви, а потом уже причащались. Я исповедовал их и причастил. Во время обеда офицеры нашего полка говорят мне: “А знаете вы, что сегодня у вас исповедовались и причащались братья Ковалевские, — они же католики?” — “И слава Богу, — ответил я. — Значит, они признают благодатную силу в нашей Церкви. А я вполне понимаю их: религиозному человеку в это время было бы очень тяжело не очистить свою со-

весть и Святым Причастием не укрепить свою душу. Я радуюсь за них”<sup>2</sup>.

Такой взгляд, однако, не был признан правильным и отец Георгий получил строгий выговор за свой поступок от протоиерея Сергея Голубева, возглавлявшего военное духовенство Маньчжурской армии. Как писал впоследствии отец Георгий, он тогда отказался признать правоту протоиерея Сергея и заявил, что не откажется от своих идей, даже если придется ехать на покаяние в монастырь. Однако протоиерей С. Голубев не стал давать ход этому делу. А протопресвитер Георгий действительно не изменил своего мнения, и убеждения свои еще более развел.

Так, в 1912 году, во время одной из встреч с инославными офицерами он прямо заявил, что «исповедные перегородки установлены людьми, но они не достигают до неба»<sup>3</sup>. Важно, что эта фраза помещена в «Вестнике военного и морского духовенства», журнале, подконтрольном протопресвитеру. Таким образом, отец Георгий не просто произнес эти слова во время теплой беседы, но и позаботился, чтобы они попали в печать.

Широкие взгляды протопресвитера распространялись и на экуменическое движение. «Полезно ли участие православных в экуменическом движении? — задает вопрос отец Георгий и отвечает: — Да, полезно. Чрезвычайно полезно». В некоторой степени мысль протопресвитера былаозвучна настроениям того времени, ибо многие тогда видели в экуменическом движении возможность на новом уровне вести проповедь православия. «Если мы убеждены, — пишет Г. Шавельский, — что наша Церковь хранит в чистом, неповрежденном виде Христову истину, то завещанный нашим Спасителем наш долг — благовествовать эту истину всем народам (Мф. 28:19—20), отстраняя всякую ложь, какая может сплестись около нашей Церкви и хранимой ею истины. Между тем, инославный христианский мир в отношении нашей Церкви питался более ложью, чем правдой, и

в самом уродливом виде представлял ее. Точнее сказать — инославный христианский мир не понимал нашу Церковь»<sup>4</sup>.

При этом протопресвитер считает, что и наши представления об инославии часто бывают ложными. «Мы, православные — говорит протопресвитер Г. Шавельский, — тоже не всегда бывали правы в своих отношениях к инославным церквам и исповеданиям. Мы чуждались живого общения с ними; мы судили о них по устаревшим, не проверенным беспристрастным и внимательным изучением современного состояния, религиозных настроений и христианской жизни в этих церквях и исповеданиях, схоластическим, семинарским учебникам, мы во многом не представляли их иными, чем они есть на самом деле»<sup>5</sup>.

Важный моментом в деле знакомства православных с представителями других конфессий отец Георгий считает совместную молитву с инославными. Протопресвитер понимает, что такой взгляд не может быть одобрен всеми, а потому пишет: «Соответствует ли участие православных в экуменических собраниях православному понятию о Церкви? Если смотреть на дело с точки зрения древних канонов, запрещающих всякое общение с “еретиками”, то можно прийти к отрицательному ответу на этот вопрос. Но ведь Церковь, в которой продолжает действовать Дух Святый, выше канонов. Она имеет право изъяснить эти каноны применительно к нашему времени и современным обстоятельствам»<sup>6</sup>. Таким образом, протопресвитер видел выход в новом истолковании канонов, что, конечно же, не являлось ответом на поставленный им же вопрос и не могло не вызвать нареканий в его адрес.

Становится понятным, что человек, не скрывавший взглядов такого рода, не мог встретить радушного приема в Сремских Карловцах.

Не могли воспринять русские архиереи и отношение протопресвитера Георгия Шавельского к григорианскому стилю. Протопресвитер считал переход

на новый стиль не только полезным, но и неизбежным.

Разнообразие календарных стилей приводит, по мнению отца Георгия, к нарушению заповеди «Вся же благообразно и по чину да бывают» (1 Кор. 14:40), ибо «когда в один и тот же день, в одном и том же доме болгары и русские эмигранты строго постятся, а румыны светло празднуют, насыщаясь тельцами упитанными... — это является нарушением благообразия и чина, чрезвычайно смущающим благочестивых христиан и в известной степени отдаляющим разнокалендарные Церкви друг от друга»<sup>7</sup>. Протопресвитера смущает и тот факт, что Новый год с введением в государственную жизнь нового стиля приходится ранее Рождества Христова и вносит большой соблазн.

Все это действительно так, однако нельзя не отметить, что протопресвитер, ревнуя о благообразии, встает исключительно на сторону приверженцев нового стиля. Протопресвитер не мог не знать, что неосторожные шаги в этом направлении уже привели к ряду «старостильных» расколов и новые грубые действия только умножат число разделений.

Более того, отец Георгий ревнует не только о всеобщем григорианском стиле, но и о принятой Римской Церковью пасхалии. Это, по мнению протопресвитера, «весма утешит те семьи, где супруги принадлежат к разным исповеданиям». Однако о том, что такой шаг принесет утешение единицам, в то время как основная часть Церкви кроме смущения и соблазна ничего не получит, протопресвитер не пишет.

Отец Георгий был уверен, что рано или поздно новый стиль будет принят всеми Поместными Церквами: «Не надо быть пророком, чтобы предсказать, что если не теперь, то в недалеком будущем всем Православным Церквам придется перейти на Григорианский календарь, как для того, чтобы устраниТЬ соблазняющее многих расхождение в этом вопросе между Православными Церквами, так и для того,

чтобы согласовать церковную жизнь с государственной»<sup>8</sup>.

Бессспорно, такой взгляд не мог прийтись по душе иерархам-изгнанникам. Глава Архиерейского Синода, митрополит Антоний (Храповицкий) высказывал прямо противоположную точку зрения, считая более реальным возвращение к старому стилю, чем переход всех Поместных Церквей на новый. «Я никогда не одобрял ни нового стиля, ни держащихся этого стиля, — писал митрополит, — я надеюсь, что, если мы избудем наше церковное лихолетие, то Церковь под угрозой отлучения потребует возвращения к старому стилю»<sup>9</sup>. При этом митрополит Антоний прямо заявлял, что нельзя молиться в храмах, где принятая новая пасхалия<sup>10</sup>.

Подобный взгляд был преобладающим в Зарубежной Церкви. Архиерейский Собор 1923 года хотя и воздержался от резких высказываний по отношению к новому стилю, все же постановил не вносить изменений в календарь<sup>11</sup>.

Не могли остаться неизвестными и симпатии протопресвитера Г. Шавельского к лицам, запятнавшим себя участием в обновленческом расколе. Сам протопресвiter активно участвовал в издании журнала «Церковно-общественный вестник», который возглавлял один из лидеров обновленцев — Титлинов, хотя в 1917 году и отказался от более радикального пути, на который вступил «Союз демократического духовенства и мирян»<sup>12</sup>. При этом, известно, что многие видные обновленцы — священники Александр Введенский, Иоанн Егоров, Александр Боярский — были людьми, приближенными к протопресвiterу. Все они были привлечены им к работе в его ведомстве<sup>13</sup>. При этом даже в конце жизни протопресвiter отзывался о них тепло и оправдывал их отпадение от Церкви<sup>14</sup>.

Отношение протопресвитера Г. Шавельского к сочинениям протоиерея Сергея Булгакова также отличалось от принятого в РПЦЗ. Протопресвiter не считал труды отца Сергия опасными, поскольку

они были написаны тяжелым языком и оставались неизвестными для широких масс. По мнению отца Георгия, как Патриарший Синод в Москве, так и Архиерейский Синод в Сремских Карловцах допустили ошибку, осудив мненияprotoиерея Сергея, ибо создали ему рекламу. При этом протопресвитер крайне негативно отзывался о труде епископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии, Премудрости Божией» — одном из основных сочинений, направленных против ложных мнений отца Сергея. Протопресвитер писал, что сочинение епископа Серафима — «труд старообрядческого начетчика, а не православного богослова, представляющий набор отдельных выражений из творений Святых Отцов и учителей Церкви»<sup>15</sup>.

Настороженное отношение к протопресвитеру подкреплялось упорными слухами о его принадлежности к масонству<sup>16</sup>. Подобные обвинения, а также слухи о шпионской деятельности протопресвитера Г. Шавельского звучали еще в те годы, когда протопресвитер находился в России. Отец Георгий писал, что до революции эти слухи распространялись его врагами, недовольными его попытками навести порядок в делах принадлежащего военно-духовному ведомству свечного завода<sup>17</sup>. Так или иначе, но за рубежом подобные слухи еще более усилились.

Добавил отрицательного отношения к протопресвитеру и случай, описанный князем Николаем Жеваховым. По его словам, протопресвитер отказался подобающим образом встретить в Ставке Песчансскую икону Божией Матери, проявил себя как бездушный формалист, в результате чего стал чуть ли не единственным виновником поражения Русской Армии и всех постигших Россию бед<sup>18</sup>. В 1927 году за границей была даже выпущена листовка, где говорилось о том, что протопресвитер проявил «преступную небрежность к святыне». В листовке говорится, что «церковных злодеев, подобных бывшему протопресвитеру Шавельскому, достанет в свое время Рука Божия, ибо “Мне отмщение Аз воздам”»<sup>19</sup>.

Не исключено, что Жевахов мог несколько сгустить краски, не все передать верно. И все же сам протопресвитер в своих воспоминаниях признавал, что мог сказать по отношению к святыне что-то неосторожное<sup>20</sup>. Однако, наверное, не следует объяснять это формализмом или тайным атеизмом отца Георгия. Его возмущал нездоровий мистицизм, толкование сновидений и «пророчества», столь популярные в те годы среди представителей высшего общества. Протопресвитер писал: «Отнюдь не отрицая благодатной силы, осеняющей Св. Иконы, я все же не мог не сознавать, что рекомендуемый способ достижения победы нельзя признать верным и даже безопасным... Чтобы помочь Божия пришла к нам, мы должны были заслужить ее, а для этого, конечно, недостаточно было привезти в Ставку ту или другую икону. Злоупотребления и даже неосторожность в этой области, не принося пользы военному делу, могли подрывать и убивать веру»<sup>21</sup>.

Протопресвитер остерегался принять ложное видение за истинное, что было свойственно и многим его современникам, например, митрополиту Антонию (Храповицкому), который довольно скептически относился к обстоятельствам появления Порт-Артурской иконы Божией Матери, а также к различным «пророчествам», связанным с Русско-японской войной<sup>22</sup>.

Такой взгляд вполне согласуется со святоотеческим учением. Блаженный Диадох, например, писал, что Бог не ставит в вину неверие снам, даже если они имеют божественное происхождение<sup>23</sup>, а святитель Филарет Московский изымал у населения иконы, найденные после «чудесных» сновидений и помещал их в монастыри для испытания, где никаких чудес они, как правило, не производили<sup>24</sup>.

Протопресвитер Г. Шавельский имел случай убедиться в возможности подлогов на личном опыте. Он рассказывает, что во время его служения в селе Бедрице псаломщик для улучшения финансового состояния прихода предлагал следующую аферу: отец

Георгий должен был сказать во время проповеди, что во сне ему указано место, где скрыта икона Божией Матери. Псаломщик, со своей стороны, обещал спрятать икону в этом месте. Будущий протопресвитер, однако, от такого предложения отказался<sup>25</sup>.

И все же формалистом протопресвитер не был. Он всю жизнь помнил о том, как, нарушив тайну исповеди, но выполняя циркуляр, выдал властям своих прихожан — отца и дочь, впавших в грех кровосмешения. Расплатой за свой поступок протопресвитер считал смерть своей супруги, Ираиды Мефодьевны, урожденной Забелиной, вместе с ребенком во время родов в 1897 году<sup>26</sup>.

И все же взгляды и убеждения протопресвитера Г. Шавельского не сыграли бы столь значительной роли, если бы не особенности его характера. Здесь следует вспомнить и резкие высказывания протопресвитера о необразованном монашестве и, вместе с тем, неприязнь к институту ученого монашества<sup>27</sup>. Здесь и прямota отца Георгия, и даже некоторое его высокомерие. Чего стоит, например, утверждение протопресвитера, что на Поместном Соборе 1917 — 1918 годов в патриархи его выдвигала «самая интеллигентная часть Собора»<sup>28</sup>.

Неудивительно, что еще до революции протопресвитер испортил отношения со многими влиятельными иерархами.

Оказавшись за границей, протопресвитер Г. Шавельский пытался влиять на Синод и намеревался принять участие в Карловакском Соборе 1922 года. Архиепископ Серафим (Соболев) в своем письме от 21 сентября 1921 года просил у митрополита Антония ходатайства о получении въездных виз в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев для себя и протопресвитера Г. Шавельского<sup>29</sup>. Однако визу протопресвитер так и не получил, а состоявшийся Собор выступил против него. На заседании военно-церковного отдела против протопресвитера звучали обвинения, что именно его паства совершила рево-

люцию. Одним из противников отца Георгия в тот момент был епископ Вениамин (Федченков)<sup>30</sup>.

Натянутыми были отношения отца Георгия с митрополитом Антонием (Храповицким).

На Поместном Соборе 1917–1918 годов, митрополит Антоний, отличавшийся прямотой, в своей речи о патриаршестве как бы вскользь заметил, что «военное духовенство, состоящее из четырех тысяч иеревов, совсем не имеет пастыря и управляемается священником»<sup>31</sup>. Протопресвитер Г. Шавельский в долгу не остался и после избрания Патриархом святителя Тихона во всеуслышание заявил: «Теперь я вижу, что любит Господь нашу Церковь, — не допустил Он архиепископа Антония до патриаршего престола»<sup>32</sup>. Отец Георгий впоследствии писал, что, вероятно, обидевшись на эту реплику, митрополит Антоний не дал ему места в Киеве, хотя протопресвитер, вынужденный бежать от расправы со стороны большевиков, сильно нуждался. Находясь в Киеве, протопресвитер Г. Шавельский зарабатывал тем, что писал статьи в местные газеты. «Одна из моих статей, — пишет отец Георгий, — сильно задела м. Антония. Он чрезвычайно недружелюбно относился к военным священникам, явившимся к нему остриженными и обритыми. А они остриглись и обрились, спасая свои головы, когда вынуждены были оставлять свои части, спасаясь от зверств и неминуемой смерти. В той статье я употребил выражение: “Лучше стриженые волосы на голове и бороде, чем блуд и злословие на языке”. Решительно все поняли, что тут намек на м. Антония, отличавшегося злословием и блудословием... После этого наши отношения еще более ухудшились»<sup>33</sup>.

Недоброжелательное отношение Архиерейского Синода не осталось без ответа со стороны протопресвитера. Обиду на отвергших его архипастырей, отец Георгий пронес через всю жизнь. «Самочинный, составленный из бросивших свои кафедры архиереев», — писал протопресвитер о Карловецком Синоде, в работе которого так хотел когда-то участво-

вать. Досталось от протопресвитера и архипастырям. «Малоценен был этот Синод, — говорил протопресвитер Г. Шавельский, — составленный из ахиереев небольшого калибра, возглавлявшийся совершенно одряхлевшим... м. Антонием»<sup>34</sup>.

Нелестными и часто совершенно необъективными были отзывы протопресвитера и о других архиереях Зарубежной Церкви. В епископе Вениамине (Федченкове) протопресвитер отмечает сочетание талантливости с беспаланностью, а также неуравновешенность, непостоянство и «эксцентрические выходки», в архиепископе Анастасии (Грибановском) — «угодничество перед высокопоставленными особами». Некоторые отзывы ничем, кроме личной неприязни протопресвитера, объяснить нельзя. Так, епископ Сергий (Петров) для протопресвитера Георгия был человеком «бесконечно сумбурным и бестолковым в жизни», а в епископе Тихоне (Лященко) отец Георгий не нашел никаких качеств, кроме зависти, жадности и сребролюбия<sup>35</sup>.

Отец Георгий пытался найти отрицательные черты даже в практически безупречных архиереях. Об архиепископе Феофане (Быстрове) протопресвитер снисходительно писал: «Большой аскет, доводивший свой аскетизм до самоистязания, монах до мозга и костей... маленького роста, худенький и невзрачный, сторонившийся от людей... проповедовавший, что для студентов важно благочестие, а не богословская наука»<sup>36</sup>. Не находя ничего негативного в характере архиепископа Серафима (Соболева) и даже признавая его праведность, протопресвитер находит изъяны в хозяйственной деятельности владыки, а также оскорбительно отзываются о его богословии, говоря, например, что своими рассуждениями архиепископ напоминал «благочестивую женщину»<sup>37</sup>.

Взаимоотношения между протопресвитером и управляющим русскими приходами в Болгарии епископом Серафимом (Соболевым) не сложились изначально. В значительной степени виноват в этом был сам протопресвитер, не скрывавший своего желания

стать настоятелем посольской церкви в Софии после отъезда в Берлин архимандрита Тихона (Лященко) и считавший назначение на эту должность епископа Серафима неудачным<sup>38</sup>.

Разрыв между протопресвитером и зарубежными архиереями постепенно углублялся. В 1922 году, когда Зарубежное ВЦУ было упразднено патриаршим указом № 348, протопресвитер поддержал сторонников выполнения указа и выступил за передачу власти митрополиту Евлогию (Георгиевскому)<sup>39</sup>. Обстановка обострилась в 1926 году, когда протопресвитер выступил против разрыва между Карловицким Синодом, митрополитом Евлогием и митрополитом Платоном (Рождественским)<sup>40</sup>.

Не следует, однако, считать, что отношения протопресвитера с владыкой Евлогием были безоблачными. Трения между ними происходили еще до революции в связи с присоединением униатов в Галиции<sup>41</sup>. Впоследствии протопресвитер писал, что митрополит Евлогий выместили свою обиду на военных священниках, оставшихся без места после упразднения института полковых пастырей. «От архиепископа Евлогия, — писали военные священники протопресвитеру Г. Шавельскому, — мы терпим более насмешек, надругательств, бессердечия и оскорблений, чем от всех своих врагов на фронте»<sup>42</sup>.

Хотя в эмиграции этот конфликт был практически забыт, протопресвитер Г. Шавельский считал, что митрополит Евлогий продолжает мстить ему. Этим протопресвитер объяснял, например, назначение в Софию епископа Серафима (Соболева). «Евлогий, — вспоминал отец Георгий, — не мог забыть наших недоразумений по Галицийскому униатскому вопросу и назначил “молодого и энергичного”, как он сообщал, еп. Серафима»<sup>43</sup>.

Кроме того, протопресвитер считал, что нерешительность митрополита Евлогия, его нежелание взять власть в свои руки после патриаршего указа № 348 стала одной из главных причин образования Архи-

ерейского Синода вместо упраздненного Высшего Церковного Управления<sup>44</sup>.

В 1927 году митрополит Евлогий пригласил протопресвитера Г. Шавельского для участия в комиссии, образованной для составления ответа митрополита Сергию (Страгородскому). По прибытии в Париж протопресвитер узнал, что ответ уже подготовлен и подписан митрополитом Евлогием. «Секретарь митрополичьего Управления Тихон Ал. Аметистов дал мне его для прочтения. Я ужаснулся прочитав его. Вместо того, чтобы ясно, доказательно ответить на поставленный м. Сергием вопрос, м. Евлогий все внимание сосредоточил на обвинении Карловацкого Синода. “Неужели вы эту бумагу пошлете м. Сергию? — сказал я Аметистову, прочитавши Евлогиевский ответ, — М. Сергий будет возмущен ею, и она станет обвинительным актом против вас же”. “Вы, значит, не знаете, как своему праву упрям наш митрополит. Если он подпишет бумагу, никакая сила не может заставить его изменить ее”, — ответил Аметистов. Но я, взявшись отвечать, — отправился к Евлогию. Он с ужасом выслушал мое замечание, что подписанная бумага должна быть серьезно переделана. Я в первый раз видел митрополита, уподобившегося истеричной женщине. Он нервно бегал по комнате, хватался за голову, то возмущаясь моим требованием, то доказывая, что ответ должен быть именно таким. В конце концов он сдался. “Делайте что хотите. Вместе с профессорами Н. Н. Глубоковским и С. Н. Булгаковым изменяйте текст по своему усмотрению”, — были последние его слова. Аметистов был поражен результатом моей миссии. “Только вы, протопресвитер царского времени, с которым наши архиереи привыкли считаться, могли переубедить нашего митрополита”, — сказал он мне. Ответ был серьезно переработан и уже в таком виде послан м. Сергию.

Упрямство м. Евлогия произвело на меня отвратительное впечатление. “Нелегко работать с таким начальником”, — подумал я. Это впечатление в

значительной степени было причиной того, что я отказывался потом от многих его почетных предложений»<sup>45</sup>.

Незадолго до этого, в 1926 году, протопресвитеру Г. Шавельскому стало известно о прещениях, которые готовил ему Архиерейский Синод. Протопресвитер в спешном порядке подал прошение епископу Серафиму об увольнении и перешел в юрисдикцию Болгарской Церкви<sup>46</sup>, где и пробыл до своей смерти, последовавшей в 1951 году.

Подведем итог вышесказанному.

Беда протопресвитера Г. Шавельского была в том, что, выступая против какой-либо крайности, он, незаметно для себя, впадал в другую. Протопресвитер не терпит экзальтации — и высказывается против чудотворной иконы. Он хочет установить добрые отношения с инославными — и вновь впадает в крайность, фактически закрывая глаза на богословские разногласия. Он хочет преодолеть календарную проблему — и предлагает выход в повсеместном введении григорианского стиля.

Однако не стоит преувеличивать консервативность Карловацкого Синода и говорить о мнениях протопресвитера как о единственной причине его разрыва с зарубежными иерархами. Известно, что архиереи РПЦЗ принимали участие в экуменических мероприятиях, сослужили с представителями Церквей, перешедших на новый стиль, а архиепископ Иоанн (Максимович), принимая в православие церкви гликанского обряда, разрешал им сохранять григорианский календарь.

Пожалуй, более важную роль в отстранении протопресвитера от дел сыграли личные отношения между отцом Георгием и карловацкими иерархами, отношения, имевшие свои корни еще в дореволюционной жизни Русской Церкви.

Жизнь человеческая слишком сложна для того, чтобы представить ее либо только в светлых, либо только в темных тонах. Поэтому трудно прийти к однозначной оценке жизни и деятельности прото-

пресвитера Георгия Шавельского. Неразумно было бы строить предположения о том, выиграла бы Русская Зарубежная Церковь или проиграла, если бы протопресвитер не был отстранен от ее деятельности. Однако то, что протопресвитер Георгий Шавельский мог серьезно повлиять на историю Русской Зарубежной Церкви и в какой-то степени изменить ее путь, наверное, можно считать бесспорным.

### Примечания

<sup>1</sup> Вестник Военного Духовенства (далее ВВД), 1905, № 15, с. 458.

<sup>2</sup> Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ), Ф.1486, Оп.1, Д.8, С.203.

<sup>3</sup> Вестник военного и морского духовенства (далее ВВиМД), 1912, № 15-16, с.572. Протопресвитер повторил фразу, восходящую к митрополиту Киевскому Платону (Городецкому) — см. напр.: *Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни*. М., 1994. С. 527.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.13. Л.5.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.13. Л.6.

<sup>6</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.13. Л.8.

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.13. Л.14.

<sup>8</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1 Д.13. Л.14.

<sup>9</sup> Антоний (Храповицкий), митрополит. Письма. Нью-Йорк; Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1988. С. 250.

<sup>10</sup> Там же. С. 168.

<sup>11</sup> Обоснования Собора таковы: «В виду того, что в грамоте Святейшего] Патриарха Тихона от 21 января 1919 г. за № 464 нет окончательного заключения по данному вопросу, который ставится им только на обсуждение Глав Автокефальных Церквей и принимая во внимание, что Патриархи Александрийский и Антиохийский отказались прислать своих представителей для участия в работе Комиссии, а Патриарх Иерусалимский высказался по этому вопросу совершенно отрицательно, и в то же время не считая себя вправе выносить решения за всю Русскую Православную Церковь по столь важному и жизненному церковному вопросу, Архиерейский Собор ОПРЕДЕЛЯЕТ не вводить изменения в существующее

церковное времяисчисление» ГАРФ. Ф.6343. Оп.1. Д.2. Л.22.

<sup>12</sup> Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 23.

<sup>13</sup> Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф.806. Оп.5. Д.10114. Л.52.

<sup>14</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.522.

<sup>15</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.650.

<sup>16</sup> См. напр.: Тальберг Н. К сорокалетию пагубного евлогианского раскола. Джорданвиль, 1966. С. 11-12.

<sup>17</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.304.

<sup>18</sup> Жевахов Н. Воспоминания. М., 1993. С. 36-37, 44-46.

<sup>19</sup> Ф.1486. Оп.1. Д.50. Л.1 об.

<sup>20</sup> Шавельский Г., протопресвитер. Воспоминания. М., 1996. Т. 2. С. 76.

<sup>21</sup> Там же. С. 73.

<sup>22</sup> Никон (Рклицкий), епископ. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 2. Нью-Йорк, 1957.

<sup>23</sup> Блаженный Диадох. Подвижническое слово, гл. 39 В: Добротолюбие. Сергиев Посад, 1992. Т. 3. С. 28.

<sup>24</sup> Иоанн (Снычев), митрополит. Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула, 1994. С. 237-238.

<sup>25</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.129.

<sup>26</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.141-142.

<sup>27</sup> Нельзя не учитывать и личных мотивов у протопресвитера Г. Шавельского, искренне возмущавшегося принужденным положением белого духовенства: «Я и доселе не могу примириться с явной неправдой, когда вижу мальчишку-архимандрита, два-три года назад окончившего курс богословского факультета, или полуграмотного архимандрита, только за свое монашеское звание украшенного архимандрическим саном, стоящим выше заслуженных, действительно ученых протоиереев-старцев и даже выше протопресвитеров. Это – лучший способ развивать честолюбие, высокомерие и убивать зародыши смирения у отрекавшихся при пострижении от таких недугов». ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.658

<sup>28</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.543.

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф.6343. Оп.1 Д.1. Л.43.

<sup>30</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.31. Л.4-4 об.

<sup>31</sup> Никон (*Рклицкий*), епископ. Жизнеописание блаженнейшего Антония... С. 185.

<sup>32</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1 Д.8. С.544. Эту фразу привел в своих воспоминаниях митрополит Евлогий, опустив, правда, вторую ее часть. См.: *Евлогий, митрополит. Путь моей жизни*. С. 279.

<sup>33</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.551, 552.

<sup>34</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.,8. С.648.

<sup>35</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.,8. С.346, 595, 626, 618.

<sup>36</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.156.

<sup>37</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.,8. С.645.

<sup>38</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.628.

<sup>39</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.646.

<sup>40</sup> Бокач Ф. Протопресвитер Георгий Шавельский. В: Церковно-исторический вестник, № 1. 1998. С. 103.

<sup>41</sup> Шавельский Г., протопресвитер. Воспоминания. Т. 1. С. 169-182.

<sup>42</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.546.

<sup>43</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.628.

<sup>44</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.646.

<sup>45</sup> ГАРФ. Ф. 1486. Оп.1. Д.8. С. 649. Упоминание о «почетных предложениях», а также факт, что митрополит Евлогий и после этого случая приглашал протопресвитера Г. Шавельского для консультаций заставляет усомниться в «мстительности» митрополита Евлогия.

<sup>46</sup> ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.647.

---

Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ

## ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО В ЯПОНИИ: СИЦЕ УБО МОЛИТЕСЯ ВЫ

*Мне хотелось бы поблагодарить филолога-япониста Алексея Владимировича Потапова, помогавшего мне в изучении богослужебного языка Японской Православной Церкви и выступившего в качестве рецензента данной работы. Я очень признательна матушке Марии Мацусима из православного храма Благовещения г. Нагоя за консультации по истории перевода богослужения на японский язык. Благодарю директора Православного института г. Кембриджа доктора Уайта Гранта за содействие в поиске литературы об английских протестантских миссиях в Японии.*

### Введение

«Если бы предстояло претерпеть за Христа три секунды невообразимо лютых мучений, разве не согласился бы?.. А если бы эти мучения разбавлены были на три минуты, причем лютость их соразмерно уменьшилась бы, будто отказался бы! Если бы на три дня, на три месяца, на три года, на тридцать лет... — разве отрекся бы Христа? — Вот же, однако, отрекаюсь! От многих трудностей отрекаюсь! От победления своих страстей, от труда изучения письменного японского языка... Помоги же, Боже! Избави от Петрова отречения!.. Помоги, Господи, с этих

каникул в три года, то есть до 1888 года, изучить письменный японский язык так, чтобы к освящению Собора пригласить священников и проповедников собственноручно! Помоги и во всем другом!...» — писал святитель Николай (Касаткин) 21 июня/3 июля 1885 года в начале своего миссионерского служения в столь далекой от его родной деревни Береза Стране Восходящего Солнца, поверяя дневнику свои сокровенные мысли<sup>1</sup>.

В 1970 году этот русский человек, с Божией помощью повторивший труд святых Кирилла и Мефодия по переводу Священного Писания и дело первых учеников Христовых — благовестие спасения всем языкам, — был прославлен Церковью как равноапостольный Николай, архиепископ Японский, просветитель этой языческой страны. В год прославления святителя митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим составил праздничную службу японскому пастырю<sup>2</sup>.

«Видети люди японские Христу приведены, пламенне 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», — поет Русская Церковь 16 февраля, в день преставления святителя Николая<sup>3</sup>.

Однако только спустя 25 лет эта служба в память Владыки Николая стала звучать в 70 приходах Японской Автономной Православной Церкви. Представительством святителя Николая русским переводчикам удалось повторить его труд, и теперь в Японии, второй родине святого Николая, молитвы о его заступничестве перед Господом воздаются на старописьменном «бунго», языке Японской Церкви. Со дня преставления архиепископа Николая 16 февраля 1912 года это была единственная попытка перевода богослужения на японский язык.

Святитель Николай совершил редкое и практически невозможное для одного человека дело пере-

вода Священного Писания. В течение последних семнадцати лет своей жизни во время ежедневных утренних и вечерних занятий он перевел и много-кратно выверел все книги Нового Завета. Затем последовали Паремийник, Псалтирь, Ирмологий, Октоих, Праздничная Минея, Постная и Цветная Триоди.

Сейчас, как и во время становления Японской церкви, «японские православные верующие живут во времена апостольские, когда земля не была просвещена светом Христовым»<sup>4</sup>. Основное внимание Японская Автономная Православная Церковь уделяет проповеди христианского вероучения в языческой стране.

Благодаря созданному святителем Николаем обществу православных переводчиков-японцев «Айайся», в период Мэйдзи (1868-1912) в японской церкви были опубликованы догматическое богословие митрополита Макария, толкования святителя Иоанна Златоустого, Правила Святых Отцов, избранные жития святых и другие книги. «В двадцатом столетии Япония должна сделаться Православною Христианскою Страною. Священное Писание будет дано ей. Как понимать Священное Писание — безошибочно должно быть дано ей; как устроить христианскую жизнь своих сынов и дщерей тоже должно быть дано. Господь да устроит сие!» — искренне и пламенно верил святитель Николай (31 декабря 1900 г./13 января 1901 г.).

После смерти Владыки Николая и его преемника митрополита Сергия (Тихомирова) дело перевода не исчезло. Нынешний предстоятель Японской Автономной Православной Церкви митрополит Даниил (Нусиро) переводит книгу Сергея Фуделя «Путь Отцов». Несколько томов из сочинений святителя Игнатия (Брянчанинова) стали доступны японским верующим благодаря православному переводчику Алексею Потапову. Переводами занимаются протоиерей Давид Мидзугути из Осаки, протоиерей Георгий Мацусима из Нагоя, протоиерей Иоанн Нагая и

иерей Николай Дмитриев из Токио, а также некоторые из мирян-японцев. В ежемесячном журнале Японской Автономной Православной Церкви «Вестник православия» публикуются творения Василия Великого, Слова старца Паисия Святогорца, проповеди архимандрита Кирилла (Павлова). Однако если на рубеже XIX-XX веков переводы на японский язык совершились с русских и славянских первоисточников, то теперь основой для перевода являются англоязычные тексты и публикации<sup>5</sup>.

К сожалению, до сих пор осталось большое количество богослужебной и святоотеческой литературы, не переведенной на японский язык православными переводчиками. «Боже, еще целое море переводов! — восклицает владыка 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 учения влиается в душу — озаряет ум познанием догматов, оживляет сердце святою поэзию, одушевляет и движет волю вслед святых примеров. Это не протестантская церковная беднота, пробавляющая несколькими ветхозаветными псалмами, своими слезливыми стишками 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 Богодохновенных Святых Отцов, в совокупности столь же авторитетных, как Евангелисты и апостолы, верховодители церковной молитвы... Помоги, Боже!» (11/24 октября 1904 г.).

В 1979 году профессор Накамура Кэнносэ — ведущий биограф святителя Николая Японского — обнаружил дневниковые записи Владыки, хранившиеся в Ленинградском государственном архиве. Это произошло через девять лет после того, как архиепископ Николай (Касаткин) был причислен к лику святых. Дневники просветителя Японии в течение 25

лет расшифровывались коллективом ученых под руководством профессора Накамуры. Опубликованный осенью 2004 года пятитомник Дневников святителя содержит свыше четырех тысяч страниц и охватывает период с 1870 по 1912 годы. Начиная с конца 1879 года, записи носят практически ежедневный характер.

Попробуем проследить историю переводов Священного Писания и возникновения каждого из православных богослужебных текстов на японском языке, исходя из дневниковых записей Владыки Николая, его соратника — Павла Накаи и других исторических источников. Попытаемся также проанализировать взаимное соответствие используемых в XIX и XX веках в различных христианских конфессиях Японии текстов Священного Писания на примере лингвистического анализа молитвы Господней (Мф. 6, 9-13) и евангельских заповедей блаженств (Мф. 5, 3-12).

### **История христианства в Японии и переводы Священного Писания**

Впервые благовестие Евангелия в Японии началось в середине XVI века. 15 августа 1549 года член ордена иезуитов монах Франциск Ксавьер высадился в городе Кагосима на южном японском острове Кюсю. За несколько лет до этой поездки Ксавьер прибыл в Малайзию, где вместе с обращенным им в христианство японцем Ядзиро предпринял первую попытку перевода на японский язык Евангелия от Матфея. Преемник Франциска монах Фернандес пытался перевести Десять заповедей и молитву Господню. Однако относительно этих первых трудов монахов-католиков сохранились лишь устные свидетельства. Древнейший из ныне существующих переводов Библии на японский язык датируется приблизительно 1580 годом. На этих сохранившихся свитках можно видеть некоторые стихи Екклезиаста и пророка Исаии.

Несмотря на языковые трудности, проповедь католиков была весьма успешна, и, согласно перепи-

си 1614 года, в стране было 150 священников и сотни тысяч верующих. Однако в Японии закончилась эпоха междоусобиц, оформился сёгунат Токугава, и в начале периода Эдо (1603-1867) правительство стало ограничивать влияние европейцев в своей стране и сдерживало распространение христианства. В 1597 году первые 26 христиан приняли мученическую смерть за веру. В Японии начался период самоизоляции: сначала был запрещен въезд иностранцев в страну и выезд японцев за границу, затем эдиктом 1637 года из Японии изгонялись все иностранцы, в том числе и миссионеры. Японские христиане были вынуждены отрекаться от веры, попирая ногами изображения Спасителя и Богоматери. Тот, кто оставался верным истине, лишался жизни. Во время гонений XVI-XVII веков многие христиане претерпели мученическую смерть на кресте. Отречения, попирание икон и осквернение ликов Христа и Богородицы приходилось 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 другими странами. В 1853 году «черные корабли» американского командора Перри вынудили одного из последних сёгунов династии Токугава заключить торговые договоры с западными странами и разрешить въезд иностранцев в страну. Вместе с коммерсантами и дипломатическими посланниками в Японию стали прибывать протестантские и католические проповедники. Однако первые переводы Священного Писания на японский язык увидели свет еще до официального открытия страны.

В 1832 году священник из Пруссии доктор Чарльз Гуцлаф прибыл в Китай. Там он перевел Новый Завет на китайский язык. Спустя четыре года он перебрался в Макао, где принял изучать японский. В 1838 году в Сингапуре в издательстве Амери-

канской Ассоциации иностранных миссий вышел в свет его перевод Евангелия от Иоанна японской звуковой азбукой катакана. Перевод не содержал ни одного иероглифа. «Без сомнения, это была первая попытка поведать Слово Жизни на японском языке, — пишет американский пресвитерианский миссионер и переводчик Джеймс Кертис Хепберн<sup>6</sup>, — и хотя перевод был весьма несовершенен и полон ошибок, каждый христианин не может не относиться к нему с уважением»<sup>7</sup>.

В 1833 году в Китай из Америки приехал и доктор Самуэль Уэлл Вильямс, издатель Американской Ассоциации. В то время въезд американских судов в японские порты был еще запрещен, и когда в 1837 году Вильямс пытался высадиться в Эдо и Кагосиме, он потерпел неудачу. Тем не менее Вильямс подобрал потерпевших кораблекрушение японских моряков, которые помогли ему выучить японский язык и перевести Историю и Евангелие от Матфея.

Третий перевод Священного Писания был осуществлен священником Б. Дж. Бетелгеймом, отправившимся на острова Рюкю в 1846 году. В Гонконге он опубликовал перевод Нового Завета на местный диалект японской азбукой катакана с параллельным китайским текстом Гуцлафа.

После заключения торговых и мирных договоров Япония, прежде всего, встретилась с протестантскими миссионерами, прибывшими сюда уже в 1859 году. Затем последовали представители Римской Католической Церкви. Примечательно, что первый католический священник — француз Птижан, вначале занимавшийся окормлением иностранцев в Нагасаки, в 1865 году обнаружил несколько тысяч католиков-японцев в деревне Ураками. Это были потомки первых христиан, крестившихся еще в XVI веке. Все проповедники предпринимали попытки устного или письменного перевода Библии на китайский или японский языки. Библиографический справочник о христианской литературе периода Мэйдзи<sup>8</sup> датирует первые переводы Ветхого и Нового Завета

в Шанхае уже 1858 годом<sup>9</sup>. А в 1871 году священник Дж. Гобл издал Евангелие от Матфея японской слоговой азбукой хирагана.

В 1855 году был заключен Трактат о торговле и границах, а в 1861 году на должность священника при русской консульской церкви на Хакодатэ (Хоккайдо) прибыл выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 24-летний иеромонах Николай (в миру Иван Дмитриевич Касаткин).

Иван Касаткин родился 1 августа 1836 года в селе Береза Бельского уезда Смоленской губернии<sup>10</sup> в семье диакона. У отца будущего святителя Дмитрия Ивановича Касаткина было четверо детей: первенец Гавриил, умерший во младенчестве, старшая дочь Ольга, второй сын Иван и младший сын Василий<sup>11</sup>.

Когда Ване было пять лет, семья потеряла мать и за детьми стала ухаживать старшая сестра Ольга, муж которой служил 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 вывешено объявление, приглашавшее одного из выпускников служить настоятелем посольской церкви в Хакодате. «Вижу — лежит какой-то лист, — рассказывал впоследствии епископ Николай иеромонаху Андронику, прибывшему в Токийскую Миссию в 1898 году, чтобы в течение года проповедовать Слово Божие в Японии<sup>12</sup>. — 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 Николай<sup>13</sup> — белым священником (бывший ректор Московской духовной семинарии, теперь московский протоиерей), и еще двое: один Горчаков (священником), а другой в каком угодно сане».

Прочитав это объявление, юноша пошел на всеобщую, и здесь у него неожиданно созрело желание

ехать в Японию. Много лет спустя архиепископ Николай рассказывал студентам Токийской семинарии: «Твердо признаю, при всем недостоинстве своем, что воля Божия послала меня в Японию: в Семинарии рассказ Ив. Феод. Соловьева, профессора, о Китае и отправлении туда в Миссию его товарища по Академии о. Исаии Полкина, возбудили у меня желание ехать в Китай на проповедь Евангелия; в Академии чтение путешествия Головнина<sup>14</sup> пробудило забытое желание — но уже в направлении к Японии; чтение критики из “Обломова” возбудило решение жизненного вопроса: служить Богу или миру?» (21 октября/Зноября 1907 г.).

В первые годы пребывания иеромонаха Николая в Хакодатэ в Японии еще действовал средневековый указ 1614 года о полном запрете христианского вероучения. «О проповеди нельзя было еще и думать, — вспоминает архимандрит Сергий (Страгородский), будущий всероссийский Патриарх, впервые приехавший в Японию в 1893 году. — Всех сообщающихся с европейцами подозревали. Смотрели на них косо и даже преследовали... Скоро, однако, японцы попривыкли к европейцам, учителя (японского языка. — Г. Б.) найти оказалось возможным... Для о. Николая наступала другая жизнь; он засел за язык и литературу японцев и изучал все это не разгибая спины в продолжении восьми лет. Прочитал с учителем китайских классиков, прочитал японскую историю, прочитал разные сочинения японских писателей древнего и нового времени (в этой области о. Николай и среди японцев может быть назван специалистом). Затем пошел буддизм. О. Николай начал приглашать к себе бонз (буддийских духовных) и с ними прочел добрую часть трудной для понимания (даже непонятной без хорошего комментария) буддийской литературы. Читал все это с увлечением, весь отдаваясь своему делу. Учителя не выносили такой напряженной работы, требовали себе отдыха, тогда о. Николай нанимал себе двоих-троих учителей, и все читал и читал, стараясь проникнуть в душу японс-

кого народа, просветить который светом Христовым он приехал»<sup>15</sup>.

Дело постижения японского языка было чрезвычайно трудным. Иеромонаху Николаю пришлось на собственном опыте постигать смысл крылатого выражения «китайская грамота».

Епископ Серафим (Сигрист) повествует о бесконечной самоотверженности и силе воле миссионера Николая: «Святитель Николай был самураем, который неукротимой волей и трудом в течение более 50 лет создавал Церковь Японии. Рассказывают, что в первые годы изучения японского языка, о. Николай (в то время — священник в Хакодатэ) часто ходил в школу вместе с японскими детьми, сидел с ними за одной партой и учился изо всех сил. Однажды смущенный учитель вынужден был повесить объявление: “Бородатому иностранцу не входить!”<sup>16</sup>. Эта история свидетельствует о нестигающей самурайской воле, но мне она дорога еще и тем, что, здесь видно нечто большее, а именно смирение, которым может обладать только самурай, пришедший во имя благовестия и ставший маленьким ребенком на службе Богу. Богу, который сам благоволил родиться в яслях»<sup>17</sup>.

Молодой иеромонах Николай писал о своих первых опытах по освоению японского языка: «Приехав в Японию, я, насколько хватило сил, стал изучать здешний язык. Много потрачено времени и труда, пока успел я присмотреться к этому варварскому языку, положительно труднейшему в свете, так как он состоит из двух: природного японского и китайского, перемешанных между собою, но отнюдь не слившимся в один. Не даром когда-то католические миссионеры писали, что японский язык изобретен самим дьяволом, с целью оградить Японию от христианских миссионеров. Сколько родов разговорного языка, начиная почти от китайского диалекта до вульгарной речи, в которой, однако, неминуемо вплетаются китайские односложные слова! Сколько разных способов письма, начиная тоже от чисто китайской книги до книг, писанных фонетическими

знаками, между которыми опять-таки неизбежно путаются китайские иероглифы! От взаимной встречи и переплетения этих языков, принадлежащих к двум различным семействам, с грамматическими конструкциями, совершенно не похожими одна на другую, какое огромное количество выродилось самых невероятных грамматических сочетаний, форм, частичек, хвостиков, часто, по-видимому, ничего не значащих, но требующих, однако, большой деликатности в обращении с собою!.. Видно, долго еще изучающим японский язык придется изучать его инстинктом, чрез чтение книг и механическое привыкание себя к тем или другим оборотам разговорной и письменной речи»<sup>18</sup>.

Двадцатичетырехлетний отец Николай с воодушевлением занялся и переводом на японский язык. Отчет иеромонаха Николая (Адоратского), командированного из Казани в Китай, свидетельствует о том, что миссионер был знаком с богослужебными переводами русской духовной миссии: «Родственные китайцам японцы, усвоивающие в настоящее время истины Православной Церкви, употребляют одинаковые с китайскими по начертанию и смыслу знаки ученого языка. Они читают, только иначе, китайские моносиллабические иероглифы, добавляя для связи новые знаки. В виду этого Пекинская миссия в настоящее время приносит большую пользу Японской, снабжая ее через о. Флавиана в 1882 году рукописными (неполными, впрочем) тогда еще не переработанными переводами богослужебных книг, которые вскоре же были быстро переделаны на японский текст членами японской миссии из ученых японцев и введены в их богослужение»<sup>19</sup>. В 1867 году иеромонах Николай (Касаткин) получил от архимандрита Палладия (Кафарова), руководителя 15-й духовной миссии в Китае (1865-1878), Новый Завет и другие книги на китайском языке<sup>20</sup>. Среди них был евангельский перевод начальника 14-й миссии в Китае архимандрита Гурия (Карпова). Отец Гурий трудился над переводом Нового Завета 6 лет: с 1859 по 1864 год. Этот перевод исполь-

зовался святителем Николаем в качестве образца для работы по составлению первых молитв на японском языке. В 1882 году архимандрит Флавиан (Городецкий), начальник духовной миссии в Китае в 1879–1883 годах (16-я миссия) предпринял личную поездку в Токио, где передал епископу Николаю (Касаткину) рукописные переводы.

Первые печатные переводы отца Николая, в частности молитву Господню по тексту Евангелия от Матфея, можно найти в изданном им в 1877 году пособии «Зеркало Православия» (Осие-но кагами) и молитвослове 1882 года<sup>21</sup>. Сопоставление православного китайского молитвослова 1910 года<sup>22</sup> — исправленной версии более ранних молитв архимандрита Гурия (1858–1864) — и этих первых работ архимандрита Николая показывает совпадение большинства иероглифов, связанных с именем Бога, Богородицы, со свойствами Бога (святый, крепкий, бессмертный). Первые же слова молитвы «Отче наш иже еси на небесех» в японском тексте 1877 и 1882 годов дословно повторяют китайский вариант. Все они написаны только китайскими иероглифами, то есть в стиле канбун. В более поздних вариантах молитвы используются те же китайские иероглифы, но с традиционно японскими нижними чтениями. Глагол «приходить» в стихе «да приидет царствие Твое» на японский язык переведено заимствованием из китайского текста иероглифа «нодзому» — «посещать, приходить». Впоследствии же этот глагол святитель Николай заменил на более общеупотребительный и точный иероглиф «китару». В первых переводах отца Николая можно увидеть те же, что и у отца Гурия иероглифы, обозначающие «искушения» — «юваку» (в Часослове 1884 года у Владыки Николая используется уже только один иероглиф «идзанаи») и «лукавый» — «кёаку» (сохранено в более поздних текстах). Не зря архимандрит Николай писал в 1871 году работавшему под руководством архимандрита Палладия иеромонаху Исаи: «Пекинская миссия — мать японской, без Пекина японцы неопытны и немы»<sup>23</sup>.

Однако качество китайских переводов для взыскательного и требовательного миссионера было недостаточным. «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 его», — так писал иеромонах Николай в своем отчете 1869 года<sup>24</sup>.

А почти тридцать лет спустя епископ Николай вновь вспоминает о китайских переводах. «Наш пекинский тоже потешал...», — пишет порой чрезмерно внимательный к каждому символу и каждому слову миссионер об этом евангельском переводе отца Гурия, которым он пользовался в числе прочих источников в 1895–1896 годах (26 ноября/8 декабря 1896 г.). Отчет иеромонаха Николая (Адоратского) о процессе перевода богослужения на китайским язык отчасти может обосновывать взыскательность япониста святителя Николая к трудам своих коллег-китаистов: «...Переводчикам в их работе встретилось много трудностей при передаче на китайских язык пророческих песен в чине утрени и пророчественных паремий великих праздников, особенно Страстной седмицы. В трудных местах приходилось прибегать к описательной речи, что замечается и в русском тексте, особенно при переводе стихотворных канонов

(напр., на Св. Пятидесятницу). Вообще во всех переводах трудности касались богословских понятий, особенно догматических истин о Троице, таинстве воплощения и др.»<sup>25</sup>.

Понимая необходимость хороших знаний японского языка для самостоятельных занятий по переводу, иеромонах Николай сразу же по прибытии в Японию приступил к детальному изучению культуры и истории страны и в такой степени овладел японской и китайской письменностью, что мог читать средневековые буддийские сутры, недоступные большинству японцев.

Богослов и лингвист, Владыка Николай был едва ли не единственным русским японистом и поэтому порой вынужден был выступать в роли гида-переводчика для русских путешественников. Шестидесятипятилетний епископ рассказывает об одном из таких эпизодов: «Помеха занятиям выходит иногда, когда стоят на рейде в Иокогаме русские военные суда. Приходят знакомиться, большую частью просить переводчиков и провожатых для осмотра города... Переводчиков же где тут взять?.. Так и сегодня утром — являются два офицера с “Петропавловска”, один с женой; просят совета, что посмотреть в Токио; я надписал им на бумажке все замечательное, рассказал их “дзинрикися” (рикша. — Г. Б.), куда вести их, сходил с ними на колокольню, чтобы показать общий вид города, и затем поспешил оставить их, чтобы вернуться к переводу» (19 января / 1 февраля 1901 г.).

Порой святитель Николай даже думал по-японски. «Ныне, как и в прежние годы, дал Накаю 30 ен на отправление во время каникул в страну отдохнуть», — пишет он в своем Дневнике, используя перевод-кальку японского выражения *куни-э каэру*, означающего «вернуться на родину» (буквально: в свою землю, страну), что в случае Накая означало переезд из Токийской миссии в Осаку.

Дело перевода Священного Писания и богослужения на родной язык своей паствы было важней-

шей задачей православного миссионера. Еще до переезда в Токио и покупки земли на холме Сурагадай, где впоследствии будут открыты школы Русской Миссии и возведен величественный Воскресенский собор, иеромонах 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 исключительно 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, Литургика, Богословие? Все это тоже предметы насущной необходимости. И все это, и другое подобное нужно переводить на “японский”, о котором еще неизвестно, 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 своем»<sup>26</sup>.

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 Писание<sup>27</sup>.

«В настоящее время вообще работа миссии, в какой бы то ни было стране, не может ограничиваться одною устною проповедью, — говорил святитель Николай. — Времена Франциска Ксаверия, бегав-

шего 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 различия с католичеством и протестантством. Мне много раз приходилось быть очевидцем того, как наши христиане, вооруженные знаниями, почерпнутыми из миссионских изданий, вели собеседования со своими соотечественниками католиками и протестантами и оставались победителями. Печатное слово должно быть душою миссии»<sup>28</sup>.

Вначале отец Николай работал в одиночку, пользуясь лишь китайскими текстами и лексиконами. «Как манны небесной ждут от меня уроков христианских, а я вожусь с Церковью, с лексиконом», — пишет архимандрит Николай в 1872 году в Хакодате (1 января 1872 г.). В Японии сохранились первые переводы отца Николая, в том числе три различные варианта молитвы Господней, датируемые 1870-1880-ми годами. Эти первые слова молитвы «Отче наш» на японском языке значительно отличаются от более поздних православных переводов Владыки.

В 1872 году епископ Николай переехал в Токио, где продолжил изучение языка и обычаев страны. «Между прочим, рассказывал о. Николай и о вежливости, с какой к нему относились бонзы всех вообще тоокийских храмов, — продолжает архимандрит Сергий воспоминания о беседах с Владыкой. — Раз он пришел слушать проповедь. Огромная зала храма была занята публикой. Все, конечно, сидели на полу, поджав свои ноги. Бонзы хотели усадить своего гостя по-европейски. Стульев у них не было. Тогда главный бонза, не долго думая, подвел о. Николая к своему жертвеннику (который высотой немного более полуаршина), сдвинул в сторону различные курильницы и укращения и вежливо предло-

жил о. Николаю занять тут место. И народ совершил спокойно смотрел на это поругание их святыни»<sup>29</sup>.

Осенью 1872 года Хепберн опубликовал переводы Евангелий от Марка и Иоанна, а весной следующего года — от Матфея. В то же время, в сентябре 1872 года, в Йокогаме была организована конференция протестантских миссионеров, на которой было принято решение о назначении комиссии из представителей различных протестантских миссий и нескольких японцев для перевода Священного Писания<sup>30</sup>. Вот как описывает доктор Хепберн процесс этой работы: «Прежде всего беспокойство вызывал выбор такого литературного стиля, который сделал бы труд максимально употребительным и полезным. Это решение далось не легко. С одной стороны, мы пытались не использовать квази-китайский стиль, понятный лишь узкому кругу высокообразованных людей, а с другой — избегать вульгарный простонародный, так как хотя последний и был бы легко понимаем, но вызывал бы презрительное отношение к Писанию. Мы выбрали стиль, одновременно и уважаемый литературным сообществом, и понимаемый всеми классами. Мы придерживались исконно японского языка, так называемого классического стиля, языка большинства книг для широкого читателя»<sup>31</sup>. Первое издание протестантского перевода Нового Завета с греческого на японский было опубликовано в Йокогаме в 1880 году.

В 1876 и 1878 годах специальные конференции протестантов в Японии выработали состав комитетов для перевода Ветхого Завета. Различные книги Ветхого Завета переводились местными группами в городах Хакодатэ, Токио, Йокогама, Ниигата, Кобэ, Осака, Киото и Нагасаки. В 1888 году эта работа была завершена.

Католические проповедники XIX века наряду с публикациями католической и богословской литературы предпринимали также попытки перевода Священного Писания. Одно из первых изданий Ветхого Завета, переведенного с греческого языка,

было осуществлено священником Раги. Он же составил франко-японский словарь.

«После обедни Павел Накай 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 протестантский — простонародный. Замечательна, однако, уступка Католической Миссии общественному мнению: против своей воли Священное Писание переводят; запорашивают его сокращенным содержанием в начале каждой главы, параллельными местами в самом тексте, объяснительными заметками после каждой главы, а все же переводят; только жаль, — плохо; нам позаимствоваться нечем», — такова была оценка, данная епископом Николаем католическим переводам в Дневнике от 30 января/11 февраля 1896 года.

Несомненно, что существовало взаимное влияние китайских и японских переводных текстов Священного Писания. В Китае сохранился рукописный католический перевод Нового Завета, выполненный на рубеже XVII-XVIII веков, а первый печатный перевод датируется 1892 годом. Весьма многочисленно количество протестантских переводов конца XIX — начала XX века<sup>32</sup>.

«Сегодня Василий Романович Лебедев привез в подарок: три разные перевода Нового Завета на китайский язык, один перевод Ветхого Завета, много христианских брошюр, изданных протестантами в Ханькоу.., — пишет святитель Николай. — Я особенно обрадовался переводам Нового Завета... думал, “то-то будет помочь нам с Накаем в переводе”! Но какое разочарование!.. Только потеря времени — спрятываясь с шестью текстами ныне имеющихся у нас китайских переводов! Ни стыда у людей, ни страха Божия! 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» (13 /25 мая 1897 г.).

В 1887 году Японское библейское общество опубликовало перевод Священного Писания на книжный литературный язык (Бунгоякусэйсё). В 1955 году был издан упрощенный разговорный вариант этого перевода (Когоякусэйсё), который, пожалуй, является самым популярным во всех христианских конфессиях. Еще один употребительный перевод представляет совместная экуменистическая работа католических и протестантских проповедников, завершенная в 1987 году (Синкёдоякусэйсё). Следует упомянуть и перевод японского Общества издателей Библии (Синкайякусэйсё), в особенности его второе, исправленное издание 2003 года.

### **Переводы Японской Православной Церкви**

#### *Принципы работы епископа Николая и Павла Накаи*

С 1882 года ежедневной кропотливой работой по переводу различных богослужебных книг на японский язык занимались два православных человека: русский пастырь епископ Николай и православный филолог-японец Павел Накаи. Святителю Николаю удалось найти надежного и высокообразованного соратника для переводческой работы. Ведущий специалист в области китайской и японской филологии, профессор и ученый Павел Накаи происходил из семьи, руководившей известной конфуцианской школой в Осаке в период сёгуната Эдо. Впоследствии эта школа «Кайтокудо» была преобразована и вошла в состав современного Осакского государственный университет.

О признании Павла Накаи в Японии свидетельствует следующая дневниковая запись, сделанная Высокопреосвященным 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 принима-

ют участие в чествовании предков Павла Накай. 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-ти» (24 августа/6 сентября 1911 г.).

О способностях сподвижника отца Николая пишет и архимандрит Сергий (Страгородский), вспоминая Токийский Церковный Собор 1891 года: «Первое заседание имело чисто праздничный характер: читались разные телеграммы, письма, адресы... присланные и поднесенные со всех концов Японии... Конечно, адрес ученого нашего переводчика Накай (главный сотрудник епископа по переводу богослужебных книг, японский ученый, знаток истории и литературы...) мог прочесть только он сам: обыкновенному смертному не прочитать тех мудреных знаков, которые употребляет Накай. Китайских знаков, как известно, несколько тысяч<sup>33</sup>. Не всякий знает и четвертую часть их. Поэтому японцы рядом с китайскими знаками пишут и чтение их японской азбукой (ката-кана). Такое смешанное японско-китайское письмо обыкновенно употребляется и в рукописях. Отсюда особый род литературного тщеславия: написать одними китайскими знаками, притом такими, чтобы не всякий без лексикона мог прочитать. Можно, пожалуй, над этим смеяться, но разве наши латинские термины не те же китайские знаки? То же самое, только в другой форме»<sup>34</sup>.

Павел Накай родился в Осаке 11 июня 1855 года. В возрасте 24 лет он принял крещение в родном городе и начал работать помощником католического священника в ближайших приходах благочиния. Во время одного из первых миссионерских путешествий епископа Николая по Японии он встретился с молодым проповедником: «С Собора 1879 года назначен здесь (в Осаке. — Г. Б.) помогать по проповеди Павел Накай; в 1880 году он ушел на проповедь в Вакаяма», — писал святитель Николай в Дневнике от 31 мая/12 июня 1882 года. В 1882 году Павел перебрал-

ся в Токио, где в течение 30 лет был бессменным соратником Владыки Николая, посвятив всю свою жизнь помощи архиепископу в переводе богослужения для молодой Японской Церкви. Современник святителя Николая священник Петр Сибаяма, выпустивший в 1936 году первую и наиболее полную биографию Владыки, называет 1883 год временем начала совместных переводов Павла Накаи и епископа Николая.

В Дневнике святителя Николая от 22 мая/3 июня 1888 года содержится первое упоминание о лингвистических занятиях: «Утром — с семи часов было занятие с Накаи — чтение и исправление перевода моей речи Русской Церкви от лица Японской, по слухаю 900-летия; работа заняла два часа, работа совсем будняя, утомляющая...»

С 1895 года занятия по переводу стали основным делом святителя Николая: «У нас с Павлом Накай перевод Священного Писания утром с половины восьмого до двенадцати и вечером с шести до девяти. Это будет регулярно продолжаться каждый день так, что вперед об этом и упоминать не стоит» (22 августа/3 сентября 1895 г.). Непрестанная каждодневная работа в течение семи с половиной часов, с редкими перерывами во время рождественских и пасхальных каникул и японских гражданских праздников беспрерывно продолжалась в течение 17 лет до самой смерти Владыки в 1912 году. Перевод был лучшим лекарством для миссионера. «Вот со вторника начнется перевод, душа зароется в дело и хворобу ее как рукой снимет», — пишет святитель в разгар войны 1904 года (4/17 апреля 1904 г.). Павел не создал собственной семьи и часто работал из последних сил. Вот как вспоминает об одном из таких эпизодов самоотверженности своего соратника святитель Николай.

«Вечером мы с Накаем прекратили занятия в половине восьмого, полтора часа не досидев термина. Слышиу — что-то стучит в такт.

— Что это? — спрашиваю.

- Дверца письменного стола, — говорит он по исследовании.
- Отчего?
- Платье мое прикасается к ней.
- А с платьем что?
- Оно дрожит в такт пульсу, который возбужден от небольшого горячечного состояния.
- Так ступайте домой, примите лекарство и постараитесь возбудить испарину.
- Ничего, как-нибудь досижу».

Предубеждения соотечественников во время конфликтов между двумя странами также не могли помешать работе. Святитель Николай записывает в Дневнике от 30 сентября/13 октября 1903 года в предверии русско-японской войны: «Недавно к Павлу Накаи заявился один из провинции Иё, на Сикоку, с такой речью: “Вы переводите Св. Писание с Николаем, который принадлежит государству, не-приязненному Японии, но вы — потомок знаменных в Японии людей — патриотов, как же это? Я пришел осведомиться, сообразно ли это с любовью к отечеству?” Накаи объяснил ему, что его совместный со мною труд нисколько не мешает ему быть верным отечеству».

Епископ Николай также отдавал всего себя переводу. «Призвал сегодня, наконец, глазного врача, соседа, чтобы он испытал мои глаза и определил номер очков, так как у меня глаза с разными фокусами зрения, — пишет миссионер в Дневнике от 10/22 октября 1896 года — Приходится оседлать нос: мелкой печати, особенно по вечерам, не могу разбирать, между тем постоянно нужно заглядывать в Вульгату и другие мелкопечатные тексты». У епископа Николая началась болезнь желудка, но он не желал следовать указаниям врачей, торопился вновь приступить к занятиям, а потом с огорчением вспоминал: «Все время до полудня не смог выдержать за перевodom — слабость одолела» (22 мая/3 июня 1899 г.). А затем врачи поставили Владыке диагноз: частичная глухота. «Полуглухим — так полуглухим! — с отча-

янием пишет святитель Николай в Дневнике от 13/26 ноября 1905 года. — И в этом виде еще можно работать, переводу богослужения это не помешает, а это и есть главное дело конца моей жизни».

Однако, несмотря на решимость и самоотверженность, миссионеру приходилось все же смиряться с физической слабостью и временами замечать: «Вечером должен был прервать занятия переводом от нестерпимой боли в ухе, мешающей соображению» (31 августа/13 сентября 1903 г.).

Святитель Николай старался переводить так, чтобы при сохранении стиля и смысла оригинала, «каждое слово доходило до ума и души слушателя и читателя»<sup>35</sup>. В силу особенностей языка перед Владыкой стояли две задачи: выбрать нужную лексику, а также соответствующую грамматику. Дело это было весьма нелегким. Архимандрит Сергий делится со своими читателями собственными впечатлениями от проповеди на чужом языке в силу различий письменной и устной речи: «Беда наша в том, что не скоро приобретается навык отличать книжную речь от простой, для иностранца все слова одинаково мудрены. А здесь различие книжного языка несравненно значительнее, чем даже у нас. Изучивши разные термины из догматики, над которыми долго ломали голову несколько переводчиков, приискивая наиболее точное выражение, мы и начинаем оглушать ими неграмотных слушателей. Нужен большой навык, чтобы избежать этого весьма нежелательного явления»<sup>36</sup>.

Кроме того, в Японии конца XIX века, только-только воспрянувшей после самоизоляции и феодальной раздробленности, многие крестьяне говорили на диалектах своих «земель», своих маленьких районов и с трудом понимали соседей, живущих за несколько сот километров. Письма архимандрита Сергия содержат следующую историю о миссионерском опыте Владыки Николая: «В иных местах такой своеобразный язык, что совсем общую литературную речь не понимают. Преосвященный Николай мне рассказывал из своей практики такой случай. Во время объез-

да по епархии он прибыл в одно село в приходе о. Никиты (южная часть главного японского острова). Собрались к нему вечером христианки, Преосвященный обратился к ним с проповедью. “Смотрю, мои слушательницы, сидевшие кругом меня, утвердительно покачиваю головами, смотрят в глаза, одним словом, всеми способами показывают, что вполне разделяют мои слова. Я воодушевляюсь еще более, говорю долго. Ну, что! Поняли? — спрашиваю их по окончании. Ничего не поняли, отвечают. Меня повергло это в крайнее недоумение, а сидевший подле о. Никита только посмеивался и потом объяснил, что женщины в этом месте говорят совсем особым языком, даже такие слова, как отец и мать, особые”. Мужчины, впрочем, понимают везде общую японскую речь»<sup>37</sup>.

Поэтому для перевода Священного Писания святитель Николай выбрал язык «бунго» — официальный книжный и письменный язык знати и дворянства. Этот язык сформировался во многом под воздействием китайской лексики и грамматики. Благодаря использованию китайской лексики тексты были достаточно сложны и содержательны; при чтении звучание иероглифов адаптировалось в соответствии с японской фонетикой.

«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, отдаю 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 японцев», — разъяснял Владыка Николай принципы своей переводческой работы<sup>38</sup>.

Святитель Николай был чужд гордости и самомнения и всегда желал разделить радость лингвистических занятий с другими. Он с нетерпением ждал публикации каждого нового перевода, тщетно пытаясь обнаружить языковые находки у миссионеров других конфессий. Несмотря на многочисленные разочарования, уже шестидесятилетний епископ Николай все еще продолжал надеяться найти соратников по своему труду: «А как бы хотелось позаимствовать с какого-нибудь хорошего перевода!» (30 января/11 февраля 1896 г.).

В 1898 году миссионер встретился с выходцем из Польши американским епископальным миссионером в Китае доктором Шерешевским. Самуэль Исаак Иосиф Шерешевский родился в городе Танротген (территория современной Литвы) 6 мая 1831 года. Тогда это была часть Польши, входящая в состав Российской империи. Вначале Самуэль получил религиозное иудейское образование в Житомире, затем учился в Германии. Когда его семья эмигрировала в Америку, Шерешевский поступил в Западную богословскую семинарию при пресвитерианской церкви Питсбурга, откуда впоследствии перешел в Общую богословскую семинарию. В 1859 году в Нью-Йорке Самуэль был рукоположен в диакона и послан в протестантскую шанхайскую миссию. Здесь с 1862 по 1875 год Шерешевский перевел Библию с еврейского на разговорный китайский язык. В 1876 году он получил степень доктора богословия, а в 1877 был рукоположен в епископа. Через несколько лет Шерешевского поразила болезнь Альцгеймера: он был парализован. Отказавшись от епископства и выйдя за штат, он не прекращал занятий по переводу. Последние 2000 страниц своего нового перевода на китайский диалект вень-ли Шерешевский набивал двумя едва слушавшимися его пальцами. В 1906 году он скончался. На токийском кладбище Аояма над могилой С. Шерешевского установлен каменный крест.

В 1898 году Владыка Николай очень обрадовался получению китайского перевода Нового Завета,

сделанного Шерешевским с греческого первоисточника: «Вероятно, будет полезен нам при переводе», — писал он в Дневнике от 31 мая/12 июня 1898 года. Именно Шерешевский стал тем собеседником, с которым святитель Николай мог обсуждать важные для миссионера иероглифические тонкости двух языков<sup>39</sup>. Через год святитель Николай записывает: «Был с визитом Bishop Англиканской Церкви Shereshevsky, больной параличом. Трое сняли его с тележки и внесли в комнату на диван. Привез в подарок книжку перевода “Пятикнижие Моисеево”, только что напечатанную им, и просил написать ему мое мнение о переводе его Нового Завета, прежде презентованного, и его книжки... Обещался я написать и доставить ему. Помоги ему Бог! Трогательно видеть такое усердие к делу Божию в человеке, которого и речь едва можно понять» (11/23 мая 1899 г.). А еще через полгода епископ Николай замечает ухудшение физического состояния американского миссионера: «Бедный, говорит ныне уже не так вразумительно, как в прошлом году» (21 декабря 1899/2 января 1900 г.).

Однако к 1902 году Шерешевский смог написать и издать переводы Ветхого и Нового Заветов. Сейчас эта книга известна как «двухпальцевая Библия». Святитель Николай выделял этот перевод среди других китайских текстов: «Вчера Bishop Шерешевский прислал мне со своими китайцем и японцем только что отпечатанную Китайскую Библию нового своего перевода. Поэтому сегодня я был у него — поблагодарить и сделать новогодний визит. Застал зарытым в книги, одушевленным и говорливым, но, как всегда, малопонятным, и половины не можешь уяснить того, что силится сказать. Насчитал он пять разных переводов Священного Писания на китайский язык; его — пятый и, без сомнения, — лучший, потому что ум его, не как язык, нисколько не тронут болезнью, светел и ясен; к этому отличное знание своего природного еврейского языка, а также греческого и латинского. Видно, что в Китае ценят его переводы: напечатал ныне в Йокохаме свой Ветхий

и Новый Завет в десяти тысячах экземпляров и все отправил в Китай — здесь и в продаже нет» (21 декабря 1902/3 января 1903 г.).

### *Многолетие*

В 1879-1881 годах святитель Николай приезжал в Россию для принятия сана епископа и сбора средств на постройку кафедрального собора японской церкви. В мае 1880 года епископ Николай был приглашен на обед в Чудов монастырь, где протодиакон предложил пропеть многолетие на японском языке. «Как по-японски многая лета? — “Бан-сай”<sup>40</sup>. “Неловко петь”. — “Да у нас еще и не поют; не знаем, как перевести; ‘Бансай’ значит ‘десять тысяч лет’ и весьма употребительное слово; а ‘многия лета’ собственно ‘тасай’ или ‘ооку-но тоси’, но непонятно будет”», — ответил Владыка (20 мая 1880 г.).

«11-го числа, в понедельник, отслужим обедню и молебен за благоденствие Японии, — пишет спустя девять лет Владыка Николай о приближающемся празднике — дне обнародования первой Конституции Страны Восходящего Солнца 11 февраля 1889 года. — По этому случаю пришлось переложить, наконец, “многолетие” на японский язык. О. Павел Сато приходил сегодня утром и просил перевести, предлагал и текст “циё яциё” — “тысячи веков, восемь тысяч веков”, но подобные выражения могут быть хороши в светских гимнах, в Церкви же неуместны — здесь должно быть слово правды только, просить же у Бога жизни Императору тысячи веков, едва ли и сам Император одобрил бы. Итак, положено перевести “многая лета” выражением “икутосемо”. Павел Накай предложил это...» (26 января/7 февраля 1889 г.). «Мы отслужили литургию и благодарственный молебен, начав с восьми часов утра, — рассказывает миссионер о самом праздничном богослужении. — На молебне первый раз в Японской Церкви провозглашено и пропето было... многолетие на японском — “икутосемо” Императору и фамилии его, синклиту и японскому народу... Император и

весь поезд засмотрелись на певчих, — и неудивительно. — Четырехголосное пение все слышали впервые» (30 января/11 февраля 1889 г.).

### *Псалтирь*

В июне 1885 года епископ Николай записывает в Дневнике (от 7/19): «Печатается Псалтирь. Что дальше переводить? Думал было Требник и Служебник; но оставить это и иметь в памяти, что через три года будет готов храм<sup>41</sup>, стало быть, Богослужение должно быть правильное, как вообще в православном храме; для сего же нужно: в три года приготовить: Постную Триодь, Цветную Триодь (обе вместе составляют треть годового богослужения), Праздничную Минею и Общую Минею. После этого уже можно и должно перевести Требник и Служебник. Сии последние, какие бы ни было, в обращении уже есть и не составят большого различия, а Триодей и Миней и в помине нет!».

Этот перевод Псалтири был совершен преимущественно с русского текста Библии. В то же время в отдельных псалмах святитель Николай обращался к славянскому и греческому источникам. Примечательно, что многие стихи псалмов используются в японском православном богослужении согласно переводам с русского языка. Это и прокимны, и антифоны, и степенные, и собственно псалмы, в том числе столь распространенные, как например, «Господи возвзах». В силу того, что Псалтирь переведена в основном с русского языка, а в святоотеческой литературе стихи псалмов упоминаются по греческому или церковнославянскому переводам, дословный перевод работ учителей Церкви на японский язык с цитированием стихов псалмопевца по японской Псалтири часто становится невозможным. Поэтому современным переводчикам-японистам приходится самим придумывать синтезированный вариант перевода цитируемых Святыми Отцами стихов церковно-славянской или греческой Псалтири — заимствовать японский перевод епископа Николая и Павла Накай не всегда возможно.

### *Г. Е. Бессстремянная*

---

В конце 1900 года по завершении работы над переводом Евангелия святитель Николай вновь вернулся к тексту Псалтири: «Приступили мы с Накаем к исправлению Псалтири, напечатанной пятнадцать лет тому назад. Оказывается, однако, что поправок придется сделать не очень много» (24 ноября/7 декабря 1900 г.).

После завершения рождественских каникул январь нового, 20 века, ознаменовался продолжением перевода: «В школах начались обычные занятия. Мы с Накаем сели за исправление Псалтири, с 34 псалма» (2/15 января 1901 г.). К пасхальным каникулам удалось добраться до 68-го псалма. 21 мая 1901 года работа была завершена: «Кончили мы с Накаем исправление Псалтири. Но еще раз надо перечитать — быть может, найдется еще кое-что переменить» (8/21 мая 1901 г.). К июню Псалтирь уже была в типографии: «Печатание Псалтири идет так успешно, что сегодня мы с Накаем почти целый день заняты были чтением последней корректуры» (29 мая/11 июня 1901 г.).

Меньше чем за месяц была подготовлена тысяча экземпляров книги: «Кончено печатание исправленной Псалтири...» (13/26 июня 1901 г.).

### *Требник*

«На водосвятие мы вышли вместе, — рассказывает епископ Николай о празднике Богоявления 1894 года. — Молитву я читал по новому переводу, очень понятному» (6/18 января 1894 г.). «Павел Накаи сейчас, вечером, принес отпечатанный первый лист Требника, в две краски. Печать очень порядочная», — с удовлетворением продолжает Владыка спустя полтора года (14/26 мая 1895 г.). «Вечером с Накаем переводили Пасхалии для Требника», — такова запись в Дневнике миссионера на следующий день (15/27 мая 1895 г.).

Прошло две недели: «Поздно вечером Павел Накаи принес отпечатанный лист Требника, еще — лист корректуры, где в 7-й песне погребения младенцев, в

З-м тропаре вместо “агаме хомерару”<sup>42</sup> значилось только “хомерару”<sup>43</sup>, “не нужно ли прибавить ‘агаме’?” - спрашивает; заглянул я в оригинал: “Как же, разумеется, нужно”. И выходит: хоть сто раз перечитывай, а недосмотров не избежать» (2/14 июня 1895 г.).

А меньше чем через месяц святитель Николай пишет: «С Павлом Накай проверили последний лист Требника — “Пасха-но ициран хёо”. Требник совсем готов и будет роздан священникам до их отбытия с Собора» (27 июня/9 июля 1895 г.).

Наконец, в июле 1895 года «переплетчик Хрисанф принес первые двадцать пять экземпляров переплетенных (в золотом обрезе...) “Сейдзикё” (Требника). Завтра священники будут порадованы раздачею его им. Доныне употреблявшийся перевод Требника был очень уж плох и далеко неполный. Нынешний Сейдзикё — точнейший перевод русского требника» (3/15 июля 1895 г.).

### *Служебник*

«Епископальный миссионер Armine Ring, один из лучших у них, пожертвовавший когда-то десять долларов на постройку нашего собора, письмом спрашивал: “Переведены ли у нас Правила четырех первых Вселенских Соборов?” Еще, “где можно купить недавно отпечатанный наш Служебник?” Я ему отоспал в подарок обе книги: “Служебник”<sup>44</sup> и “Книгу Правил”<sup>45</sup>; он трогательным письмом благодарил», — записывает святитель Николай (22 мая/3 июня 1895 г.).

Интерес инославных пастырей к православному служебнику подчеркивает их высокую оценку перевода: «В продолжение дня был, между прочим, Rev. Jefferys, американский епископальный миссионер, живущий в Сендае и ныне по службе прибывший сюда; пришел купить Служебник на японском...» (15/27 июля 1895 г.).

Следующий эпизод из Дневника святителя Николая показывает, что языковые различия богослужебного языка не являлись препятствием для молитвы.

«После обедни... иркутский купец Савин Иванов (торгующий там японскими вещами и приезжающий сюда для закупки их) просит отслужить благодарственный молебен.

— По-японски, извольте? — говорю.

— Нельзя ли по-русски?

— Вы видите, что русского не единого, кроме меня, но и я на время занят.

— В таком случае, по-японски, — согласился он. И молебен был отслужен...» (10/22 марта 1896 г.).

Владыка Николай вспоминает, что однажды в Токийский собор на воскресную службу пришла большая группа российских матросов. «После Литургии многие из них пожелали отслужить молебен Спасителю. Я спросил:

— Есть ли между вами могущие петь молебен?

— Нет, — ответили.

— В таком случае и священник, и пение будут японские.

— Для нас это все равно, Господь Бог не положил различие в языке для молитвы» (21 января/3 февраля 1901 г.).

Текст служебника не мог включать всех молитв, используемых в церковной практике. Поэтому работа по переводу отдельных священнических молитв продолжалась. В 1902 году святитель Николай записывает: «До полудня переводы, с Павлом Накаэм, некоторых молитв при рукоположениях, которые доселе читаны были вслух по-русски» (10/23 июля 1902 г.). В 1903 году епископ Николай вновь принимается за перевод архиастырских молитв: «Сегодня переведены молитвы, читаемые архиереем на рукоположении диакона и пресвитера» (15/28 апреля 1903 г.).

В мае 1903 года было завершено благоустройство возведенного двумя годами раньше великолепного собора в Киото. Святитель Николай сам выбирал участок для храма, сверял чертежи, договаривался с подрядчиками, следил за всеми этапами строительства, не раз наведываясь в Киото. Владыка перепи-

сыпался с русскими благотворителями, с нетерпением ожидал изготовления в московской мастерской иконостаса для будущего храма. Миссионер с трепетом следил за путешествием иконостаса сначала из Москвы в Одессу, а затем — в Кобэ и Йокогаму. Епископу Николаю очень хотелось совершить освящение этого храма на языке своей паствы.

В конце апреля Владыка записывает в Дневнике: «Поправлен “Чин освящения храма”, давно переведенный» (16/29 апреля 1903 г.). В начале мая был осуществлен «перевод с Накаем Слова, которое должно быть сказано при освящении храма в Киото» (21 апреля/4 мая 1903 г.). На следующий день — «приготовление к богослужению по чину освящения храма на японском языке» (22 апреля/5 мая 1903 г.).

### *Евангелие*

Первый перевод Евангелия на японский язык был осуществлен святителем Николаем и Павлом Накай в 1889 году по китайскому тексту Нового Завета Американского библейского общества 1852 года. Эта работа была написана одними китайскими иероглифами в стиле «канбун» со знаками «кунтэн», при этом рядом с иероглифами подписывалось фонетическое чтение — японское восприятие соответствующего китайского звучания. Все имена собственные передавались японской азбукой согласно славянскому Евангелию, а не Вульгате и Библии короля Иакова, как в исходном американском переводе. Этот первый православный Новый Завет на японском языке был издан двумя книгами: большого формата для богослужебного использования и малого формата для чтения мирянами.

Несомненно, перевод этот не был совершенным: во-первых, невольно заимствовались богословские эквиваленты согласно интерпретации американских протестантов; во-вторых, использование лишь китайских иероглифов делало текст непонятным на слух — для восприятия смысла необходимо было визуально представлять написание самих иероглифов. Поэтому

спустя шесть лет, епископ Николай приступил к работе по собственному переводу Евангелия «с чистого листа». «С шести часов вечера мы с Павлом Накай’ем начали занятие наше — перевод Нового Завета, начиная с Евангелия от Матфея. Первые шестнадцать стихов перевели, то есть переписали имена<sup>46</sup>; впрочем, долго рассуждали о заглавиях Евангелия и Нового Завета, о “Сыне” — “ко”<sup>47</sup> или “сue”<sup>48</sup> и так далее. Вечерняя молитва в девять часов, по обычаю, прервала наши занятия», — такова первая запись миссионера о начале перевода Евангелия в дневниковой тетради 1895 года (21 августа/2 сентября 1895 г.). Павел Накай повествует об этом более сжато: «С шести часов пополудни 2-го дня 7-го месяца 28 года Мэйдзи приступили к переводу Нового Завета»<sup>49</sup>.

«Перевод идет очень медленно; едва до пятнадцатой главы от Матфея добрались», — продолжает взыскательный Владыка Николай всего лишь две недели спустя (4/16 сентября 1895 г.).

«Окончили перевод Евангелия от Матфея и принялись за Марка. Значительно помогал перевод Матфея Уеда; фразировка у него очень удачная, так что наполовину приходилось просто списывать его; жаль, что он перевел только одно Евангелие; дальше придется самим вытаскивать каждую фразу, что... просто мучение: переворачиваешь — переворачиваешь фразу на сотню ладов... оттого, должно быть, и горло не поправляется, что семь с половиной часов в сутки в безостановочной работе — ложеное нужно», — отмечает Владыка Николай еще через три недели (28 сентября/10 октября 1895 г.).

Матфей Уэда издал перевод Евангелия от Матфея в 1892 году. Это книга, подобно переводу святителя Николая 1889 года, основывалась на китайском тексте Американской библейской ассоциации — лучшем переводе того времени.

Работа епископа Николая и Павла Накай продвигалась весьма быстро: «Сегодня кончили перевод Евангелия от Луки, слава Богу! Завтра приступим к

Иоанну» (23 ноября/5 декабря 1895 г.). «Вечером обычное дело — перевод Евангелия; ныне идет десятая глава Иоанна», — пишет Владыка Николай в декабре 1895 года (10/22 декабря). А в конце года миссионер подводит итог завершенной работы: «Вечером сегодня закончили с Павлом Накаем перевод Священного Писания на нынешний год. Переведено с сентября по сие время три Евангелия и десять глав Евангелия от Иоанна» (11/23 декабря 1895 г.).

В Навечерие Рождества архиастырь поспешил представить свой труд на суд прихожан: «За литургией и потом 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» (24 декабря 1895/5 января 1896 г.).

После праздника Рождества 1896 года перевод Евангелия возобновился: «В школах начались обычные занятия. Мы с Павлом Накаем принялись за продолжение перевода Евангелия с одиннадцатой главы Иоанна» (2/14 января 1896 г.). А спустя всего две недели святитель Николай продолжает: «Сегодня, с помощью Божией, кончили перевод Евангелия от Иоанна и принялись за книгу Деяний» (15/27 января).

Эта книга Нового Завета оказалась значительно сложнее Четвероевангелия: «Сегодня вечером... шло труднейшее место: Деян. 10 гл. 34 ст. и дальше<sup>50</sup>. Все переводы — не только японско-китайские, но и иностранные — врозь; и мы с Накаем плохо перевели, особенно ст. 36-39; вижу, что плохо, а что поделаешь, когда и сам в точности не уяснишь отношение мыслей и слов, а тут еще грамматика совсем противоположная подлиннику» (30 января/11 февраля 1896 г.). Однако за два месяца кропотливого труда перевод удалось завершить: «Кончили перевод книги Деяний Святых Апостолов и этим до Пасхи заверили дело; Накай проверит переписанное, чтобы в Пасхальную

*Г. Е. Бессстремянная*

---

ночь в Соборе и Крестовой (церкви. — Г. Б.) читать Деяния по новому переводу» (13/25 марта 1896 г.). Наконец в Великую субботу 1896 года японская пастыра услышала повествование о возникновении первохристианской Апостольской Церкви на родном языке: «С семи часов вечера начато в Соборе и Крестовой (церкви. — Г. Б.) чтение Деяний. Ныне в первый раз читают по нашему переводу, для чего едва успели приготовить два списка... книги Деяний. Я сам прочитал по главе — в Крестовой и в Соборе, чтобы показать, как нужно читать: громко, раздельно, не спеша...» (23 марта/4 апреля 1896 г.).

После Пасхи работа возобновилась: «Идет перевод Первого Послания апостола Петра, труднейшее из всего доселе» (8/20 апреля 1896 г.). Святитель Николай всегда упивал на помощь Божию и представительство святых: «Кончили перевод Соборных Посланий и приступили к Посланиям Святого Апостола Павла, начиная с Первого — к Римлянам: первые восемь стихов — непреодолимая грамматическая трудность, а не выдержишь грамматически — ослабляется смысл, красота, сила речи. Что делать? Помоги, Святой Апостол Павел, любимейший и чтимейший из всех Святых Апостолов и всех святых!» (27 апреля/9 мая 1896 г.). Перевод Нового Завета помогал понять, что каждое слово здесь является словом реальной жизни.

«Сегодня, переведя с Накаем слова “мужу не оставлять жены своей” (1 Кор. 7, 11), слышу от него:

— Эти слова были единственной причиной, что мать Мануила Китамура, католизатора ныне в Токио, — до последнего времени не крестится.

— Почему так?

— Она не любит жену Мануила до того, что слышать о ней не может. Это-то и принудило Мануила отослать ее с ребенком к родителям в Сендай.

И ничего этого мне не известно!» — сокрушается святитель Николай (1/13 июня 1896 г.).

Требовательность миссионера к качеству перевода часто приводила к жарким спорам, а чрезмерная взыскательность и нетерпение давали повод для не-

заслуженных обид: «Мы с Павлом Накаем переводили, спеша закончить Первое Послание к Коринфянам. И неудобство же переводить с человеком, совершенно равнодушным и невнимательным к своему труду! Сегодня вечером долго рассуждали: “фукуквашу седзарики<sup>51</sup>, или фукуквашу седзариси наран<sup>52</sup>” (1 Кор. 15, 13)<sup>53</sup>, — долго потому, что сначала написали первое, потом Накай прочитал стих по “бакарасики” перевода (Хепборна) и заложил второе; я пересмотрел все переводы и прочитал толкование, объяснил, и утверждено было первое. Переписывая уже отдел перед звонком к молитве, Накай: “А вот еще грамматика: ‘Фукуквашу седзариси нари’ — ее и нужно здесь”. — “Но отчего же вам это в голову не пришло во время целого часа рассуждений? Значит, это не совсем употребительная грамматика для подобных мест”. — “Это даже и ‘зоку-но’ (народная) грамматика”. Я вновь должен был думать, сличать, перечитывать, спорить...» (10/22 июня 1896 г.).

В преддверии летних каникул святитель Николай, по обычаяу, подводит итоги работы: «Вечером мы с Накаем закончили перевод Первого Послания к Коринфянам, и сим закончены занятия по переводу до сентября» (12/24 июня 1896 г.). С началом нового учебного года в Токийской семинарии возобновляется и регулярный переводческий труд: «Мы с Павлом Накай начали наше дело — продолжение перевода Священного Писания, со Второго Послания к Коринфянам» (20 августа/1 сентября 1896 г.).

Перевод Апостола продвигался не так быстро, как перевод четырех евангелистов: «Вчера кончили Послание к Галатам; сегодня приступили к Посланию к Ефесянам и за все утро, с половины восьмого до двенадцати, только восемь стихов перевели, на девятом остановились и, кажется, годы думай — не переведешь; все тексты сличил, все толкования пересмотрел и до сих пор не знаю, к кому “благоволение” относится: к Богу Отцу или Сыну.

Накай, укладывая письменные принадлежности, смеясь, заметил: “Так-то трудно Священное Писание

для понимания! А чаще всего приходится слышать (от язычников): ‘киу-син-яку гурай ёмимасита’ (уж Ветхий и Новый Завет прочитал)... и как будто это такая легкая для чтения и понимания вещь, что об ней уж и говорить не стоит”» (13/25 сентября 1896 г.)<sup>54</sup>.

Каждый новый отрывок Соборного Послания становился высокой преградой для двух переводчиков. «Первая глава Послания к Ефесеям до того неодолима для понятного перевода на японский, что я впал в отчаяние — вся энергия пропала, руки опустились, и я бросил сегодня переводить», — с сокрушением рассказывает святитель Николай (16/28 сентября 1896 г.). Несмотря на языковые трудности, перевод этого Послания был завершен, однако количество препятствий, которые предстояло преодолеть Владыке Николаю и Павлу Накаи, все еще оставалось чрезвычайно большим. Вот как вспоминает об этом святитель Николай: «Что за неодолимые трудности для перевода в первой и второй главе Послания к Колоссянам! Вчера и сегодня мы бились до упаду, дошли до девятого стиха второй главы, и на душе прескверно, ибо перевод не удовлетворителен до крайности! Точно золотую цепь неподражаемого искусства невежественно и святотатственно разрубили на малые безобразные кусочки!» (4/16 октября 1896 г.).

Послание к Колоссянам разъясняет домостроительство спасения людей. Здесь содержится догматическое учение о Христе-Спасителе и наставления о применении полученной благодати для стяжания плодов веры. Послание направлено против лже-примудрых учителей, способных прельстить еще не утвердившихся в учении колоссян.

Через четыре дня миссионер записывает: «Вечером перешли к переводу Послания к Фессалоникийцам» (8/20 сентября 1896 г.). Прошло еще два месяца. «Кончили мы с Накаем сегодня Послание к Евреям и принялись за перевод Откровения», — сообщает пунктуальный святитель Николай (8/20 ноября 1896 г.).

Наконец, первый, черновой перевод Нового Завета был завершен. Дневниковая запись епископа

Николая — это первое осмысление выполненного труда: «Сегодня утренним занятием мы с Павлом Накай закончили перевод Нового Завета. Начали в сентябре прошедшего года — значит, много больше года употреблено. Ежедневно сидели с половины восьмого до двенадцати и вечером с шести до девя-ти. Теперь большие года еще займет исправление перевода, пока решимся напечатать. Каждый день истощали все силы перевести хорошо, и каждый день оставались недовольны. 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 — словом, добросовестность не нарушена; и при всем том перевод плох, хотя, конечно, лучше китайских и японского... Наш перевод, по крайней мере, ясен, и связь мыслей в нем по возможности соблюдена... Апостола Павла... необходимость заставляла разбивать на части, причем оригинальное течение речи и мыслей никак не могло быть соблюдено. Помози, Боже, теперь исправить, что можно!» (26 ноября/8 декабря 1896 г.). Окончание первого перевода — это веха и для Павла Накай. «В восемь часов утра до полудня 8-го дня 12-го месяца 29-го года (Мэйдзи) завершили работу по переводу Нового Завета», — скрупультно констатирует верный помощник Владыки<sup>55</sup>.

В то время, когда подготовленный перевод еще только сверялся и считывался, святитель Николай уже спешил познакомить с ним всех верующих: «Вчера сдал переведенные наши с Накаем Послания Святых Апостолов в полном составе чтецу Павлу Окамото для чтения с сего времени при богослужениях в Соборе... увидим, будут ли понятны всем» (16/28 декабря 1896 г.).

Для удобства чтения «Евангелия... решили переписать... переплести достойно напрестольному Евангелию и начать читать на Литургиях с облачального

*Г. Е. Бессстремянная*

---

места, на утренях посреди Церкви... Сегодня уже выбран сорт японской крепкой и толстой бумаги, завтра старик Оогое примется за переписку...» (3/15 ноября 1898 г.).

К Лазаревой субботе 1899 года это напрестольное евангелие и было подготовлено. Епископ Николай был весьма доволен внешним благолепием этой книги: «Написанное чисто евангельскими (крупными) буквами стариком Алексеем Оогоем, отличным каллиграфом, переплетенное в золоченые доски, взятые со старого русского напрестольного большого Евангелия, и в отличнейшем бархате темно-малинового цвета с золотым обрезом, с закладной лентой голубого цвета, шириной чуть не в страницу, с оттиском крейсера “Россия” на концах (откуда и пожертвование). Евангелие было бы прилично какому угодно Собору и в России. Днем я освятил его...» (10/22 апреля 1899 г.).

Использование японского текста Нового Завета за богослужением дало возможность оценить и качество перевода. Владыка Николай вспоминает: «Читал возможно громко и раздельно так, что, конечно, все слышали и все поняли; поняли потому, что проще перевода, кажется, уж и быть не может, и, между прочим, он совсем не вульгарен, не дерет уши различными “кери” и “керува”<sup>56</sup>. Собственно и напечатать бы уже можно было наш перевод... но все же он, может, со временем сделаться и несколько лучше, исправней» (10/22 апреля 1899 г.). Однако вскоре эта первая радость завершенного труда, сменилась чрезмерной взыскательностью миссионера, внимательно относившегося к каждому слову, к каждому знаку, к каждой запятой в переводе: «На богослужениях читают теперь Евангелие по последнему исправлению. И плохой же перевод! Сколько еще нужно исправлять!» (14/26 апреля 1899 г.).

Особую помощь в правке оказал Емильян Хигуци, получивший академическое богословское образование в России и подготовивший толкование на Послание апостола Павла к Коринфянам: «Взяв сегодня, для представления в свое толкование, наш с Накаем пере-

вод Послания к Коринфянам, Хигуци нашел в нем несколько ошибок; мы поправили и просили вновь сообщать нам все, что заметит в подобном роде. По исправлении же совсем нашего перевода надо будет отдать его на просмотр и критику профессорам Семинарии» (11/23 ноября 1897 г.). Через неделю святитель Николай продолжает: «Вечером в соучастии с Емельяном Хигуци исправлен перевод первого Послания к Коринфянам в тех пунктах, которые замечены им, как неправильно переведенные. В трех-четырех местах последовали его совету и поблагодарили его за оный» (17/20 ноября 1897 г.).

Редактирование текста Нового Завета потребовало кропотливого и тщательного труда. «С утра 19-го дня 1-го месяца 30 года (Мэйдзи) приступили к исправлению Нового Завета», — записывает Павел Накай в своем дневнике<sup>57</sup>. «Исправление перевода Нового Завета идет не так скоро, как ожидалось, — вторит ему святитель Николай три дня спустя. — Сегодня — четыре дня работы, а и шесть глав от Матфея не окончены» (10/22 января 1897 г.). Однако время не было потрачено даром. «Мы с Накаем сию минуту только что закончили, на десять дней, наш труд по переводу. Не так-то скоро идет исправление перевода, как чаялось. С Нового года, не опустив ни одного положенного часа (с половины восьмого до двенадцати утром и с шести до девяти вечером), мы исправили только Евангелие от Матфея и одиннадцать глав Марка. Зато исправленное куда как лучше прежнего! — с удовлетворением замечает епископ Николай и, в предвидении новой шлифовки текста, добавляет, — А придется и еще раз исправлять» (19 февраля/3 марта 1897 г.).

Прошло три месяца: «Кончили исправление перевода Евангелий, принялись за исправление Деяний; и трудная же книга! Опять приходится многое переводить — прежнее неудовлетворительно» (28 мая/9 июня 1897 г.). Однако работа шла несколько быстрее и меньше чем через месяц во время летних выпускных экзаменов в Токийской семинарии святы-

тель Николай записывает: «Мы с Павлом Накаи закончили исправление Деяний, чем и кончен труд по первое сентября, если Бог даст продолжить» (20 июня/2 июля 1897 г.).

Закончилось лето 1897 года, и в середине сентября Владыка Николай замечает: «Кончили мы с Накаим исправление соборных посланий» (6/18 сентября 1897 г.). А в середине ноября было завершено исправление всех книг Нового Завета. Но это означало лишь продолжение работы: «Принялись сегодня за второе исправление, которое будет состоять в проверке, по Справочному словарю к Новому Завету Гильтебрандта, всех слов, вошедших в наш перевод, с тем, чтобы все греческие и славянские слова были переведены у нас везде одинаково и теми же соответствующими им японскими. Зайдет и это, как видно, немало времени» (7/19 ноября 1897 г.). Павел Накаи вторит своему соратнику: «Утром 19-го дня 11-го месяца того же [30-го] года Мэйдзи закончили исправление Нового Завета и в тот же день приступили к сверке слов в переводе»<sup>58</sup>.

Для проверки правильности перевода слов, встречающихся в Евангелии, миссионер решил воспользоваться «Справочным и объяснительным словарем к Новому Завету», составленным членом археографической комиссии министерства народного просвещения, православным литератором и историком Петром Андреевичем Гильтебрандтом в 1882-1885 годах. Это внушительное издание (современный репринт двухтысячestrаничных томов 1885 года выпущен в Мюнхене в 1988 году в форме шести томов, каждый из которых включает около 400 страниц) содержало евангельские конкордации — собранные в алфавитном порядке слова и фразы из Нового Завета с указанием глав и стихов, в которых они встречаются. Отличительными особенностями этого труда являются наличие кратких богословских толкований каждого из понятий, а также не просто указание места в Новом Завете для каждого слова или словосочетания, а полное или частичное цитирование со-

ответствующего стиха. Возможно, выбор именно этой Симфонии объясняется не только достоинствами самой работы, но и личным знакомством с ее автором. «Нужно будет написать Петру Андреевичу Гильтебрандту, справщику в Синоде и хорошему знакомому», — отмечает епископ Николай в своем Дневнике, когда ему потребовалась помошь в выписке из Москвы богослужебных книг (24 ноября/7 декабря 1903 г.).

За месяц монотонного труда по первому тому Справочного словаря удалось продвинуться только на две буквы. В конце 1897 года по окончании экзаменов в семинарии святитель Николай замечает: «Нынешним вечером и мы с Павлом Накаем закончили наши занятия в нынешнем году по переводу Нового Завета. В пересмотре, ныне идущем, все оригинальные слова переведены одними и теми же словами по-японски, дошли, по словарю, Гильтебрандта, до слова “вина”» (15/27 декабря 1897 г.). Однако две буквы из Симфонии соответствовали кропотливому анализу записей на почти трехстах страницах справочника. В январе занятия были возобновлены со слова «вера» (в славянском языке слово «вера» по алфавиту следует после слова «вина»), а к Пасхе 1898 года Преосвященный Николай и Накай добрались до слова «дом».

Святителю Николаю, подобно его предшественникам-переводчикам, пришлось столкнуться с проблемой несоответствия некоторых слов православному мировоззрению и толкованиям Священного Писания. Так, в протестантских текстах в качестве перевода «Бог Слово» использовался китайский термин «Дао», имевший устоявшееся значение и интерпретацию, или «Мити» — «путь, дорога», что могло вызвать буддийские и синтоистские ассоциации мистицизма, не свойственного христианству<sup>59</sup>. Поэтому православным переводчикам приходилось изобретать совершенно новые слова, прибегать к редким чтениям иероглифов или использовать не столь распространенные сочетания иероглифов. Таким образом, создавались новые лексические единицы.

Вот история возникновения православного перевода слова «дух» на японский язык. Иероглиф «ками» (верхнее чтение — «син») — «бог, дух» — раньше обозначал синтоистские и языческие божества. Святитель Николай использовал тот же иероглиф, но приписал к нему знак кружка °, поставил ему в соответствие чтение «син», и теперь иероглиф стал переводом понятий «Дух (Божий)» и «дух (человеческий)». Вот как объяснял свой выбор сам святитель: «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)» (16/28 апреля 1898 г.).

Каждое новое слово приносило новые сложности: «Утром начал занятие переводом Священного Писания с Павлом Накаем. Со слова “иметь” следовало начать; показалось трудно, перешли на слово “имя”, и это не смогли. Оказалось, действительно, утомление болезнию желудка, не прекращающейся и доселе» (25 августа/6 сентября 1898 г.). Через неделю святитель Николай с удовлетворением замечает: «Прошли за вечер слово “имя”, остановились на “инако”» (30 августа/11 сентября 1898 г.).

Оказалось весьма непросто передать на японском языке христианское понимание слова «душа», имеющего различные лексические и богословские значения в разных местах Нового Завета. Критически оценивая свой новый евангельский перевод, святитель Николай пишет в апреле 1899 года: «Во многом, кажется придется вернуться к старому; например, “любяй душу свою” у нас так и переведено “тамасии” (душа), а прежде было “иноци” (жизнь),

и, кажется, так и нужно; держаться слишком узкого буквального значения тоже ошибки; ведь по-гречески “психи” не единственно “душу”, а и “жизнь”, и сколько там еще значений в лексиконе! “Фудзё-но син” (злой дух) тоже странно звучит, и нигде у других так не переведено. И прочее, и прочее» (14/26 апреля 1899 г.). Порой епископ Николай был близок к отчаянию: «И расчеты, и флюс, и трудность перевода таких слов, как “душа”, “дух”, с его различными смыслами...» (18/30 ноября 1899 г.).

Опыт других христианских переводчиков редко мог помочь святителю Николаю: «Bishop’а Шершевского нашел за еврейской Библией и разными китайскими текстами, развернутыми перед ним. Перевод Ветхого Завета надеется он напечатать в нынешнем, 1900, году или же, если не успеет, непременно в 1901 году. Замечательно, что и он страдает той же болезнью, от которой мучимся мы с Накаем; не может успокоиться при переводе христианских терминов на китайский — находит их не выражающими христианского смысла. Например, термин для “греха” — цуми<sup>60</sup> (зай<sup>61</sup>) совсем не то, что мы разумеем. “Цумизай” значит “преступление”, за которое следует посадить в тюрьму; оттого-то китаец, да и японец, не может понять, за что миссионер его укоряет, когда он не учинил ничего такого, за что бы мог опасаться тюремного заключения; как далеко от этого грубого понимания христианское понятие душевной порчи и растленного состояния! “Син” для веры, “сёоги” для оправдания, “син-ри” для истины, “син” для духа (в “блаженни нищие духом”) — все это находит недостаточным для выражения глубины христианского смысла, но “нет средств выразиться лучше!”» (21 декабря/2 января 1900 г.).

Многогранность японской грамматики и изменения, происходящие в языке с течением времени, иногда приводили русского миссионера в отчаяние: «До сих пор у нас с Накаем при переводе возникают грамматические споры. Странное явление, и нигде нет его, как здесь: Накай считается одним из очень

ученых людей, но не установлен в принципах своей грамматики до того, что постоянно у нас мешаются правила: что считалось правильным год, даже полтора назад, то ныне... изгоняется как неправильное. Почему?

— Грамматика так велит.

— Отчего же она давеча этого не велела?

Накай молча улыбается или сунится на это». Для того, чтобы самому разобраться во всех тонкостях языка, Владыка Николай «решился перечитать все накопившиеся в последние два десятилетия японские новосочиненные грамматики» (28 октября/9 ноября 1898 г.).

Первая половина 1899 года была посвящена переводу Паремийника, но с осени святитель Николай и Накай вновь вернулись к сверке евангельского текста: «В школах начались обычные занятия. Мы с Павлом Накаем принялись за дело перевода Нового Завета. Сегодня закончили проверку слов по первому тому лексикона Гильтебрандта и принялись за второй, с буквы “П”» (23 августа/4 сентября 1899 г.). К ноябрю были выверены слова и второго тома, но и это было еще не все: «Вечерним занятием сегодня закончен пересмотр слов Нового Завета по Симфонии Гильтебрандта. Теперь некоторые важные слова надо вновь пересмотреть, потом со специалистом по грамматике проверить правильность перевода в грамматическом отношении, потом вновь внимательно весь перечитать, потом можно и печатать; вероятно, в будущем году Бог поможет сделать это» (16/28 ноября 1899 г.).

«29-го числа 11-го месяца 32-го года Мэйдзи завершили работу по сверке слов Нового Завета», — записывает Павел Накай<sup>62</sup>.

С декабря начался третий этап работы над текстом Нового Завета: «Вновь начали мы с Накаем исправлять Новый Завет, с первой главы Евангелия от Матфея. Вечером был приглашенный грамматик, но плох что-то: много времени отнимает долгим думаньем, почти ничего не рождающим» (19 ноября).

ря/1 декабря 1899 г.). Павел Накаи также рассказывает об этой заключительной части работы: «1-го числа 12-го месяца того же (32-го) года принялись за итоговую правку Нового Завета».

Оказалось, что править потребовалось не так уж и много. В конце декабря воодушевленный Владыка Николай записывает: «Кончили мы с Павлом Накаем исправление в третий раз Евангелия от Матфея» (9/21 декабря 1899 г.). А в марте наступившего 1900-го года третье исправление Нового Завета было завершено. Святитель Николай с великой радостью и в то же время предельно кратко сообщает: «Мы с Накаем кончили исправление в третий раз Евангелий» (18/31 марта 1900 г.). В преддверии пасхальных каникул занятия были закончены на окончательном исправлении 22-й главы Деяний (31 марта/13 апреля 1900 г.). Третий, исправленный перевод Нового Завета был сразу представлен японской пастыре: «Читается, начиная со всемоощной пред Вербным Воскресеньем, Евангелие по исправленному переводу, который, кажется, недурен, хотя все еще кое-что нужно исправить» (3/16 апреля 1900 г.).

Чтения и обсуждения перевода приводили к жарким спорам по поводу православных понятий и использования японской лексики и грамматики. Следующая дневниковая запись святителя Николая дает представление о скрупулезной требовательности епископа к своему труду: «Не нравится перевод, но он никогда не будет нравиться — вечные колебания, что “так-то было бы лучше, здесь бы вот это, то слово не выражает понятия” и так далее. Да и как тут не колебаться при этой неустановленности языка? В понедельник, после обедни, о. Павел Сато замечает: “‘ёмадзариси-ка’ неправильно, ‘ка’ не становится после ‘си’, нужно ‘я’”. Я говорю это Накаю. «Неправда», — отвечает и заспорил с о. Павлом; почти все священники на стороне о. Павла, но Накаи взял от меня целое беремо грамматик, говорит: “Я докажу о. Павлу, что не ‘я’, а ‘ка’”. Или: когда прошедшее время на “си”, когда на “тару” (миси —

митару)? У нас с Накаэм случайно то на “си”, то на “тару”, а доподлинно какое нужно — мы отчета себе не даем, да и вся японская грамматика тоже. И много таких случаев. Равно недостает слов для выражения понятий; например, “да смущается сердце ваше” переводят — “да не печалится” (уреури), но это другое понятие; мы перевели “кокоро мидаруру накаре”, но и это не идет: “мидаре” значит “расстройство, беспорядок”, а не “смущение”, для которого в японском совсем нет слова в том смысле, в каком употреблено в Евангелии. И множество подобного! Как тут быть довольным переводом!» (6/19 апреля 1900 г.).

Святителя Николая интересовало мнение каждого члена Японской Православной Церкви: «Утром читал Евангелие от Иоанна о. Матфею, катихизаторам и христианам, чтобы узнать их мнение о переводе. Все нашли его удобопонятным и правильным, только слово “нивадзкури” (возделыватель сада) в 1 стихе 15 главы “Отец Мой делатель” — не одобрили, советовали “будоодзкури” (возделыватель виноградника)» (13/26 апреля 1900 г.).

С Фоминой недели 1900 года занятия возобновились: «Начались классы, а у нас с Накаэм исправление перевода — с 22 главы Деяний» (18 апреля/1 мая 1900 г.). Наиболее трудной работой оказалась сверка текста Соборных Посланий: «В отчаяние приводит трудность перевода Послания Апостола Петра — за целый вечер и десяти первых стихов не исправили; а третий раз исправляем; всякий раз добываемся того, что выйдет отлично, понятно; но вновь примемся, глядь — и сами не можем понять, о чем у нас говорит Апостол Петр. Хорош перевод, коли сами переводчики в толк не возьмут, что написали! Боже, что за мучение! Противоположная грамматическая конструкция — изволь тут перевести эту беспрерывную на целые страницы цепь текстов. А станешь рубить — смысл извращается; то — золотая цепь, а это — горсть разбросанных колец. Что делать? Боже, дай разумение и терпение!» (21 апреля/4 мая 1900 г.).

На следующий день миссионер продолжает: «От неодолимости трудностей перевода такое убийственное расположение духа, что не смотрел бы на свет Божий! Сколько не бейся, ничего путного не выходит, как тут не прийти в отчаяние! Перевели мы первую главу Петрова Послания так, что, читая, всякий поймет, но что это за перевод! Набросок бессвязных мыслей! А попробуй свяжи их так, как в подлиннике, или хоть бы в славянском и русском переводах, хоть умри — не свяжешь! Во всех китайских текстах бессвязная путаница, которой никто не поймет, или же такая раздробленность, как у нас, да еще присочиненная...» (22 апреля/5 мая 1900 г.).

Следующее Послание стало очередной преградой: «Первая глава Послания к Колосаям — такая трудная для перевода, что я пришел в отчаяние; четвертый раз переводим, а все выходит так, что, конечно, читающий наполовину не поймет, что читает. А как сделать иначе? Вставить свои объяснения, как делает протестантский переводчик? Но это будет толкование на Послание, а не перевод его. Раздробить на многие стихи непрерывающуюся речь, чтобы наделать отдельных периодов для понятности? Раздроблена без церемоний — и все-таки непонятно. Хоть убей, сил нет сделать что-нибудь лучшее! Просто мучение!» (27 мая/9 июня 1900 г.).

В июне 1900 года эта кропотливая работа была завершена. «С Павлом Накаем сегодня мы кончили третье исправление перевода Нового Завета, — записывает святитель Николай 26 июня. — Теперь расставить знаки препинания (кутоо), еще раз прочитать, быть может, еще раз — с участием других; переписать набело, и в печать! Но это будет с девятого месяца» (13/26 июня 1900 г.). Павел Накай также отмечает в своем дневнике: «Вечером 25-го числа 6-го месяца 33-го года Мэйдзи выполнили работу по окончательному исправлению Нового Завета»<sup>63</sup>.

Наступил и 9-й месяц — сентябрь 1900 года. «В школах начались занятия, — повествует Дневник святителя Николая. — У нас с Накаем — дело по

переводу Нового Завета: начали расставлять знаки препинания (кутоо); сегодня за день прошли шесть глав Евангелия от Матфея» (22 августа/4 сентября 1900 г.). Эта последняя часть работы продолжалась совсем недолго: «Кончили мы с Накаем расставление знаков препинания в нашем переводе Нового Завета. Теперь он недели две будет дома один проверять правильность китайских знаков и уяснить спорные пункты по грамматике, остающиеся еще у нас кое-где; повидается в это время с первейшими учеными — авторитетами по грамматике» (27 сентября/10 октября 1900 г.). Накай вторит епископу: «В 9-м месяце принялись за расстановку пунктуационных знаков в Новом Завете, которую завершили 10-го числа 10-го месяца. С 11-го числа 11-го месяца, работая дома, я приступил к размышлениям о правильности перевода»<sup>64</sup>.

Владыка Николай торопился с окончательным изданием перевода, а Накай вдумчиво проверял каждое слово: «Накай же все возится со своею проверкою иероглифов и грамматических эквивалентов в нашем переводе Нового Завета. Просил срока на две недели, то есть до завтрашнего дня, а вчера отпросил еще на три дня, говорит — “не успел”» (10/23 октября 1900 г.).

Закончив самостоятельные занятия, Накай представил результаты лингвистической работы архипастырю: «Павел Накай, исполнивши, наконец, свои проверки в переводе иероглифов и прочих мелочей, явился сегодня, и мы до полудня и вечер, по обычаю, занимались глажением и охорошением нашего перевода» (17/30 октября 1900 г.). Дневник Павла подтверждает слова святителя: «30-го числа 10-го месяца приступили к корректировке перевода, 4-го числа 11-го месяца завершили эту работу»<sup>65</sup>.

В середине ноября были завершены многократные труды по собственно переводу, подбору соответствующей лексики, грамматики и пунктуации, а затем — правке, сверке и корректировке евангельского текста на японском языке.

«Сегодня, наконец, приступили к соображениям, как отпечатать наш перевод Нового Завета, — записывает Владыка Николай 14 ноября 1900 года, — Яков Судзуки и Алексей Оогое, снабженные наставлениями, отправятся завтра в типографию за справками и соображением цен... Дней через десять — пока отольют некоторые сложные буквы и знак с кружком для обозначения “духа”, в отличие от знака без кружка, обозначающего “Бог” — мы с Накаем будем совсем готовы отдать перевод для печатанья. Перевод в отношении языка плох, неудовлетворителен, но что будешь делать, коли японская грамматика такая неустановленная! Не только Накай, но и сам Ооцуки, первый авторитет по грамматике, становится в тупик перед некоторыми формами! Например, “оре-ри” нам нужно, и слово в общем употреблении в живом языке, а Ооцуки говорит: “неправильная форма”, нельзя употреблять; и множество такого, что никто не знает, правильно или нет — и в отчаянии разводишь руками...» Сам Накай замечает: «С 5-го числа 11-го месяца дважды считали подготовленный перевод, завершили это дело 27-го числа. 29-го числа 11-го месяца передали Евангелие в типографию»<sup>66</sup>.

Несмотря на неудовлетворенность выполненной работой, святитель Николай понимал важность православного евангельского перевода для своей паствы и для других конфессий: «А печатать пора. Не одни наши христиане с нетерпением ждут нашего перевода. Ждут и протестанты, не раз спрашивавшие у меня, скоро ли выйдет...» (4/17 ноября 1900 г.).

Евангелие было уже в типографии, а горячие разногласия по поводу грамматических тонкостей не затихали: «Из типографии принесли образцовую страницу для напечатания нашего Нового Завета... Был у нас сегодня грамматист Хаяси и уверял, что при соединении нескольких подряд стоящих существительных имеют место только средние “то” (соединительный союз “и”), последнее же (принятый в бунго повтор соединительного союза по завершении перечисляемых предметов) совсем излишне и состав-

ляет грамматическую неправильность. Это совершенно согласно с тем, что я утверждал, но с чем Накай не был согласен, почему и сделано было так, как он желает. Ныне и он поколебался и пошел исследовать образцовые сочинения, чтобы убедиться, кто прав. Перелистает сочинения Араи Хакусеки (автора Нихон гвайси), также своих предков, знаменитых учених Накай, еще что может из образцовых сочинений последнего трехсотлетия, в период династии Токугава, повидается еще с несколькими грамматистами. Все это насчет “то”, чтобы уж окончательно решить правильное употребление его. И возник этот вопрос насчет “то” сегодня совсем случайно. Призван был Хаяси, чтобы решить, можно ли употреблять “орери”, прошедшую несовершенную форму глагола “ору” (“быть”). Я всегда утверждал, что можно, Накай — что нет, особенно после совета с грамматистом Оцуки. Хаяси доказал, что “орери” употреблять можно и должно, что это совершенно правильная форма. Накай согласился, и положено было удержать “орери” в Новом Завете, где и встречается-то эта форма всего двенадцать раз. Потом был разговор о “зо” и “ка” и “я” (вопросительные частицы); потом Накай прочитал вслух пятнадцатую главу Первого Послания к Коринфянам, чтобы Хаяси дал суждение вообще о качестве перевода, который он и одобрил со стороны языка, восстановив только два “ка”, зачеркнутых было нами. Наконец, уже за чаем, Накай, не имея более важной материи, молвил:

— А вот насчет “то”: нужно ли за каждым связанным существительным или нет? — и так далее. Сейчас же указано было господину Хаяси в переводе много примеров с “то”; везде он забраковал, и пошел спор! И нарушено наше спокойствие конченного труда — и пойдет опять исследование, которое скоро ли кончится, Бог весть!» — восклицает святитель Николай.

Утром следующего дня грамматические изыскания продолжились. Владыка Николай записывает в своем Дневнике: «Когда утром я занимался в библиотеке, приходит Накай и провозглашает:

— Живет “то”! Пересмотрел книгу сочинений Араи Хакусеки — везде “то” стоит в конце, при перечислении существительных, связуемых соединительным “то”. У другого знаменитого автора, правда, “то” иногда опускается. Пойду к знаменитому грамматисту Оциай — что он скажет?

Вечером возвращается от Оциай и говорит:

— Увы! “то” как соединительный союз совсем забракован! Оциай утверждает, что употребление “то” в смысле соединительного союза совсем беззаконное; союз этот сравнительный, для соединения же существительных должно быть употребляемо “оёби”, или же, самое лучшее, никакого союза не употреблять, а прямо перечислять предметы — здравый смысл не позволит смешать их; в лучших древних сочинениях, например, Гендзи-моногатари, всегда так ведется речь. Но уж если нужда заставляет употреблять соединительный союз и для этого избирается “то”, то, конечно, его нужно ставить и в конце, за последним существительным, прибавил Оциай.

— Итак, почему же нам следовать? — спросил я Накая.

— Оставим перевод относительно “то” так, как он есть. Я ручаюсь за резонность употребления “то” так, как у нас, и напишу объяснение по сему предмету. Но вот что еще: “орери” должно исчезнуть из перевода. Оциай решительно восстает против употребления этой формы в такой важной книге, как Священное Писание. Можно употребить “оритари”, “орики”, “итари” или же “сумери” и подобные однозначущие, но никак не “орери” — совсем неправильное. Хаяси в доказательство правильности этой формы имеет только один случай “орери” в одной древней песне, но песня эта различно толкуется; всего вероятнее, что “орери” в ней не в смысле “быть”, а “сломать” (записанные разными иероглифами с одинаковыми чтениями “ору”, эти глаголы-омонимы имеют разное значение)» (9-10/22-23 ноября 1900 г.).

Промедление в изготовлении типографских знаков было использовано как дополнительное время

для шлифовки текста: «...Мы с Накаем решили еще раз прочитать перевод — авось, еще найдем кое-что поправить и улучшить, причем я буду смотреть в оригинал, Накай читать перевод медленно и со всей осмотрительностью» (13/26 ноября 1900 г.).

В декабре 1900 года текст был полностью подготовлен: «Перевод Нового Завета совсем кончен; ныне последнее чтение, и проверка закончена» (23 ноября/6 декабря 1900 г.). Накай также пишет о заключительных этапах работы над переводом: «В 8 часов пополудни 6-го числа 12-го месяца завершили считку типографского текста»<sup>67</sup>. Осталась лишь проверка корректуры: «Вечером читали и корректуру Нового Завета, но не так, как ожидали: на двенадцати листах нашли одиннадцать ошибок...» (2/15 января 1901 г.). Это также требовало многих усилий: «Корректура опечатываемых дальние и дальние листов Нового Завета каждый день берет немало часов» (2/15 марта 1901 г.).

В праздник Благовещения, совпавший в 1901 году с Вербным воскресеньем, святитель Николай, наконец, записывает: «Сегодня принесли из типографии последний набело отпечатанный лист Нового Завета. Мы с Накаем почитали вчера поздно принесенные два листа и этот последний, и тем завершили труд по переводу Нового Завета. Слава Богу! Худо ли, хорошо ли — дело сделано. В половине четвертого часа экземпляр Нового Завета послан к переплетчику, чтобы поспешили переплести до четверга, чтобы Страстные 12 Евангелий читать по новому переводу» (25 марта/7 апреля 1901 г.). В этот же день и Накай ставит последнюю точку в дневниковых записях о переводе Нового Завета: «В 3 часа пополудни 7-го дня 4-го месяца 34-го года Мэйдзи завершили считку типографской корректуры Нового Завета»<sup>68</sup>.

А в Великий Четверток Владыка Николай удовлетворенно замечает: «Вечером двенадцать Евангелий прочтены по книге нашего перевода, только что отпечатанного; один экземпляр только и успели переплести» (29 марта/11 апреля 1901 г.).

К осени евангельский текст был уже во внутрицерковном употреблении: «Новые Заветы нашего перевода разосланы по церквам, а также катехизаторам и священникам, по экземпляру всем; от многих приходят заявления удовольствия, что теперь Слово Божие сделалось для них понятным» (21 сентября/4 октября 1901 г.).

Несмотря на годы работы и трехкратную проверку евангельского текста, в вышедшем в свет издании находились новые и новые погрешности: «Как мы с Павлом Накаем ни старались сделать перевод Нового Завета исправным, а изъяны есть; сегодня же Иосида указал один стих (Матфея 7:12), непременно требующий исправления; говорил, что есть и еще что указать в этом роде; и из других мест приходят некоторые указания. При вторичном издании, которое, кажется, скоро надо предпринять, все будет пересмотрено и исправлено» (19 января/1 февраля 1902 г.).

Через два года после издания перевода Нового Завета было решено подготовить и богослужебное евангелие: «Вечером мы с Накаем начали разметку Евангелия по “зачалам” с показанием порядка церковных чтений — как начинать, где кончать. Продолжит это дело Акила Кадзима, которого мы потом проверим. Пора подумать о напечатании Евангелия и Апостола для чтения в Церкви» (16/29 октября 1903 г.).

Необходимость разделения Евангелия на зачала была связана с печатанием перевода Праздничной Минеи. В этом тексте святитель Николай решил приводить не ссылки на главы и стихи, а указывать номера богослужебных зачал: «Вполне кончивши все по переводу Праздничной Минеи, сегодня мы с Павлом Накаем принялись за дело разделения Евангелия и Апостола на зачала. Дело это начерно сделано Акилою Кадзима, сделано, как сегодня мы видим, недурно; нам нужно проверить, дополнить и придумать удобные способы окончания чтений, разграничения и тому подобное» (31 мая/13 июня 1904 г.). За десять дней эта работа была завершена: «Разделение Евангелия на зачала и Апостола — тоже кон-

### *Г. Е. Бессстремянная*

---

чено. Акила Кадзима очень помог в этом деле; он же поможет и отпечатать то и другое для церковного употребления... но мы с Накаем будем держать последнюю корректуру» (10/23 мая 1904 г.).

В начале января наступившего 1905 года эта корректура была закончена: «Целый день с Павлом Накай Евангельские чтения и Месяцеслов, что печатаются в конце Церковного Евангелия, проверял. Проверено и сдано в печать» (23 декабря/5 января 1905 г.). А в середине января уже шла подготовка к изданию богослужебного Апостола: «Утром полуночной Накай пришел, чтобы прочитать со мною корректуру Апостола...» (21 января/3 февраля 1905 г.). В конце марта работа была завершена: «Сегодня мы с Павлом Накай и после всенощной занимались корректурой церковного Апостола; зато уже кончили это дело совсем» (12/25 марта 1905 г.).

В апреле 1905 года епископ Николай впервые увидел вышедший из типографии богослужебный Новый Завет: «Евангелие с указанием церковных чтений, переплетенное в бархат и оправленное для положения на престол, сегодня от переплетчика было принесено в двух экземплярах в собор во время Литургии. Я тотчас же освятил их в приделе... и возложил одно Евангелие здесь на престол, другое... послал в Церковь Коодзима» (16/29 апреля 1905 г.). В том же 1905 году Четвероевангелие и Апостол были выпущены отдельными книгами.

### *Праздничная и Общая Минеи*

«Вечером мы занимались с Накаем переводом богослужения», — замечает святитель Николай в ноябре 1898 года (22 октября/3 ноября 1898 г.). Эта работа шла параллельно со сверкой слов Нового Завета. «28-го числа 10 месяца 31-го года Мэйдзи приостановив сверку слов Евангелия, принялись за перевод сокращенной Праздничной Минеи», — пишет Павел Накай<sup>69</sup>.

«В перевод богослужения мы с Накаем мало-помалу совсем углубились, — рассказывает Владыка

Николай через две недели. — И явилась у меня мысль: издать в сокращении Праздничную Минею, Триоди постную и цветную и книжку молебнов. Христиане почти ничего этого еще не имеют...» (3/15 ноября 1898 г.). За две недели удалось перевести «главные стихиры двенадцати и других важнейших праздников» (18/30 ноября 1898 г.), а также стихиры новолетия. Декабрьские занятия 1898 года завершились канонами апостолам Петру и Павлу.

Сокращенное издание Праздничной Минеи было сопряжено со сложностями: «Составлял, между прочим, план Праздничной Минеи, издание которой ныне предполагается. Не так легко, как предполагал. Все перевести, конечно, еще нельзя; но что напечатать? С самого начала: новый год, и предпразднество Рождества Христова, и священномуученик Игнатий Богоносец, — как соединить эти службы?» (9/21 января 1899 г.). «21-го числа 12 месяца того же года завершили сокращенный перевод Праздничной Минеи», — отмечает выполнение работы Павел Накай<sup>70</sup>.

Спустя четыре года после завершения трудоемкой работы по изданию текста Нового Завета и сокращенных служб Постной и Цветной Триодей, святитель Николай вновь вернулся к переводу праздничных служб. «Ныне идет служба праздников Обрезания и Святого Василия Великого», — записывает он в Дневнике в 1903 году (11/24 февраля 1903 г.). Через полтора месяца епископ Николай замечает: «Перевод Праздничной Минеи вчера достиг до вечерни на праздник Богоявления» (21 марта/3 апреля 1903 г.). А спустя еще полтора месяца продолжает: «Вечерня Сретения Господня идет» (7/20 мая 1903 г.).

При переводе праздничных служб, святитель Николай решил по возможности не сокращать тексты: «Положил с этого времени перевод богослужения делать полный с показанием всего устава: где на восемь, там так и писать на восемь, где дважды или трижды стихири повторить, так и упоминать это —

словом, все как есть в славянском подлиннике. До сих пор не было этого... В будущем же виднеются и монастыри, где захотят исполнять весь устав; а где же они возьмут сведения о нем, если не найдут их в переводной книге?» (31 мая/13 июня 1903 г.). Приняв это решение, миссионер полностью переводил весь текст церковнославянской Минеи: «Вечером мы с Накаем закончили дело перевода до после каникул. Остановились, кончив перевод службы святой Марии Магдалины. Переводим нынче все сполна по славянской Праздничной Минее, ничего не выпуская» (20 июня/3 июля 1903 г.).

Если при переводе глав Ветхого и Нового Завета в трудных местах святитель Николай мог сверяться с русским текстом, то в случае Минеи приходилось раскрывать богослужебные книги на греческом языке: «Кончили сегодня с Накаем перевод службы святым Апостолам Петру и Павлу, принялись за службу святому Пророку Илии. Тут еще та беда, что половина службы только на славянском. В греческом Служебнике, что у меня, нет этой половины» (5/18 июня 1903 г.).

Владыка сетовал, что многие элементы богослужения, давно переведенные с греческого языка на церковнославянский, так и остаются до конца непонятными и верующими, и священниками. Поэтому Преосвященный Николай пытался докопаться до истинного смысла каждой фразы: «Ныне идет у нас с Накаем перевод службы “Трем Святителям в Праздничной Минее” — и что за трудности в канонах Евхайта! А без греческого текста совсем не понять бы их! Как жаль, что не исправляют славянский текст Богослужения! Давно пора сделать это. Теперь почти наполовину для молящихся — точно мед в закрытых ячейках» (31 октября/13 ноября 1903 г.).

Иногда Владыке Николаю приходилось самому выступать в качестве автора церковных молитв: «Идет перевод Службы Великомученику Георгию. Второго канона нет здесь на греческом, а славянский текст в иных местах — просто набор слов, которых не

свяжешь, как ни думай. Хотел бросить, пока добуду как-нибудь греческий подлинник; впрочем с присоединением и опущениями — пошло. О выписке из Петербурга полного Греческого Богослужебного Круга, если оный обрящется, тем не менее придется подумать» (24 ноября/7 декабря 1903 г.).

В 1903 году был прославлен преподобный Серафим Саровский, один из любимейших и чтимых русских святых. Епископ Николай тотчас же решил подарить своей пастве молитвы этому угоднику Божию на японском языке: «Мы с Павлом Накаем, помошью Божью, начали обычное наше дело — перевод богослужения — продолжение перевода Праздничной Минеи, с богослужения на праздник Преображения Господня. Но предварили это кратким переводом тропаря и кондака Преподобному Отцу нашему Святому Серафиму, новоявленному угоднику Божию, прославление которого совершилось в России 19 июля старого стиля, 1 августа нового стиля. В духовных журналах еще нет сего тропаря и кондака, потому мы взяли их из “Московских Ведомостей”, недавно полученных. Переведенные тропарь и кондак отданы регенту Алексею Обара положить на ноты и приготовить певчих к молебну, который и будет отслужен в одно из следующих воскресений» (19 августа/1 сентября 1903 г.).

В декабре 1903 года в Дневнике святителя Николая появляется запись-отчет о завершенной работе: «Переведено с начала сентября 17 служб из Праздничной Минеи — по службе в неделю. Всего ныне переведена 31 служба. Слава Богу и за это! В будущем году, быть может, Господь даст окончить и напечатать Праздничную Минею» (10/23 декабря 1903 г.). Однако в январе наступившего 1904 года миссионер простудился, его мучил кашель и болело горло. Поэтому приступить к занятиям удалось лишь в середине февраля: «Вечером сегодня начал с Накаем опять переводить богослужение; со службы Святым Мефодию и Кириллу... Помоги, Боже, идти этому делу правильно, без остановок и перерывов!» (2/15 февраля 1904 г.).

В феврале 1904 года началась Русско-японская война. Однако святитель Николай не покинул Японию. Благословив японскую паству молиться за свое отечество, он старался не посещать богослужения в Токийском соборе. Епископ Николай непрестанно молился за успех русских войск: «После литургии священники собором отслужили молебен о даровании победы их войску. Молитву сочинил Павел Накаи и читал мне; составлена в умеренных и приличных выражениях; прочее в молебне заимствовано из славянской молебенной книжки. Напечатана брошюра на их собственный счет, я не участвовал ни копейкой. Во время молебна стоял в алтаре и молился о даровании побед моему собственному Императору» (29 февраля/13 марта 1904 г.). Святитель Николай старался не бывать на богослужениях в соборе и посвящал все свое время помощи русским военнопленным и переводу. В марте епископ Николай с удовлетворением замечает: «Начерно кончен перевод Праздничной Минеи. Но это еще половина дела. Предлежит перевод Устава, приложенного к праздникам, и исправление» (6/19 марта 1904 г.). Постепенно удалось перевести и богослужебные указания: «Остановились на переводе Марковых глав, относящихся к празднику Благовещения, на главе — “Если праздник случится в Великую субботу”» (20 марта/2 апреля 1904 г.). Итогом самоотверженной работы стала полная подготовка текста Минеи: «Сегодня совсем закончено исправление текста “Праздничной Минеи”, так что хоть бы и в печать; но, во-первых, надо подставить “величания”, которых нет в славянском, поэтому они и связанные с ними “избранные псалмы” должны быть переведены; во-вторых, хорошо бы прежде разделить Евангелие и Апостол на “зачала” и их подставить вместо глав и стихов, что ныне у нас» (21 мая/3 июня 1904 г.).

Дело служения и помощи военнопленным и обширная переписка в 1905-1906 годах отнимали все время Владыки Николая, поэтому в занятиях с Накаем возник вынужденный перерыв на полтора

года. С мая 1906 года перевод богослужения был возобновлен с Общей Минеи. В 1908 году святитель Николай, возведенный в сан архиепископа, записывает: «Мы с Павлом Накаи закончили предпасхальное занятие переводом — на 19 главе Общей Минеи остановились» (4/17 апреля 1908 г.). После Светлой седмицы перевод снова продолжился: «Мы с П. Накаи начали наше занятие переводом: с 19 главы Общей Минеи» (22 апреля/5 мая 1908 г.).

Наконец, в октябре перевод был завершен, однако предстояла еще громадная корректировка и техническая работа: «Слава Богу, кончили мы с Накаем перевод богослужения. Теперь надо исправлять его, что, вероятно, займет года два... Прежде всего идет простая считка двух экземпляров — верно ли переписан другой, с рукописи Накая. Потом начнется исправление. Прежде всего каждый стих будет прочитан, и быстро Накаи должен сказать, понимает все или нет; если замедлит в ответе, значит мысль неясна и надо выразить ее яснее; я, не смотря в русский текст, должен подумать, как бы это сделать; и, придумавши, должен заглянуть в русскую книгу, верно ли сам-то понимаю; если не совсем верно, то перевод значительно надо исправить. И так далее. Такое исправление, серьезное и вдумчивое, должно быть произведено два раза. А в третий раз прочитано набело; тогда уже весь текст должен быть ясен и прозрачен, как хрусталь. И затем уже печатать» (18 сентября/1 октября 1908 г.).

Приступить к тщательной и трудоемкой проверке текста удалось лишь в конце 1909 года, после завершения переводов Ирмология и Октоиха: «Совсем кончено с Октоихом; сегодня считаны и проверены последние листы, вышедшие из печати... Принялись мы с Накаем за проверку перевода Праздничной Минеи. Но, кажется, дело это не пойдет так скоро, как мы надеялись; перевод, конченный лет 6 тому назад; с тех пор мы усовершились, и многое теперь не нравится, придется переделывать» (11/24 ноября 1909 г.). Дневниковая запись архиепископа

Николая З дня спустя подтверждает это предположение: «Трудность исправления Праздничной Минеи все больше и больше обнаруживается» (14/27 ноября 1909 г.).

В феврале наступившего 1910 года Владыка продолжает: «Занимаемся с Накаэм все дни исправлением Праздничной Минеи для печати — вот в чем вся душа» (21 января/3 февраля 1910 г.). А в марте Высокопреосвященный Николай дает общую оценку завершенной работе. Исполненные вниманием к каждому символу и малейшим смысловым оттенкам, архиепископ Николай и Павел Накаи пытались употребить иероглифы, максимально передающие лексический и богословский смысл. Поэтому работа оказалось весьма сложной: «Последнее чтение и некоторые поправки Праздничной Минеи. Перевод нам с Накаэм нравится. Еще бы и не нравиться! Ржаная каша сама себя хвалит. Но нельзя сказать, чтобы все было понято всем. Во многих местах знающий иероглифы посмотрит на них и поймет; а по слуху и ученый не везде схватит смысл; неученому же будет многое так непонятно, как непонятен во многом славянский текст русскому простолюдину. А что же делать? Где взять понятные для всех японские слова? Никак не обойтись без китайского чтения иероглифов. Но у нас зато для чтущего все ясно; мысль прозрачна, как хрусталь, и все можно изъяснить и истолковать» (17 февраля/2 марта 1910 г.). В начале апреля текст Минеи уже был в типографии: «Вторично исправлена (окончательно) Праздничная Минея... Остается только читать корректуру, что уже и делали сегодня» (26 марта/8 апреля 1910 г.).

Наконец в июне 1910 года святитель Николай радостно записывает: «Праздничная Минея — “Сайдзицукуё” — окончена печатанием и проверкою отпечатанного. Слава Богу!» (22 мая/4 июня 1910 г.). Книга содержала 1222 страницы. В сентябре Минея уже использовалась в Церкви: «Выдал в Собор переведенную и отпечатанную Японскую Праздничную Минею. По ней за всенощной читали сегодня в пер-

вый раз. Дай Бог поскорей все Богослужебные книги на японском усвоить Японской Церкви! Перевод звучит ясно и понятно; имей только открытыми ухо и сердце — будешь и умилен, и научен догматам веры» (7/20 сентября 1910 г.).

### *Ирмологий*

Считка перевода богослужебных текстов, подготовленных к 1908 году, была начата с Ирмологии. Уже через три дня после работы с этим текстом архиепископ Николай встретился с чрезвычайно трудными частями богослужения: «Места три в Ирмологии почти отчаялся привести в ясность здесь, придется обратиться в Россию, должно быть к о. Константину Никольскому, специалисту по Церковному уставу...» (21 сентября/4 октября 1908 г.).

Обычно святитель Николай сверял церковнославянский текст богослужения с греческим, уточняя смысл каждой фразы. Иногда некоторые места из славянских книг отсутствовали в греческом тексте, поэтому архипастырю приходилось действовать на свой страх и риск, ориентируясь лишь на собственную лингвистическую интуицию и понимание трудных слов. Так оказалось и в случае Ирмологии: «Подробно пересмотрел все 12 книг Месячных Миней, ища два ирмоса, единственные, оставшиеся не переведенными в Ирмологиях по непонятности смысла их, и не нашел. Греческого текста нет. Придется, переводя, присочинить; а как иначе, если не бросать совсем?» (4/17 октября 1908 г.). К концу октября полный текст Ирмологии был выверен: «Мы с Накаем окончательно подготовили к печати Ирмологий. Переведено вполне все то, что в нем на славянском» (9/22 октября 1908 г.).

Затем началась правка типографской корректуры. Наконец, в конце декабря 1908 года в Дневнике архиепископа Николая появляется долгожданная запись: «Ирмологий отпечатан, и почти без ошибок. Сегодня мы с Накаем кончили проверочное чтение отпечатанного» (16/29 декабря 1908 г.). Вышедший в 1909 году Ирмологий содержал 370 страниц.

### *Октоих*

Сокращенный перевод воскресного Октоиха, совершенный святителем Николаем и Павлом Накаи в 1884 году, является одной из первых работ епископа Николая по переводу богослужения. К дополнению перевода Октоиха миссионер приступил лишь спустя более 20 лет. «После почти полуторагодового перерыва дела из-за служения военнопленным, мы с Павлом Накаим сегодня снова засели за перевод богослужения. Стали продолжать перевод Октоиха, начиная со 2-го гласа», — записывает Владыка в 1906 году (24 апреля/7 мая 1906 г.).

К 1908 году основные богослужебные книги: Минеи, Ирмологий и Октоих — были переведены. Начался процесс сверки и исправления ошибок. В октябре архиепископ Николай замечает: «Так как с Ирмологием у нас все покончено, его остается только печатать, то мы приступили к исправлению Октоиха; а в нем прежде всего надо перевести предисловие, состоящее в изложении чинопоследования. Мы тогда оставили это, как слишком простое для перевода. Однако же, это оказывается чуть ли не самым трудным, по разным причинам» (18/31 октября 1908 г.).

С февраля 1909 года уже шла работа по проверке окончательного текста: «Принялись мы с Павлом Накаи за наше дело: начали исправлять Октоих. Быть может, Бог поможет в этом году напечатать. Исправлять почти нечего, так как при переводе серьезно передумали все» (31 января/13 февраля 1909 г.). К маю и этот этап подготовки текста был завершен. Оставалось лишь «считывать ирмосы Октоиха с напечатанным Ирмологием» (22 апреля/5 мая 1909 г.).

В июне архиепископ Николай отмечает: «Мы с Накаим кончили исправление перевода Октоиха» (9/22 июня 1909 г.). В августе был подготовлен договор с типографией и выбрана соответствующая бумага для книги: «В типографии заказали страницу образцовой печати и по изготовлении ее подпишем контракт на печатанье» (3/16 августа 1909 г.). С конца августа началась проверка корректуры: «После по-

лудня читал с Павлом Накаэм корректуру Октоиха, самую начальную ныне, принесенную из типографии... Набор тщательный, ошибок почти нет» (14/27 августа 1909 г.). В ноябре 1909 года Октоих был полностью отпечатан и переплетен. Книга включала свыше тысячи страниц.

### *Паремийник*

По окончании рождественских каникул в январе нового, 1899 года святитель Николай отмечает, что они с Павлом Накаи «засели... за паремию на новый год» (2/14 января 1899 г.). Павел Накаи также записывает: «14-го числа 1-го месяца 32-го года Мэйдзи принялись за сборник паремий»<sup>71</sup>.

Вначале составление Паремийника на японском языке не представлялось отдельной работы. Сперва это были лишь переводы, необходимые для Минеи и Триоди. Затем, «чтобы постоянно не перескакивать от стихир к паремиям и наоборот... принялись за Паремийник с самого начала...» (14/26 января 1899 г.). Святитель Николай добавляет: «...И не отстанем от него, пока не переведем весь. Сегодня перевели первую главу Бытия! И трудно же!» (14/26 января 1899 г.).

Перевод шел достаточно быстро: «Кончили Иова, приступили к притчам; начальная из них давно переведена, но потребовала значительного исследования» (8/20 марта 1899 г.). Исследования текстов Священного Писания показывают, что очень часто святитель Николай пользовался Синодальным переводом Библии на русский язык. Так как Синодальный перевод был осуществлен не по тексту Септуагинты, а по еврейскому первоисточнику, то часто уточнения по Синодальному переводу и по Вульгате приводили к одинаковым результатам. В Дневниках миссионера есть лишь несколько упоминаний о первоисточниках перевода особенно сложных мест. Одно из них связано с работой над паремиями: «Разности в чтениях славянского и русского текстов Притчей принудили сегодня вытащить из библиотеки все, что можно до-

быть здесь, оттуда по части толкования. До сих пор не решил, чему следовать — греческому или Вульгате; беру пока лучшее из того и другого; для церковного чтения это и нужно» (10/22 марта 1899 г.).

В апреле 1899 года епископ Николай записывает: «Дообеденным переводом мы с Павлом Накаи закончили наши предпасхальные занятия. Остановились на паремии из Пророка Исаи в третию неделю Великого Поста, в среду» (9/21 апреля 1899 г.).

Работа над паремиями перемежалась со считкой евангельского текста. «Сегодня мы с Накаим начали наше переводное дело, — пишет святитель Николай после пасхальных каникул 1899 года, — паремии пророка Исаи на среду и четверг третьей недели Великого Поста перевели в продолжение прежнего. Кончив паремии, однако, примемся опять за Новый Завет; отовсюду спрашивают, скоро ли он выйдет, — совестно! Нужно поскорей довести дело до конца» (29 апреля/11 мая 1899 г.).

Наконец в июне 1899 года перевод был завершен. Владыке Николаю и Павлу Накаи потребовалось всего полгода для этой работы: «Кончили перевод всех паремий. Завтра примемся опять за исправление перевода Нового Завета» (28 мая/9 июня 1899 г.). Павел Накаи также скрупулезно записывает: «В 7 часов пополудни 9-го числа 6-го месяца того же (32-го) года завершили работу по переводу Паремийника. 10-го числа 6-го месяца того же года вернулись к прежней сверке слов Нового Завета»<sup>72</sup>.

В июне 1901 года, завершив перевод Евангелий и правку Псалтири, епископ Николай и Павел Накаи решили пересмотреть и паремии. «Доселе успели исправить шестнадцать только», — пишет святитель Николай о переводе, перемежавшимся считыванием типографской корректуры нового издания Псалтири и потому продвигавшемся не так быстро (29 мая/11 июня 1901 г.). Когда же Псалтирь была отпечатана, епископ Николай тотчас замечает: «Продолжаем с Накаим исправлять перевод паремий» (14/27 июня 1901 г.).

В июле пришла пора летних каникул: «Вечером мы с Накаем кончили занятия переводом; остановились на исправлении сорок пятой паремии» (22 июня/5 июля 1901 г.). Наступил сентябрь, семинаристы и студенты-катихизаторы вернулись после отдыха, и святитель Николай возобновил переводческую работу: «Мы с Накай начали продолжение исправления перевода паремий — с сорок седьмой. Занятия, как и прежде: с половины восьмого утра да двенадцати, с шести вечера до девяти. Сегодня за это время исправили четыре паремии» (21 августа/3 сентября 1901 г.).

К октябрю работа была завершена: «Мы с Павлом Накаем кончили исправление паремий. Еще раз нужно сверить их с русским текстом, еще раз окончательно прочитать, чтобы сгладить шероховатости японской грамматики» (9/22 октября 1901 г.).

### *Постная и Цветная Триоди*

В октябре 1901 года после подготовки переводов Нового Завета, Паремийника и исправленной Псалтири, епископ Николай начал работу по дополнению ранее завершенных переводов различных частей Постной Триоди: «Мы принялись за исправление богослужения Первой недели Великого Поста» (9/22 октября 1901 г.). Если при работе над псалмами и паремиями святитель Николай мог сверять славянский текст с русским, то в случае Постной Триоди такого подспорья не оказалось: «Дошли мы с Накаем до перевода ирмосов на утрени в субботу Первой недели Великого поста — что за трудности! В иных тропарях просто до смысла не доберешься. Как бы нужен перевод богослужения на русский язык! Вот такие ирмосы ведь так и читают, не понимая что, и это уже целые века» (12/25 ноября 1901 г.).

Богослужение первой седмицы Великого поста и Страстной седмицы считалось особенно важным в Японской Церкви. Сейчас, как и во времена святителя Николая, в эти две недели службы совершаются практически ежедневно. В обычные же дни богослужения в японских храмах — это всенощная в субботу

и перед двунадесятыми праздниками и литургия в воскресенье и праздники. «А что служба весьма нужна была, тому вот доказательство, — обосновывает миссионер необходимость перевода первой седмицы Поста, — сейчас прочитал письма оо. Василия Усui из Одавара, и Павла Морита из Маебаси — тот и другой извещают, что целую неделю ежедневно три раза отправляема была ими служба и молящихся было: у первого всегда двадцать-тридцать человек, у второго — пятьдесят-шестьдесят человек. А служба совершалась по обрывкам старого перевода! Конечно, они и христиане их весьма рады будут получить перевод службы, возможно, лучший в настоящее время, хотя несколько и сокращенный» (9/22 марта 1902 г.).

Святитель Николай спешил издать отредактированный текст сокращенных служб Первой седмицы Поста, чтобы богослужение стало понятно и священникам, и верующим: «Много и тревожно я думаю теперь, как напечатать службу Первой недели Великого поста? Сполня нельзя — слишком обременительно для новых христиан. Что сократить? Из песней на утрени какие стихи оставить при тропарях? Нужно, чтобы полный смысл был и в каждом стихе, и в полном составе их, а всю песню напечатать нельзя. Кафизмы как? И прочее. Вразуми, Господи, сделать во славу Святого Имени Твоего и во спасение ближних!» (16/29 ноября 1901 г.).

В январе наступившего 1902 года уже шла работа по считке подготовленного текста: «Службу Первой недели Великого Поста мы с Накаем перечитали в четыре дня, потом два дня Накай проверял китайские знаки... Тотчас же принялись мы с Накаем за перевод службы Страстной Седмицы; и сегодня вечером (за 7 дней работы) уже до Великой Среды дошли. Стало быть, непосредственно за службой Первой недели будет печататься и Страстная» (13/26 января 1902 г.). А через месяц Владыка Николай записывает: «Началась корректура печатания службы Первой недели Великого поста, довольно много у нас с Накаем отнимающая времени от перевода» (22 января/4 февраля 1902 г.).

Великий пост 1902 года начался богослужением по новому переводу: «Служба в первый раз совершилась по новому переводу, только что оконченному и еще продолжающемуся печататься, “Служба Первой недели Великого Поста”: “Дайсай дай иссюкан ходзисики ряку”. В заглавии прибавлено “ряку” (сокращение), так как служба действительно сокращена, особенно чтение псалмов. Тем не менее, утреня продолжалась сегодня ровно полтора часа, Часы с вечерней ровно два часа, Великое повечерье тоже два часа» (25 февраля/10 марта 1902 г.).

В марте книга была издана: «Вчера кончили печатание “Дайсай дай иссюкан ходзисики ряку”, а сегодня мы с Накаем кончили поверочное чтение отпечатанных листов; ошибок в печати почти никаких нет. Остается книгу переплести и разослать по церквам» (27 февраля/12 марта 1902 г.). В марте же продолжался и перевод служб Страстной седмицы: «Вечером начались обычные занятия. У нас с Накаем исправление прежнего перевода службы Великой субботы, с четвертой песни на утрени» (3/16 марта 1902 г.). А два дня спустя Владыка Николай и Павел Накаи «начали переписку Страстной службы для печати» (5/18 марта 1902 г.).

Через месяц, в Великую среду, святитель Николай пишет: «Проверка переписки Страстной службы кончена, и книжки переплетены до пятницы; служба беспрепятственно шла по новому переводу и будет идти до пятницы; субботу же не успели переписать» (10/23 апреля 1902 г.). 27 апреля 1902 года в Токийском кафедральном соборе было Пасхальное богослужение, продолжавшееся, как обычно, до половины четвертого утра. По окончании литургии, Преосвященный Николай, как всегда, раздавал яйца собственноручно — каждому прихожанину отдельно. В тот год их было раздано около восьмисот, а в иные годы количество яиц доходило и до тысячи.

Во вторник Фоминой недели святитель Николай замечает: «В школах начались занятия. Мы с Накаем сели за перевод богослужения, начиная с паремий

на утрени к Великой субботе» (23 апреля/6 мая 1902 г.). А в четверг основная работа с Постной Триодью была завершена: «До обеда кончили Страстную службу и отдали переписывать оставшуюся до праздника не переписанную службу Великой субботы. Когда будет переписано, все еще прочитаем и — в печать! Вечером начат перевод Пентикостариона. Благослови, Боже!» (25 апреля/8 мая 1902 г.).

Перевод Цветной Триоди вначале не представлял особых трудностей. «Ныне подготовка Пасхального богослужения для печати», — записывает миссионер меньше чем через неделю после начала работы (30 апреля/13 мая 1902 г.). А еще две недели спустя Владыка продолжает: «Идет перевод Богослужения недели мироносиц» (17/30 мая 1902 г.). В конце июня закончилось полугодие у семинаристов и святитель Николай подводит итог своей переводческой работы за этот период: «Дошли до Канона на утрени в Неделю Слепого, воскресная служба Пентикостария переводится нами сполна. После каникул, если Бог благословит, тотчас надо будет приняться за печатание службы Страстной Седмицы, а вслед за нею и Пентикостария, который должен быть готов к тому времени» (14/27 июня 1902 г.).

Первого сентября работа над переводом была возобновлена: «С половины восьмого часа мы с Павлом Накаи начали наше обычное занятие переводом богослужения, с Первой Песни Канона утрени Шестой недели по Пасхе, и продолжали до двенадцати. Вечером с шести до девяти — то же» (19 августа/1 сентября 1902 г.).

В середине сентября была закончена подготовка к печати «Страстной Службы» (1/14 сентября 1902 г.). Теперь проверка типографской корректуры службы перемежалась с переводом Цветной Триоди: «Начали печатать “Страстную Службу”; сегодня принесли первые листы корректуры. Чтение ее порядочно отнимает у нас времени от дальнейшего перевода, который ныне на “Вечерне для Пятидесятницы”» (20 сентября/3 октября 1902 г.).

К ноябрю печать Страстной службы, занявшей 850 страниц была завершена. «Печать отличная, бумага превосходная, опечаток почти нет. Завтра сдано будет в переплет», — радостно замечает святитель Николай (17/30 ноября 1902 г.).

Издание предваряло предисловие, специально подготовленное епископом Николаем: «Составлено и переведено предисловие к службам Первой Седмицы и Страстной, в котором говорится, что хотя службы эти несколько сокращены при переводе, но что ныне, по малолюдности многих японских Церквей и по невоспитанности певцов и чтецов, рано еще совершать их всецело и в таком объеме, в каком они являются; поэтому перед употреблением пусть священники хорошенко просмотрят их и, если найдут нужным, сообразно с состоянием своих Церквей еще несколько сократить службу — могут сделать это. Дано также наставление чтецам и певцам исполнять их обязанности так, чтобы ни одно слово не было потеряно для слуха христиан» (6/19 ноября 1902 г.).

В октябре был завершен черновой перевод воскресных служб Цветной Триоди. Однако предстояло еще множество технической работы: «Теперь надо примечание составлять, стихи вставлять и прочее» (5/18 октября 1902 г.). С января 1903 года переводческая работа сочеталась со сверкой корректуры печатаемой сокращенной Триоди: «Начались обычные занятия: в школах классы, у нас с Павлом Накай перевод — с “Ин” ирмос шестой песни в неделю Святых Отцов и чтение корректуры Пентикостария, сегодня дошедшее до девяносто шестой страницы» (2/15 января 1903 г.).

В феврале в преддверии Великого Поста священники японских приходов стали готовиться к отправлению службы по новому переводу: «Из Церквей благодарят за полученные книги служб Первой Недели Великого поста и Страстной седмицы, но требуют пение к ним, с каким требованием я, в свою очередь, отнесся к Д. К. Львовскому, он положит на ноты что нужно. К Первой неделе в этом году оби-

*Г. Е. Бессремянная*

---

ход не поспеет для Церквей, а со Страстной, вероятно, что-нибудь отлитографируем и разошлем» (31 января/13 февраля 1903 г.).

А в конце марта были готовы уже и службы Цветной Триоди: «Принесли из переплета Пентикостария двести экземпляров и Пасхальной службы пятьдесят экземпляров для скорейшей рассылки по церквам. В Пасхе, конечно, во все Церкви поспеет» (17/30 марта 1903 г.). Сокращенная Цветная Триодь, изданная в 1903 году, содержала 568 страниц.

В 1904 году, сконцентрировавшись во время Русско-японской войны на переводческой работе, святитель Николай приступает к полному переводу Постной Триоди: «Утренним занятием мы с Павлом Накаем кончили наше переводное дело до каникул. Остановились на 3-й песне — темы ирмосов из Ветхого Завета, то есть закончили сегодня перевод 2-й песни: Второзаконие 32 глава 1-43 стихи» (23 июня/6 июля 1904 г.). К 1909 году полный перевод Постной Триоди по церковнославянскому тексту был подготовлен: «Мы с П. Накаем начали считку Постной Триоди — оригинала перевода и переписанного экземпляра» (19 июня/2 июля 1909 г.).

Через год после подготовки к печати Праздничной Минеи святитель Николай записывает в Дневнике: «Теперь надо приняться за исправление Постной Триоди» (22 мая/4 июня 1910 г.). В конце июня, в преддверии летних каникул, Владыка подводит итоги первых дней занятий: «Дошли в исправлении Триоди до 1-й недели Великого Поста, понедельника» (10/23 июня 1910 г.). А первого сентября переводы с Павлом Накаем вновь продолжились.

«Кончены исправление службы 1-й недели Великого Поста и переписка исправленного текста, — комментирует архиепископ Николай результаты работы. — Перевод был давний, и несколько поправок нельзя было не внести; дальше пойдет скорей, так как перевод новый, и лучше сделанного едва ли можно что придумать» (15/28 сентября 1910 г.). В октябре Владыка Николай и Павел Накай дошли до

той части службы, которую предстояло существенно переработать: «Кончили мы исправление Триоди до Страстной недели; отсюда начнется исправление печатного (перевода 1902 года. — Г. Б.), и труд будет немалый, ибо перевод уже старый, в котором, вероятно, найдем много неудовлетворительного» (4/17 октября 1910 г.). К середине декабря все службы из Триоди были исправлены и отредактированы: «Остается еще раз набело прочитать, не смотря в русский текст, — все ли ясно и понятно» (30 ноября/13 декабря 1910 г.). В конце января святитель Николай приступил к этой завершающей работе: «Мы с Накаэм принялись за окончательную проверку перевода “Постной Триоди”. С русским текстом было тщательно проверено прежде; поэтому теперь мы читаем прямо японский текст; смотрим, чтобы все было ясно и прозрачно, как кристалл; и так на самом деле есть: самые незначительные поправки кое-где приходится делать» (18/31 января 1911 г.).

В феврале и эта проверка была закончена: «Текст везде, по возможности, верен подлинному, прост и понятен. Остается надписать стихи паремий, упорядочить заглавия и прочие мелочи» (5/18 февраля 1911 г.). В марте текст Постной Триоди был отдан в типографию. Теперь считка корректуры сочеталась с исправлением Цветной Триоди для будущей печати.

Работа со славянским первоисточником оказалась чрезвычайно сложной: «Необыкновенно трудно перевести богослужение в четверток и пяток светлой Седмицы “О источници Пресвятыя Богородицы”. Прежде мы оставили это непереведенным. Теперь приходится возобновить опущенное. Что за убийственный перевод с греческого на славянский! Да и греческий текст уж слишком вычурен» (28 апреля/11 мая 1911 г.). В июне 1911 года долгожданная Постная Триодь на японском языке (1354 страницы) увидела свет: «Вполне законченная печатанием “Постная Триодь” сдана в переплет с тем, чтобы 300 экземпляров непременно были готовы к Собору (ежегодный июльский собор клира и мирян

Японской православной Церкви. — Г. Б.)...» (11/24 июня 1911 г.).

Осенью 1911 года святитель Николай пишет: «Продолжается исправление Пентикостария» (8/21 октября 1911 г.). В декабре архипастырь и Накай «переводили не доконченные прежде переводом Марковы главы, что помещены в конце Пентикостария» (1/14 декабря 1911 г.). А в конце декабря архиепископ Николай, как обычно, подводит итог прошедшего года: «Пентикостарий готов к печати, кроме трех нечитанных тетрадей, которые запоздали переписать» (12/25 декабря 1911 г.).

Об истории последних трудов по переводу Цветной Триоди в Дневниках святителя Николая ничего не сказано — в наступившем 1912 году записи Владыки обрываются 9 января. Приговоренный врачами к смерти, Владыка пытался завершить главное дело миссионерской проповеди — перевод богослужения на японский язык. В госпитале смертельно больной архиепископ Николай вывел у доктора точное число отпущенных ему дней, чтобы посвятить их работе.

В один из вечеров преемник равноапостольного Николая епископ Сергий (Тихомиров) зашел в госпиталь проводить своего наставника: «Пред окном комнаты небольшой столик... на нем японские рукописи, тушеchnica, кисти, перед 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?»<sup>73</sup>. Через несколько дней, 16 февраля 1912 года архиепископ Николай (Касаткин) отошел ко Господу...

После кончины святителя Николая последние тетради с его работами по переводу Цветной Триоди были утеряны, и сейчас Японская Православная Церковь пользуется лишь сокращенным переводом 1903 года.

### **Анализ евангельских текстов в современной Японии**

Попытаемся сопоставить некоторые стихи из Нового Завета, согласно наиболее употребляемым в настоящее время переводам.

Японская Православная Церковь пользуется переводом Нового Завета 1901 года, осуществленным епископом Николаем (Касаткиным) и Павлом Накай (Цугумаро). Эта толстая книга большого формата написана вертикальным японским письмом и содержит свыше восьмисот страниц<sup>74</sup>. Чтения иероглифов подписаны катаканой, наиболее употребительной в то время японской азбукой для обозначения фонетических звучаний. Существует другое издание этого же текста, где чтения надписаны старописьменными знаками другой японской азбуки — хираганы<sup>75</sup>.

Один из самых популярных на сегодняшний день переводов — это Священное Писание на разговорном японском языке. Сэйсёкогояку осуществлен Японским библейским обществом в 1955 году<sup>76</sup>. Книга содержит свыше 1600 страниц (410 страниц Евангелия) и написана традиционным японским вертикальным письмом справа налево.

Современные католические и протестантские приходы в Японии пользуются экуменистическим текстом Ветхого и Нового Завета, опубликованным в 1987 году. Сэйсёсинкёдояку — новый совместный перевод Священного Писания — гласит название этой работы<sup>77</sup>. Тонкая бумага и мелкий шрифт позволили издать эту тысячestrаничную публикацию (Новому Завету соответствуют 240 страниц) книгой карманного формата. В приложении содержатся ссылки на некоторые параллельные места из Ветхого Завета и толковый словарь христианских терминов. Ориентированная на современных читателей, книга написана горизонтальным письмом и страницы пронумерованы слева направо, как в европейских книгах. Помимо общепринятого деления на главы и стихи, в этой работе под соответствующими подзаголовками отдельно

помещены различные тематические отрывки, такие как, например, притчи Спасителя.

Новый Завет на японском языке международного протестантского общества «Гидеон» является переводом с Евангелия из Новой версии Библии короля Иакова. Первое издание было осуществлено в 1965 году<sup>78</sup>. Эта восьмисотстраничная публикация содержит параллельные полные тексты глав Нового Завета на английском и японском языках. Книга издана карманным форматом, на тонкой бумаге, с использованием европейского горизонтального письма слева направо.

*Молитва Господня (Мф. 6:9–13).*

Если оценить в целом стили всех переводов, то православная молитва — это обращение к Богу на «Ты», то есть обращение как к равному. Благоговение перед Богом выражено в вежливом окончании глагола «быти» и желательно-просительных формах, передаваемых на «ты» с помощью вежливого глагола «тамаэру» (благоволить). В трех других текстах с Богом говорят на «Вы», что следует из использования вежливой формы глагола «быть»; просьбах на «Вы» (например, «атаэтэ-кудасай» у экуменистов, «о-атаэтэ-кудасай» в разговорном тексте); выражениями «Ваша воля», «Ваше имя».

«Отче наш, иже еси на небесех» звучит практически одинаково во всех четырех переводах. Лишь в экуменистическом тексте вместо «имасу» — вежливой формы глагола «иру» (быть, находиться) используется другая вежливая форма — «орарэрү».

Желательное наклонение — «да будет» у святителя Николая передается конструкцией «желательно, чтобы» («просим, молим, чтобы») — «нэгаваку ва», тогда как в других трех текстах просьба-пожелание выражается в прибавлении окончания «ё-ни» в конце фразы. С грамматической точки зрения «ё-ни», действительно, имеет значение «да будет так...», но эта конструкция является столь распространенной и в синтоистских молитвах, и в традиционных веж-

ливых фразах-пожеланиях, что ее использование делает молитву Господню весьма приземленной.

«Имя Твое» в православном тексте передано дословно «нандзи-но на», а в трех других — как вежливое слово, обращенное к вышестоящему: (Ваше) имя «ми-на».

«Воля Твоя» в трех неправославных переводах выражается как «(желание) Вашего сердца», тогда как у святителя Николая точно сказано «Твоя воля» — «нандзи-но мунэ».

В молитве в двух местах употребляются сравнительные конструкции с союзом «яко»: «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли», «И остави нам долги наши, яко же и мы оставляем должником нашим». В православном переводе оба этих стиха передаются единообразно с помощью сравнительного союза «готоку». При этом, согласно правилам японской грамматики, при переводе этого предложения используется инверсия. Так, первый стих в обратном переводе на русский язык будет выглядеть следующим образом — «Пусть Твоя воля подобно тому, как (она) бывает на небе, будет и на земле». В разговорном тексте Японского библейского общества при сравнении «яко на небеси и на земли» применяется слово «тоори» («подобно тому как»); в экуменистическом тексте и переводе «Гидеона» — союз «ё-ни». При этом в двух последних переводах вынужденно повторяются два «ё-ни»: желательное наклонение (да будет) и сравнительный союз (яко), что понижает качество литературного стиля. В тексте общества «Гидеон» это выглядит так:

ми-кокоро га тэн де оконаварэрү ё-ни  
ти дэ-мо оконаварэмасу ё-ни.

Переводчики-экуменисты решили, кроме того, отказаться от инверсии и передать прошение буквально, поэтому по-японски этот стих у них звучит так: «Пусть будет воля Твоя; подобно тому, как на небе, и на земле». Эта конструкция воспринимается достаточно сложно: при такой последовательности перевода придаточное предложение теряет свою вза-

имосвязь с главным и воспринимается японцем в качестве самостоятельного.

Вот эти слова:

ми-кокоро га оконаварэмасу ё-ни,  
тэн-ни окэрү ё-ни ти-но уэ ни-мо.

Иными словами, один стих невольно разбивается на два:

Пусть будет воля Твоя.

Подобно тому, как на небе, и на земле (пусть будет).

Существенные различия наблюдаются в переводе грамматики стиха о должниках: во всех трех неправославных текстах взаимосвязь двух частей предложения меняется, и передается на японском языке следующим образом: «Так как (подобно тому, как) мы оставили нашим должникам, прости и нам наши долги» (разговорный и экуменистический переводы); «Оставь нам наши долги. И мы (ведь мы) оставили нашим должникам» (общество «Гидеон»). Здесь присутствует расхождение даже с текстом Новой версии Библии короля Иакова (New King James Version) — оригинала для протестантского перевода. Если восстановить английский текст с японского перевода, то вместо исходного «And forgive us our debts, as we forgive our debtors» будет «And forgive us our debts, since we also forgave our debtors».

Иными словами, вместо православного учения о стремлении к евангельскому смирению и любви к ближнему, а также смягчению собственного сердца для открытого разговора с Богом, неправославные тексты призывают верующих вспомнить о здравом смысле и правовых отношениях-обязательствах: «Мы ведь своим уже простили, следовательно, и Ты прости нас».

Примечательно и само слово «долг». У святителя Николая это иероглиф «сай» («долг»), однако, он звучит как «оимэ», то есть применяется «атэдзи» — способ наделения иероглифа «сай» неспецифическим чтением. В разговорном переводе используется понятие «фусай» — бухгалтерский долг, экономическое бремя, а в экуменистическом тексте и в переводе «Гидеона» «оимэ» записано исходными иероглифами.

Слово «искушения» у святителя Николая переведено буквально — «идзанаи» («сногсшибатель», «обман»), при этом используется лишь один иероглиф «ю»/«сасоу», «идзанау»; в разговорном тексте Японского библейского общества и переводе «Гидеона» используется «кокороми», что также можно рассматривать как точный перевод. Это же слово употреблял и владыка Николай в повествованиях об искушениях Спасителя по окончании сорокадневного поста в пустыне (искушать — «кокоромиру», искушитель — «кокоромиру-моно»). У экуменистов «искушения» — это сочетание уже упомянутого соблазна «ю»/«сасоу», «идзанау» и потери пути, западни «ваку»/ «мадоу» — «юваку».

*Блаженства евангельские (Мф. 5:3–13)*

Для выделения собственно темы всех евангельских стихов («Блажени...») во всех четырех текстах используется одна и та же грамматическая конструкция, которая в буквальном переводе звучит приблизительно следующим образом: «Люди, обладающие данными качествами, являются блаженными». Различие присутствует лишь в стиле — он более литературный и старинный у святителя Николая и более упрощенный в разговорном переводе и переводе общества «Гидеон».

Для передачи на японском языке понятия «блаженный» у святителя Николая используется иероглиф «фуку» — «счастье», однако ему соответствует чтение «сайвай» — «счастливый». В разговорном переводе Библейского общества употребляется то же слово «сайвай», написанное азбукой; а в экуменистическом тексте и переводе «Гидеона» «сайвай» записано иероглифом «ко», имеющим более распространенное чтение «сиавасэ». И «сайвай», и «сиавасэ» означают «счастье», хотя в современном языке «сиавасэ» чаще употребляется как образ для передачи понятия «житейское счастье».

Существенные различия между православным переводом и другими тремя текстами можно найти в

следующем евангельском стихе. В то время как три неправославные текста передают словосочетание «нищие духом» как «нищие сердцем» («кокоро-но мадзусий»), то есть «нищие душою», святитель Николай использует здесь православный перевод слова «дух» — «син» с кружком <sup>°</sup>, верхнее чтение общеупотребительного иероглифа «бог», для передачи и Третьей Божественной Ипостаси — Духа, и для духа человеческого.

Точно переведенное святителем Николаем слово «плачущие» иероглифом «наку» — «плакать, рыдать, лить слезы»; в трех других текстах передается как «скорбящие, печалищаися» — «канасиму».

«Кротции» (meek) в православном переводе — это «спокойные и покладистые» («ондзю»). Изначально слово возникло как сочетание двух понятий: «он»/ «ататакай» — спокойный и «дзю»/ «яваракай» — мягкий, кроткий, податливый. Интересно, что первый иероглиф имеет более распространенное чтение — «теплый», а второй используется в названии восточного единоборства — дзюдо, то есть «мягкий путь». Видимо, святитель Николай и Павел Накай пытались передать кротость как христианское смиление именно через смысловые оттенки первого иероглифа «он»/ «ататакай». В трех других текстах употреблен другой термин — добный и спокойный («дзюва»). В этом слове тот же иероглиф «дзю» соединяется с иероглифом «ва» — «гармония, мир, спокойствие».

Святитель Николай и Павел Накай перевели слово «милость» понятием «аварэми» — «жалость, сострадание, любовь». Это же слово «аварэми» употребляется и в неправославных переводах. Современные миссионеры отказались от первоначальных буквальных слов-каек, связанных с помилованием преступников и правонарушителей. У святителя Николая и Павла Накай в переводе точно сказано «милостишии» — «обладающие милостью» (аварэми ару), а в трех других переводах говорится «богатые милостью» (аварэми-букая), что является уже своеобразной интерпретацией. При этом в православном Евангелии

слово «аварэми» написано двумя иероглифами «кё»/«аварэму» — «миловать, смиряться» и «сюцу»/«мэгуму», «аварэму» — «миловать, сопереживать». Однако слово звучит не «кёсюцу», а «аварэми», как следует из подписанного звучания. Иными словами, применяется распространенный в старописьменном языке «бунго» прием «атэдзи» — подписи фонетического звучания сложных китайских иероглифов соответствующим более распространенным исконно японским словом. Таким образом, соединялись и лексический смысл, стоящий за каждым из иероглифов, и японское понятие, надписанное азбукой<sup>79</sup>.

Слово «миротворцы» в трех неправославных переводах звучит достаточно буквально «создающие, приносящие мир» — в разговорном переводе и тексте общества «Гидеон» («хэйва-о цукуридасу», «хэйва-о цукуру»); «осуществляющие, претворяющие в жизнь мир» — у экуменистов («хэйва-о дзицутэн-сурү»). Здесь используется слово «мир» — «хэйва» как буквальный антоним слова «война». Святитель Николай и Накай взяли те же два иероглифа «хэй» — «спокойствие» и «ва» — уже встречавшееся понятие «гармония и мир», но поставили их в ином порядке, и получилось слово «вахэй» — «спокойное, гармоничное существование, душевное спокойствие, мир».

«Радуйтесь и веселитесь» у святителя Николая совершенно точно передано двумя глаголами: «радоваться» («ёрокобу») и «веселиться» («таносиму»); в то время как в трех других переводах один и тот же глагол «радоваться» («ёрокобу») лишь повторяется дважды.

### **Заключение**

В богослужебной практике Японская Автономная Православная Церковь придерживается текста Нового Завета, переведенного святителем Николаем Японским в 1901 году. Однако объяснение событий ветхозаветной истории в православных воскресных школах чаще всего происходит по разговорному

*Г. Е. Бессремянная*

---

переводу Японского библейского общества. Использование разговорного источника протестантского Библейского общества объясняется тем, что в настоящее время не существует полного православного перевода Ветхого Завета: есть лишь ветхозаветные паремии, переведенные святителем Николаем.

Владыка Николай пламенно желал видеть все книги Священного Писания в православном японском переводе. Шестидесятивосьмилетний епископ Николай в минуты невыразимой грусти во время русско-японской войны размышлял о своей судьбе: «С радостью буду ждать смерть как желанную госпью; только дай, Господи, перевести богослужение, хоть и не все, да еще Ветхий Завет» (14/27 апреля 1904 г.).

Несомненно, познание основ веры по протестантскому тексту приводит к весьма упрощенному, а порой даже неверному с богословской точки зрения пониманию Священной истории и Священного Писания. Поэтому и сейчас остается актуальной дневниковая запись святителя Николая, сделанная им более ста лет назад: «Ученики старшего курса Семинарии<sup>80</sup> приходили жаловаться, что Ветхий Завет протестантского перевода неудобен для классного изучения: много разностей при сличении с русским учебником (или неверностей, как они выражаются); просят своего православного перевода и Ветхого Завета, как сделан Новый. Но долго им ждать этого. Хотя бы тексты богослужений Бог дал перевести» (22 сентября/5 октября 1901 г.).

### Примечания

<sup>1</sup> По всему тексту сноски на дневники святителя Николая даны в скобках после цитаты с указанием числа, месяца и года (по старому/новому стилям), когда была сделана запись. Дневники цитируются по изданию: Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Сост. К. Накамура. СПб., 2004.

<sup>2</sup> Праздничная минея, месяц февраль, 3-й день.

<sup>3</sup> Тропарь 7-й песни канона святому равноапостольному Николаю Японскому.

<sup>4</sup> Серафим, еп. Сэндайский. Наша Церковь имеет все условия для молитвы и миссионерской деятельности. [www.pravoslavie.ru](http://www.pravoslavie.ru)

<sup>5</sup> В последнее время особенно важным становится участие в переводческой работе монахов Свято-Троицкого монастыря Русской Зарубежной Церкви в Джорданвилле, США.

<sup>6</sup> Доктор Хепберн — ведущий протестантский переводчик и руководитель коллектива ученых, опубликовавших в 1879 г. перевод Нового Завета, является создателем современной системы звуковой транскрипции японских слов латинскими буквами (ромадзи).

<sup>7</sup> Aurell K. E. History of Bible Translation in Japan. C. 211. In: The Christian Movement in Japan and Formosa. The Federation of Christian Missions in Japan. Tokyo, 1927.

<sup>8</sup> Nihon kurisuto-kyo bunken mokuroku. Azia bunka kenkyu iinkai. Kokusai kirisutokyo daigaku. Tokyo, 1965. (The list of literature on Christianity in Japan. Meiji Period. Part II (1859-1912). Asian Committee on Culture Studies. International University of Christianity).

<sup>9</sup> Напечатано в Шанхае на китайском языке, №.2013, С.49; №.2334, С. 60.

<sup>10</sup> 1 августа 1998 г. в современной деревне Береза Мостовского сельского округа Оленинского района Тверской области на месте расположения бывшего храма XVIII в., снесенного до основания гитлеровской артиллерией, установлен пятиметровый крест в честь святителя Николая с надписями на русском и японском языках. 16 февраля 2000 г., в день памяти равноапостольного Николая, архиепископ Тверской и Кашинский Виктор совершил торжественное богослужение в честь закладки основания будущего двухэтажного храма. 16 февраля 2003 г. настоятель храма священник Евгений Адигамов служил первую Божественную Литургию. В Москве, в храме преподобного Сергия Радонежского в Бибирево нижний придел освящен в честь святителя Николая Японского. С Рождества 2005 г. здесь ведутся регулярные богослужения.

<sup>11</sup> Стал священником и служил в г. Сызрани.

<sup>12</sup> Священномученик Андроник (Никольский), архиепископ Пермский. Творения. Книга I. Миссионерский год в Японии. Тверь, 2004. С. 199.

<sup>13</sup> Николай Благоразумов — однокашник будущего Владыки Николая — стал священником. Находясь в Москве,

он был здесь сотрудником Японской Миссии и оказывал помощь святителю Николаю и юной Японской Церкви в течение всего времени служения Владыки.

<sup>14</sup> Записки флота капитана Головнина о приключениях его в плена у японцев. В 1811, 1812 и 1813 годах. С приобщением Замечаний его о Японском Государстве и народе. Ч.1-3. СПб., 1816.

<sup>15</sup> Архимандрит Сергий. На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). Сергиев Посад, 1897. С.92-93.

<sup>16</sup> По прошествии некоторого времени объявление было снято и иеромонаху Николаю разрешили присутствовать на занятиях.

<sup>17</sup> Seraphim (Sigrist), Bishop. Letter of Salutation. Divine Ascent. A Journal of Orthodox Faith. 2000. No. 6. С. 14.

<sup>18</sup> И в Японии жатва многа... Письмо русского из Хакодатэ. Приложение к Дневникам Святого Николая Японского. /Сост. К. Накамура и др. — Хоккайдо, 1994. С.709-710

<sup>19</sup> И.Н.А. [Иеромонах Николай Адоратский]. Настоящее положение и современная деятельность православной духовной миссии в Китае. В: Православный собеседник. 1884. Август. С.383.

<sup>20</sup> Иеромонах Николай (Адоратский). История пекинской духовной миссии в первый период ея деятельности. Казань, 1887. С. 16.

<sup>21</sup> Текст молитвы Господней приводится также в книге: Усимаро, Ясую. Нихонсэйкёси. (История Православия в Японии). 1989. С. 49.

<sup>22</sup> Цидао цзиньвень. Толковый молитвослов. Пекин, 1910.

<sup>23</sup> Цит. по: Иеромонах Николай (Адоратский). История Пекинской духовной миссии... С.16.

<sup>24</sup> И в Японии жатва многа... С. 710

<sup>25</sup> И.Н.А. Настоящее положение... С. 382.

<sup>26</sup> И в Японии жатва многа... С. 714.

<sup>27</sup> Платонова А. Ф. Апостол Японии. СПб, 1916. С. 31.

<sup>28</sup> Позднеев Д. М. Архиепископ Николай Японский. (Воспоминания и характеристика). СПб, 1912. С. 13-14.

<sup>29</sup> Архимандрит Сергий. На Дальнем Востоке... С.101.

<sup>30</sup> Aurell K. E. History of Bible Translation in Japan. С. 219, 226.

<sup>31</sup> Там же. С. 221.

<sup>32</sup> Священник Петр Иванов. Православные переводы Нового Завета на китайский язык. [www.pravoslavie.ru](http://www.pravoslavie.ru)

<sup>33</sup> В современный иероглифический минимум выпускника средней школы высшей ступени в Японии входит около 2 тысяч иероглифов, почти каждый из которых имеет, помимо собственно японского, и китайское чтение. Нередко один иероглиф может иметь несколько японских и несколько китайских чтений.

<sup>34</sup> Архимандрит Сергий. На Дальнем Востоке... С. 132-133.

<sup>35</sup> Васильев А. Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае. В: Журнал Московской Патриархии. 1962. №6. С. 75.

<sup>36</sup> Архимандрит Сергий. На Дальнем Востоке... С. 224-225.

<sup>37</sup> Там же. С. 225-226.

<sup>38</sup> Позднеев Д. М. Архиепископ Николай Японский... С. 16-17.

<sup>39</sup> Рассказ о судьбе Шерешевского и лингвистический анализ его переводов содержится в книге: *Eber Irene. The Jewish Bishop and the Chinese Bible. S.I.J.Schereschewsky (1831-1906)*. 1999.

<sup>40</sup> Современное произношение «банзай».

<sup>41</sup> Токийский кафедральный собор.

<sup>42</sup> Благословить.

<sup>43</sup> Хвалить, славить.

<sup>44</sup> Издан в 1894 году.

<sup>45</sup> Перевод Матфея Уэда 1883 г.

<sup>46</sup> Родословная Иисуса Христа.

<sup>47</sup> Сын, ребенок.

<sup>48</sup> Сын, наследник, семя.

<sup>49</sup> Цит. по Серифим, еп. Сендайский. Токё фуккацу дайсайдо га татэрарэта токи. Сэйкёдзиходя, 2002. С. 10.

<sup>50</sup> 10 глава Деяний апостольских повествует о крещении апостолом Петром семьи сотника Корнилия в Иоппии. Стихи 34-43 содержат проповедь апостола, где кратко объясняются основы веры. Этот текст содержит множество инверсий и придаточных предложений.

<sup>51</sup> Не воскрес.

<sup>52</sup> Букв.: «Стало так, что не воскрес».

<sup>53</sup> 1 Кор. 15, 13: «И аще воскресения мертвых несть, то ни Христос воста».

<sup>54</sup> Это послание апостола Павла начинается благословением Бога-Отца: «Благодать вам и мир от Бога Отца

нашего и Господа Иисуса Христа. Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благоволивый нас всяцем благословением духовным в небесных о Христе» (Еф. 1, 2-3). Речь апостола продолжается хвалой Бога-Отца. Объясняя божественный промысл Отца («Прежде нарек нас во усыновление Иисус Христом в Него, по благоволению хотения Своего. В похвалу славы благодати Своей, еюже облагодати нас о возлюбленном», Еф. 1, 5-6), апостол рассказывает о Сыне: «О Немже имамы избавление кровию Его, и оставление прегрешений, по богатству благодати Его. Юже преумножил есть в нас во всякой премудрости и разуме» (Еф. 1, 7-8). Девятый стих «Сказав нам тайну воли Своей, по благоволению Своему, еже прежде положи в Нем» может относиться как к Богу-Отцу, открывшему Свое благоволение через Сына, так и к Сыну, явившему через крестные страдания благоволение Отца. Наш современник архиепископ Аверкий (Таушев) считает, что стих повествует именно о Сыне. См.: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2004. С. 633.

<sup>55</sup> Цит. по: *Серафим, еп. Сендайский*. Токё фуккацу дайсэйдо... С. 10.

<sup>56</sup> Окончания прошедшей формы глаголов.

<sup>57</sup> Цит. по: *Серафим, еп. Сендайский*. Токё фуккацу дайсэйдо... С. 10.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> *Васильев А.* Из воспоминаний об архиепископе Японском Николае... С. 75.

<sup>60</sup> Кунное (нижнее), собственно японское чтение китайского иероглифа в Японии.

<sup>61</sup> Оное (верхнее), фонетическое чтение китайского иероглифа в Японии, японское заимствование китайского звучания.

<sup>62</sup> Цит. по: *Серафим, еп. Сендайский*. Токё фуккацу дайсэйдо... С. 10.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> *En. Сергий (Тихомиров)*. Памяти Высокопреосвященного Николая, архиепископа Японского. В: Христианское чтение. СПб, 1912. Ч. 1. С. 40.

<sup>74</sup> Ва га сю иисусу харисутосу-но синъяку. Нихон сэйкёкай хонъяку. Токё, 1901.

<sup>75</sup> Ва га сю иисусу харисутосу-но синъяку. Нихон сэйкёкай хонъяку. Токё, 1985 (репринт 1901).

<sup>76</sup> Сэйсёкогояку. Нихон сэйсёкёкай. 2001.

<sup>77</sup> Сэйсёсинкёдояку. Нихон сэйсёкёкай, 1996.

<sup>78</sup> Варэра-но кюсю иэсу кирисуто-но синъякусэйсё. The New Testament. Нихон кокусай гидеон кёкай. The Gideons International. 1983.

<sup>79</sup> Будет справедливым отметить, что сейчас в православных богослужебных текстах в подобных местах применяются иероглифы, соответствующие звучанию слов.

<sup>80</sup> Имеется в виду Токийская семинария.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

---

*E. T. РУДКОВА*

### **СБОРНИК «СЕРГИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

Сборник «Сергиевские чтения» вышел в московском научном издательстве «Древлехранилище» при Государственном архиве Российской Федерации в конце декабря 2005 года. Издан он попечением Московского комитета по науке и технологиям при Правительстве Москвы, что само по себе замечательно, ибо Комитет с недавнего времени стал поддерживать развитие и гуманитарных отраслей отечественной науки. Книга эта — своего рода приношение на алтарь российского просвещения, ведь выпущена она в год 250-летия Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и посвящена этой дате. В ней объединены редкие работы русских богословов XX века и материалы и доклады конференций «Сергиевские чтения», которые уже 16 лет проводятся в Московском университете. Начало чтения памяти преподобного Сергия Радонежского было положено в феврале 1990 года, а идея их проведения принадлежит Наталье Викторовне Масленниковой. Наталья Викторовна Масленникова — многолетний труженик отделения «Религиоведения» Московского университета, автор и руководитель научно-просветительской и учебно-методической программы «Сергиевские чтения», внесшая заметный вклад в развитие современной науки.

В 1995 году программа получила благословение Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Сегодня на этих конференциях обсуждаетсяши-

## Библиография

---

рокая проблематика русской и славянских культур и, в частности, вопросы церковных взаимоотношений.

Новую книгу можно, в известном смысле, назвать коллективной монографией, ведь вся она посвящена проблемам православных славянских культур. Главным редактором ее, составителем и автором комментария (в тексте и сносках обозначение — ред.) является Н. В. Масленникова, техническое редактирование выполнил В. В. Богатов; корректура Н. В. Масленниковой и В. В. Богатова, а строгая и вместе нарядная обложка принадлежит директору издательства С. С. Ермолаеву. Среди авторов сборника — профессора и преподаватели Московского государственного университета, Российской академии наук, Московской духовной академии, Владимирской духовной семинарии, Белградского университета, лица духовного звания из России и Болгарии и т. д. Стоит еще отметить, что книга была подготовлена к печати в 2001 году, однако некоторые обстоятельства, как очевидно, не без Промысла, задержали ее выход до юбилейного 2005 года.

Сборник «Сергиевские чтения» составлен из четырех частей: «Доклады и статьи» (данний раздел обнимает доклады, прочитанные в 1990–2000 годах на конференциях, и печатается по благословению Святейшего Патриарха Алексия), «Сербские страницы», раздел «К 120-летию Высокопреосвященнейшего Серафима, архиепископа Богучарского» и «Архив». Все материалы этого серьезного коллективного труда отличаются высоким качеством, строгим научным подходом, свежестью и новизной, а также актуальностью, ибо проблемы православия сегодня привлекают, кажется, всех — как апологетов традиционных славянских культур, так и их противников.

Открывается сборник приветственными словами ректоров Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова академика А. А. Логунова (1977–1992), при котором как раз и начала действовать программа «Сергиевские чтения», и

## Библиография

---

академика В. В. Садовничего, с одобрения которого программа и продолжает свою работу.

Три статьи первого раздела (проотоиерея Сергея Правдолюбова «О почитании преподобным Сергием Живоначальной Троицы», архимандрита Платона (Игумнова) «Труды митрополита Московского Платона по благоустройству Троице-Сергиевой лавры и созданию Вифанского монастыря» и Н. В. Масленниковой «О повести Б. К. Зайцева “Преподобный Сергий Радонежский”») непосредственно посвящены *сергиевской* проблематике; в них затрагиваются вопросы богословского, историко-культурного и филологического характера.

Предметом размышлений болгарского богослова, архимандрита Бориса (Добрева) стала малоизвестная широкому кругу читателей «легенда» жития преподобного Иоанна Рыльского, сторонники подлинности которой считают, что под именем великого праведника скрывался болгарский царь Симеон. Точка зрения отца Бориса, внимательно рассматривающего различные факты данной гипотезы, тем более интересна, что вопрос этот до сих пор остается дискуссионным среди специалистов по славянскому средневековью.

200-летний юбилей А. С. Пушкина широко отмечался мировой культурной общественностью; программа «Сергиевские чтения» не осталась в стороне от этого события, и специальная XX конференция была посвящена сей великой дате — в сборник же вошла статья профессора В. В. Кускова «А. С. Пушкин и древнерусская литература». Пушкинская тема продолжается и в статье О. А. Давыдовой, члена Союза журналистов России, «Пушкиниана Опекушина», написанной к 120-летию воздвижения памятника Пушкину, этого богозданного творения выдающегося русского скульптора А. М. Опекушина.

Вслед за именем Пушкина хочется произнести имя великого русского филолога XX столетия академика Олега Николаевича Трубачева (1930–2003). Труды его в области русско-славянской филологии принадлежат к вершинам мировой славистики. Из ученых славистов

## Библиография

---

прошлого его можно поставить лишь рядом с гениальным Павлом Йозефом Шафариком. Академик Трубачев неоднократно выступал на Сергиевских чтениях, и всегда это были замечательно интересные доклады. В сборнике опубликована его статья «Русский — российский. История, динамика, идеология двух атрибутов нации» (вторая редакция). Проблема неразличения и специального смешения сегодня «двух атрибутов нации» обретает весьма каверзные последствия: негативным явлениям современной российской действительности (т.е. принадлежащему по своему происхождению всей России вместе с так называемыми малыми народами, а не только русским) усваиваются в средствах массовой информации атрибуты «русского» — например, русская мафия, преступления русских солдат или армии в Чечне, русская преступность и проч.; в то время как русское, явно положительное в массовом сознании, атрибутируется как «российское»: российская литература, российский писатель Достоевский или российский поэт Пушкин, российская живопись или музыка (именно когда речь идет о русских художниках или композиторах) или, что еще бессмысленнее, российские обычаи (вместо «русские обычаи»). Такая словесная эквилибристика формирует отрицательное, тенденциозное отношение к русскому народу, искажает правильное представление о национальных культурах, об их пестроте и разнообразии на огромных пространствах России. Трубачев в своей статье как раз и рассматривает процесс сложения двух атрибутов нации, их семантики, их словоупотребления.

Несомненной научной новизной отличаются статьи профессора А. П. Лободанова, декана недавно созданного в Московском университете факультета искусств, «Ранние переводы русских поэтов из лирики Петрарки. Державин и Крылов» и кандидата культурологии А. И. Власенко «Славянофильская мысль Ивана Киреевского как явление русской культуры 30–50-х годов XIX века».

С интересом читаются две взаимодополняющие статьи протоиерея Артемия Владимирова «Из духов-

## Библиография

---

ной истории Ново-Алексеевского монастыря» и историка архитектуры В. А. Россаль «Градостроительные и архитектурные аспекты истории Ново-Алексеевского монастыря»; тематически к ним примыкает и живая миниатюра «Паломничество в Свято-Спасский Костомаровский монастырь» доцента И. В. Мокловой — материалы эти, словно затерянные, но драгоценные и вновь обретенные жемчужинки православной русской культуры, которые помогают глубже понять философию бытия русского человека, всем существом своим устремленного к Богу.

Доброй традицией Сергиевских чтений стало празднование памятных дат, связанных с жизнью и деятельностью выдающихся подвижников православной культуры. Например, XXXIII конференция, состоявшаяся 24 ноября 2005 года, была посвящена 400-летию святейшего патриарха всероссийского Никона.

В сборнике же помещены статьи А. В. Торопова и Н. В. Масленниковой «Памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Парвицкого-“Невского”) (1835–1926)», к 70-летию кончины святителя; Т. В. Богатовой и Н. И. Поздышевой «А. А. Воскресенский: ученый и подвижник. Две школы выдающегося педагога», к 190-летию со дня рождения основателя русской химической школы, профессора и ректора С-Петербургского университета Александра Абрамовича Воскресенского. Любопытно, что митрополит Макарий оставил свой замечательный след не только в православном богословии, но и в русской филологической науке, явившись автором первой «Грамматики алтайского языка», написанной им совместно с профессором Н. И. Ильминским. Кроме того, так же, как и профессор Воскресенский, святитель был выдающимся педагогом и воспитателем, ведь на Алтае, где он провел многие годы своей жизни, владыка вел широчайшую школьную деятельность, в результате которой «весь Алтай буквально покрылся школьной сетью» (с. 88).

Целый раздел (третий) книги посвящен 120-летию со дня рождения высокопреосвященнейшего

## Библиография

---

Серафима (Соболева), архиепископа Богучарского. Здесь опубликован отредактированный Акафист преподобному Иоанну Рыльскому, который хорошо известен православным. Однако мало кто знает, что автором его был архиепископ Серафим, а написана была сия «поэма» владыкой в изгнании, когда после великого русского Исхода он оказался в Болгарии, где в 1921 году возглавил православные русские приходы. Таинственным образом судьба святителя оказалась связана с сей колыбелью славянского православия. Подобно святому Иоанну Рыльскому Чудотворцу, архиепископ Серафим стал великим праведником *болгарским*, но только — в XX столетии. В 2001 году он был прославлен в Болгарии, а место упокоения владыки (русский храм Святителя Николая, в самом центре Софии) является настоящей святыней, бережно хранимой болгарским народом. Согревает она и русское сердце, когда поклонник из братской России смиленно преклоняет здесь колена, согревает и сербское, буде ведает оно о святителя, согревает и греческое, и православное американское... Сегодня просвещенные русские люди чают канонизации архиепископа Серафима и в России, как кажется, порядочно запоздалой. Статья Н. В. Масленниковой «Вопрос русской интеллигенции в сочинении архиепископа Серафима (Соболева) “Русская идеология”» носит обзорно-информационный характер, и вместе с тем автор четко выделяет основную *разрушительную* характеристику *русской интеллигенции* — ее *богоборчество* и, опираясь на наблюдения богослова, убедительно показывает неоспоримость данной точки зрения. В статье, кроме того, представлены многоценные, практически неизвестные факты и подробности русско-болгарских церковных взаимоотношений на протяжении XX столетия.

В разделе памяти архиепископа Серафима помещен очень актуальный в наше время, и в связи с неразборчивостью современных *богословов-культурологов и общечеловеческих философов*, и в связи с *ненаучным* (ибо, к сожалению сегодня, например,

## Библиография

---

в России во многом утрачены традиции ученого богословия) изданием трудов С. Н. Булгакова, доклад владыки «О нравственной основе софианства», произнесенный на Втором всезарубежном соборе Русской Православной Церкви Заграницей, который состоялся в 1938 году в городе Сремские Карловцы в королевстве Югославия. В России этот материал публикуется впервые. Написанный чрезвычайно доходчиво, четко излагающий суть проблемы, доклад архиепископа Серафима просто и ясно обозначает «болевые точки» философии Булгакова, показывая, что основой софианства является гордость, которая, «как еретическая по преимуществу, является богоборчеством, так как направлена к ниспровержению церковного авторитета» (с. 204). Рассуждения владыки по данному вопросу весьма важны, тем более что он представил один из самых серьезных и обстоятельных богословских анализов *софианской ереси* в своей книге «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935), которая, увы, до сих пор не переиздана в России, где как раз в последние годы большими тиражами издаются *еретические* книги Булгакова, а само распространение ереси идет «под соусом» религиозно-философских достижений «горе-мыслителя» (то же касается и популяризации сочинений священника П. Флоренского, которые также выдаются в среде некомпетентной публики за некие достижений религиозной мысли; между тем как в серьезном труде протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия» дается более чем критический анализ работ отца Павла).

Тема детального анализа софианской ереси продолжается в сборнике и в статье П. М. Граббе «По поводу лжеучения протоиерея Сергея Булгакова» (раздел «Архив»), которая была специально подготовлена ко Второму всезарубежному собору Русской Православной Церкви Заграницей. В России этот материал также публикуется впервые. В анализе Граббе обнажаются гностические, каббалистические, оккультные корни софиологии, связь этого учения с

## Библиография

---

масонством и экуменизмом, показывается, что оная ересь не имеет отношения не только к русскому православию, но и к христианству вообще, говорится вполне обоснованно о том, что *экуменизм считает «Булгакова за одного из своих столпов»* (с. 241). Небольшая по объему (1,5 п. л.), но обладающая достаточно высоким удельным весом, работа сия окажется безусловно полезной именно в наши дни, дни утрат, но и приобретений, для честных богословов и философов, последователей и продолжателей русских традиций русской науки. Отметим, что в сборнике «Булгаков. Pro i contra» вышеозначенные материалы, надо думать, не случайно отсутствуют.

В разделе «Архив» наряду со статьей Граббе помещена и статья С. Рождественского «О задачах средней школы нашего времени»; она перепечатана из журнала «Вера и Церковь» (1907 г.). В тот жаркий год в России собирался съезд учителей, на котором рассматривались важнейшие вопросы школьного образования в Российской империи. Достаточно лишь немного вспомнить о том разброде и шатаниях, которые в начале XX века подтачивали государство, чтобы понять всю остроту публикуемого, фактически впервые в послереволюционной России, материала. Нынешняя ситуация в России типологически перекликается с той, что обозначилась в первые годы прошлого столетия, только она значительно труднее и, возможно, еще более неразрешимая. И тогда, как и ныне, многие патриоты видели хотя бы попытку ее улучшения в возвращении к основам национальной нравственности, к традициям почвы, к возрождению исторической памяти. Но и тогда (как и сегодня) раздавались громогласные протесты против преподавания закона Божия в школах и гимназиях. Автор статьи говорит буквально следующее: «Нравственное состояние русского общества, русского юношества удручающее. Оно оторвалось от своей исторической почвы, лишено всякой прочной опоры, безуспешно мучится жаждою правды, извратилось нравственно и умственно. Что же может ув-

## Библиография

---

рачевать эти язвы? Что может вернуть заблудших на путь истины и правды, утолить их духовное алкагане, дать их жизни устойчивость, какое начало — родное или чуждое? И отчего, откуда все упомянутые выше бедствия? Говорят, от “старого режима”! Но ведь при нем создалась и выросла Россия. С убеждением скажем — и благодаря ему! Другого виновника бед, другой тормоз просвещения видят в вере православной. Но не странно ли, что бедствия последовали тогда, когда и старый государственный строй ослабел, и вера упала? Нет, не ту причину наших бед указывают. Главная причина их — это ослабление того зиждительного начала, которое было заложено во главу угла русского государства, — православной веры во Христа Спасителя» (с. 227).

Сегодняшнее состояние умов в России, кажется, во сто крат сложнее. В целях упорядочения известной ситуации «брожения умов», в целях возвращения высоких принципов религиозной морали, прежде всего народу русскому, пострадавшему в нравственном отношении, быть может, сильнее других народов бывшей империи, православная общественность внесла предложение о введении в программу школьного обучения такого предмета, как «Основы православной культуры», однако принятого в штыки под тем предлогом, что-де в государственных школах учатся не только православные. Но как-то коротка память у оппонентов, забывших, что народом-созидателем великой Российской империи явился именно русский православный народ, крепостию веры и прочностью нравственных идеалов, целеустремленностью и государственной волей своей как раз и создавший могучую державу, в которой нашлось место всем другим народам и племенам, безболезненно и поступательно развивавшим свои национальные культуры. И как раз стремление не дать русскому человеку вернуться к своим истокам можно расценивать как определенно русофобскую политику, но не только — это вообще политика разрушения государства, политика фобии по отношению ко всем наро-

## Библиография

---

дам и национальностям России, ибо только в братском лоне народа русского, «под сенью дружеских штыков» цвела и приумножалась большая и сильная семья народа российского.

В свете этой полемики, как актуально сегодня звучит, например, такое утверждение Рождественского: «Школы нейтральной, без политики, быть не может, будет ли она религиозная или атеистическая, республиканская или иезуитская. Всего менее политики будет в русской православной школе, потому что православие, царелюбие уже не политика русского человека: это, можно сказать, его натура, и, напротив, восстание против них — несомненная политика. Государство, во всяком случае, может поощрять только ту политику, которая ему полезна, что везде и делается» (с. 230).

Второй раздел сборника «Сербские страницы» посвящен проблемам сербско-русских культурных связей, многие материалы его впервые публикуются и, разумеется, вносят новый вклад в эту обширнейшую тему. Связь России и Сербии уходит в глубину веков, истребить ее из сознания русского и сербского народов практически невозможно, можно лишь изменить само национальное самосознание, тем более при современных мощнейших способах психотронного воздействия. В последние годы как в России, так и в Сербии усиленно пропагандируются «общечеловеческие» стереотипы мышления, созданные за океаном, поглощающие всякую национальную самобытность, *цветение культур*. Перспектива «тоталитарного человечества» более чем мрачна, она просто губительна — «бесперспективная перспектива». Конечно, борьба с этим «туниковым мышлением» не проста, но возможна. Воспитание чувства почвы, как представляется, есть важнейший способ противостояния демоническому натиску. Именно этими мыслями и напитаны русско-сербские статьи сборника.

Очерк профессора Вермонтского университета (США) П. Н. Пагануцци «Святейший Патриарх Сербский Варнава», написан к 40-летию кончины

## Библиография

---

святителя в 1977 году. Пагануцци, хорошо знавший сербского Патриарха, бережно доносит до читателя драгоценные не только для сербов, но и особенно для русских черты нравственного и духовного облика этого выдающегося подвижника православия XX столетия. Церковная канонизация его, думается, дело ближайшего времени, но те, кто знают святейшего Варнаву (или узнает о нем), несомненно уже давно обращаются к нему в своих молитвах. Голос Варнавы читатель услышит прочтя его изумительное «Слово о России и русском народе», сказанное в Белграде на Рождество 1930 года. Оно было опубликовано в газете русских беженцев «Царский вестник» и сегодня практически недоступно. Между тем актуальность его несомненна, а потому оно и включено в сборник, украшает его и раскрывает еще одну замечательную страничку русско-сербских отношений.

Беседы епископа Николая (Велимировича) из его книги «Послания сербскому народу из темницы (из лагеря Дахау)» (перевод, добротно выполненный и прокомментированный Н. В. Масленниковой) открывают русскому читателю существенные яркие черты сербской этнопсихологии. Духовно-нравственный рисунок серба и русского, «сих малых мира сего», победителей в борьбе с мировым злом (с. 153), весьма схож. На эту черту нашей неистребимой связи обращает внимание владыка Николай. В комментариях к вышеуказанным публикациям дается обширный материал, в том числе практически неизвестный в России, по истории Сербской Церкви, а также по русско-сербским церковным связям.

Статья крупного сербского русиста современности профессора Белградского университета Радмило Мароевича «Русь и Сръбљи. К реконструкции их взаимной истории» хоть и не велика по объему, но очень глубокая. Она наполнена тонкими наблюдениями талантливого филолога о культурном единстве братских славянских народов, об их общей исторической судьбе, особенно в последние годы трагических разрушительных процессов в славянском мире.

## Библиография

---

Старший научный сотрудник Института российской истории РАН Е. А. Бондарева в своих размышлениях о Балканском кризисе останавливается на его культурно-цивилизационном аспекте и приходит к единственно правильному выводу: «“Славяно-Византийский цивилизационный свод” должен быть гарантирован от уничтожения, и гарантом должна выступить именно Россия, требуя своего присутствия в регионе для защиты населения и культурного наследия в условиях этно-конфессиональной нестабильности. Это зона нашей культурной и духовной ответственности» (с. 168).

Завершают раздел две миниатюры. Первая принадлежит живописному перу профессора Белградского университета А. В. Тарасьева «Празднование дня памяти святой Матроны Московской в Белграде 2 мая 2000 года», где рассказывается о трогательных сербско-русских церковных связях, о близости русских и сербских понятий святости. Вторая — «Благословение Хиландара»: именно из сербского Введенского монастыря на святой горе Афон, в процессе подготовки материалов сборника, редактор получила стихотворение русского поэта-бояна Владимира Волкова «С молитвой о России», которое по святогорскому благословению и опубликовано в настоящем издании.

И, наконец, книга снабжена уникальным иллюстративным и изобразительным материалом: это портрет сербского Патриарха Варнавы кисти УрошаПредича, редкие фотографии епископа Николая (Велимировича) и архиепископа Серафима (Соболева), храма Преображения Господня, ктитория владыки Николая, где покоятся его святые мощи, в родной деревне святителя Лелич, икона святого Николая Сербского, написанная сестрами монастыря Челие, и икона преподобного Иоанна Рыльского, работы русского художника-беженца М. М. Малецкого, икона Одигитрии Хиландарской (все эти репродукции впервые публикуются в России), дивный Ангел на Гробе Господнем, знаменитая сербская фреска из монастыря Милешевы, вид монастыря Хиландар, теперь уже,

## Библиография

---

после мартовского пожара 2004 года, имеющий ценность исторического документа.

Читая сборник «Сергиевские чтения», невольно увлекаешься, погружаешься в материал, настолько интересен и нов он, настолько актуален, настолько близок сердцу не только православного человека, но и любого культурного исследователя русско-славянского мира.

Книге предпослан эпиграф из замечательной статьи «Преподобный Сергий и Россия» русского духовного писателя Евгения Поселянина, где, в частности, есть такие слова: «Русские люди, — хочется сказать теперь, страдая тем, что у нас происходит и вспоминая дела преподобного Сергия и его веру в Русский народ: Русские люди, не падайте духом в годину безвременья... Знайте, что горят еще усердные огни у тихой раки Радонежского игумена. А пока эти огни не погаснут, не погибла еще Русская земля. Так раздувайте же их сильнее, чтобы они ярче горели, поборяя надвигающуюся тьму. И, объединяясь вокруг него, как вокруг испытанного знамени, ни разу не бывавшего в руках ни у каких врагов России, идите в бой с древним, творившим некогда чудеса кличем “Сергий, Сергий!” И пусть в этом кличе снизойдет на вас та великая вера в русское дело, какая вдохновляла и создала его самого, дивного и неизменного игумена Русской земли!» Этим ярким заветом горячего патриота России и хотелось бы закончить обзор материалов сборника «Сергиевские чтения».

---

*Протоиерей МАКСИМ КОЗЛОВ\**

## **СУММА БОГОСЛОВИЯ О ДОГМАТЕ ИСКУПЛЕНИЯ**

Издательство Сретенского монастыря готовит к публикации фундаментальный труд протоиерея Петра Гнедича «Догмат искупления в русской богословской науке». В связи с бурными дискуссиями последнего времени эта работа представляется крайне актуальной.

Автор предлагаемого труда предпринял чрезвычайно важную попытку изучения и систематизации отечественной богословской литературы, посвященной догмату искупления, причем важно отметить, что он удержался от того, чтобы создать ещё один опыт истолкования догмата искупления, неставил своей целью априорную критику уже существующих теорий. Его задача была скромнее, но и достойней, и плодотворней: собрать и систематизировать имеющуюся русскую богословскую литературу по указанной теме и постараться подвести итог тем усилиям русской богословской науки последних веков, которые могли бы быть использованы современными отечественными и зарубежными православными богословами. При этом автор исходит из убеждения «что развитие русской богословской науки незакончено, и что оно должно

---

\* Автор — профессор Московской духовной академии.

## Библиография

---

направляясь по пути, указанному церковной традицией и богословием святоотеческим».

Протоиерей Петр Викторович Гнедич происходил из известной дворянской фамилии Гнедичей, давшей русской литературе знаменитого поэта и переводчика «Илиады» Н. И. Гнедича и писателя П. П. Гнедича (автора «Истории искусств»).

Петр Викторович был одним из первых учеников возрожденных Московских духовных школ. В 1946 году он поступил в Московскую духовную академию, которую успешно закончил в 1949 году со степенью кандидата богословия.

Его кандидатская работа стала началом многодетского труда, итог которого представлен в настоящем издании. Она была посвящена обзору русской богословской литературы о догмате искупления и получила весьма высокую оценку тогдашнего профессора догматического богословия протоиерея С. Савинского.

С 1950 по 1955 год по приглашению митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова), известного сподвижника Святейшего Патриарха Алексея I, одного из главных тружеников возрождения духовного образования в послевоенные годы, священник Петр Гнедич работал в Ленинградской духовной академии сначала как сотрудник ее библиотеки, затем как преподаватель, доцент по кафедре догматического богословия и по кафедре гомилетики. Труды в духовной школе священник Петр Гнедич сочетал с пастырским служением в известной Троицкой (именуемой «Кулич и Пасха») церкви в Ленинграде. В 1955 году, не без давления властей предержащих, был вынужден полностью перейти на приходское служение.

В эти годы священник Петр Гнедич интенсивно занимается богословскими, проповедническими трудами, продолжает работу над темой «догмат искупления», много публикуется в «Журнале Московской Патриархии». Назовем здесь хотя бы такие его статьи как: «Мысль об искуплении в проповедях мит-

## Библиография

---

рополита Филарета» (№4, 1954); «Усвоение догматических действий человеческим сознанием» (№6, 1956); «Святитель и подвижник епископ Игнатий Брянчанинов» (№1, 1958); «Тайна Богооплощения» (№4, 1959); «О православном понимании Предания» (№3, 1963). В июне 1962 года протоиерей Петр Гнедич защитил в Московской духовной академии диссертацию «Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893–1944 гг.)». По результатам защиты был утвержден Святым Патриархом Алексием I (Симанским) в степени магистра богословия и приглашен в Московскую духовную академию с получением звания профессора, для чтения курса лекций по патрологии и византологии.

К сожалению, преподавание протоиерея Петра в Московских духовных школах оказалось очень непродолжительным, хотя и оно запомнилось как глубиной изложения материала, так и блестящим проповедничеством. Протоиерей Петр умел произносить проповеди очень сжато, в течение нескольких минут, но за это время приводил слушающих в состояние глубокого сопереживания и искреннего волнения. Перед началом нового учебного года профессор протоиерей Петр Гнедич отправился в Ленинград с тем, чтобы перевезти свою библиотеку в Загорск, ныне Сергиев-Посад, где он предполагал постоянно жить при МДА. Но человек предполагает, а Бог располагает — во время этой поездки Господь принял к себе Своего верного служителя, и на праздник Преображения отец Петр скончался.

Публикуемая книга — главный богословский труд славного труженика отечественного духовного образования — посвящена теме искупления, важнейшей в православном богословии. Напомним, что само понятие «спасение» имеет две стороны: объективную и субъективную. Объективная сторона — всё то, что сделано ради нашего спасения Богом, что не зависит от нашей воли, что является для нас Его даром, потому что мы сами не смогли бы этого сделать при

## Библиография

---

всем нашем желании. Субъективная сторона — это те усилия, которые нам необходимо приложить, чтобы воспользоваться этим даром, воспринять его, усвоить его. Учение об искуплении — это учение об объективной стороне спасения, о том, что сделано нашего ради спасения Богом-Искупителем.

Фундаментальный труд протоиерея Петра Гнедича показывает, что единого учения об искуплении нет, по крайней мере, в русском православном богословии, в отличие от большинства других разделов догматики. Например, учение о Воплощении, учение о Троице почти во всех догматических системах, во всех учебниках догматического богословия излагаются тождественно — могут быть различные оттенки, но, как правило, существенных отличий нет. В отношении же учения об Искуплении такого единомыслия нет. Разные и равно серьезные авторы понимают и учат об искуплении весьма различным образом, существует несколько различных «теорий», ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы быть до конца официальной, единственной, претендующей на окончательное выражение церковной истины.

По прошествии полувека со времени написания и почти полувека со времени защиты диссертации протоиерея Петра Гнедича можно сказать, что отсутствие публикаций этого труда на сегодня оставалось едва ли не самой заметной лакуной, изъянном в полноценном приобщении к русской богословской традиции, а по актуальности, по охвату материала, по объему (более 500 машинописных страниц плюс 158 страниц приложения) книга протоиерея Петра Гнедича представляет собой явление исключительное. Она отчетливо доказывает, что традиция богословской мысли в самые трудные десятилетия XX столетия поддерживалась не только в русском зарубежье, но и в стенах отечественной духовной школы. Наряду с работами Н. Д. Успенского, архиепископа Михаила (Чуба), протоиерея Ливерия Воронова, протопресвитера Виталия Борового, книга протоиे-

## Библиография

---

рея Петра Гнедича свидетельствует о том, какой меры глубины и верности святоотеческому Преданию достигала отечественная богословская мысль, несмотря на все препоны к ее развитию со стороны властей предержащих.

Автор рассматривает в своем труде учение Священного Писания и церковного Предания об искуплении и дает систематическое изложение учения об искуплении с конца XIX века до 1918 года, и с 1918 года по 1944 год, касается систем таких православных богословов, как архиепископ Гурий (Степанов), митрополит Антоний (Храповицкий), протоиерей Сергий Булгаков, профессор М. Д. Глубоковский, протоиерей Георгий Флоровский, В. Н. Лосский и многих других.

Важно обратить внимание и на методологию труда протоиерея Петра Гнедича. Касаясь учения важного, актуального, богословски глубочайшего, автор умеет отнести с уважением как к богословам, мнение которых он разделяет, которые ему близки, так и к тем, точки зрения которых, в полной мере или в значительной части, он не считает правильными. Нигде мы не увидим в оценках протоиерея Петра Гнедича попыток навешивания ярлыков, именования тех или иных точек зрения еретическими, стремления здесь и сейчас расставить всех по окончательной шкале истинности. Уважение к богословскому труду своих предшественников, желание не обличить и не опровергнуть, но во всей своей богословской мысли увидеть и отразить стремление к выявлению церковной истины Священного Предания — вот главная нить труда протоиерея Петра Гнедича, вот та методология, которая так актуальна, и которой, решимся сказать, так не хватает современным авторам, пишущим на богословские темы. Надеемся, что и в этом отношении диссертация протоиерея Петра Гнедича явится очень важным мерилом, по которому многие современные молодые авторы смогут проверять не только буквы, но и дух своих богословских сочинений.

## Библиография

---

В заключение скажем, что публикация осуществлена по машинописному тексту диссертации профессора протоиерея Петра Гнедича, сохраняющемуся в библиотеке Московской духовной академии, тексту, который полностью идентичен экземпляру Ленинградской духовной академии. К сожалению, в некоторых публикациях последнего времени цитаты из этой работы не вполне соответствуют источникам, которые использовались для подготовки настоящего издания.

Книга выходит в серии «Православное богословие», которая уже известна просвещенному читателю по трудам архиепископа Петра (Л'Юилье), митрополита Амфилохия (Радовича) и Жан-Клода Ларше.

