

№ 3 (36) 2006



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

- Патриарх Московский и всея Руси
АЛЕКСИЙ

**СЛОВО НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ,
ПОСВЯЩЕННОМ 60-ЛЕТИЮ ОТДЕЛА
ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ**

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

**НЕ ДОЛЖНО БЫТЬ ЗАКОНОВ,
ОСКОРБЛЯЮЩИХ НРАВСТВЕННОЕ
ЧУВСТВО ЧЕЛОВЕКА**

- Священник **МИХАИЛ ВАН ПАРЕЙС**
**ДУХОВНИЧЕСТВО ПЕРЕД ВЫЗОВОМ
СОВРЕМЕННОГО МИРА**

- Священник **СЕРГИЙ МОДЕЛЬ**
**ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В БЕЛЬГИИ
И ЛЮКСЕМБУРГЕ**

- **B. B. БУРЕГА**
**ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
АРХИМАНДРИТА ДИОНИСИЯ (ШАМБО)**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (36) 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 Всеволод Чаплин
Священник Сергий Говорун
Священник Илья Соловьев
А. С. Буевский*

Ответственный секретарь:

M. B. Первушин

Выпускающий редактор:

Протоиерей Владимир Клюев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-495-955-6753

Телефакс +7-495-230-2619

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

СОДЕРЖАНИЕ

ЮБИЛЕЙ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Алексий</i> Слово на торжественном акте, посвященном 60-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.....	5
<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Речь на торжественном акте, посвященном 60-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.....	10

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Не должно быть законов, оскорбляющих и возмущающих нравственное чувство человека.....	25
<i>Игумен Филарет (Булеков)</i> Сотрудничество православных и католиков в работе с европейскими международными организациями.....	51
<i>К. А. Писенко</i> Конкурентное право и конкурентное регулирование: опыт апологетических размышлений в свете православного мировоззрения.....	63

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Священник Сергий Говорун</i> Брестская уния в контексте деятельности римско-католических миссионеров на Востоке.....	80
---	----

<i>B. И. Петрушко</i>	
Проект создания униатского патриархата в Речи Посполитой в XVI веке и его возможное влияние на учреждение Московского Патриархата.....	91
<i>A. А. Кострюков</i>	
Преодолевший разделение. К жизнеописанию архиепископа Серафима (Соболева).....	98
<i>B. В. Бурега</i>	
Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо).....	116
<i>Священник Сергий Модель</i>	
Православная Церковь в Бельгии и Люксембурге.....	163
<i>Г. Е. Бессремянная</i>	
Кафедральные соборы Японии.....	175
<i>B. В. Печатнов</i>	
Божественная литургия в греческом православном мире: обзор истории богослужебного чина.....	204

БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Михаил Van Парейс</i>	
Духовчество перед вызовом современного мира.....	232

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>M. О. Шахов</i>	
Православие и демократия.....	247
<i>D. И. Петровский</i>	
К вопросу о переводе Священного Писания на японский язык.....	253

**ЮБИЛЕЙ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

Патриарх Московский и всея Руси Алексий

**СЛОВО НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ,
ПОСВЯЩЕННОМ 60-ЛЕТИЮ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

Ваше Высокопреосвященство Владыка митрополит Кирилл, Преосвященные архиастыры, уважаемые представители органов государственной власти, Послы и дипломатические представители зарубежных государств, представители Поместных Православных Церквей, руководители и посланцы инославных Церквей и объединений, общин верующих других религий, дорогие отцы братья и сестры — сотрудники Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и все участники настоящего торжественного собрания!

Сердечно поздравляю вас со знаменательной датой — 60-летием со дня основания Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Это старейшее Синодальное учреждение было создано в ключевое для нашей Церкви время, когда ненадолго ослабли гонения безбожников и мы вновь обрели возможность заявить о себе как об одном из центров восточно-христианской цивилизации.

На протяжении второй половины XX века жизнь нашей Церкви и нашего общества многократно и

стремительно менялась. Мы пережили гонения и стеснения, прияя к возрождению Церкви. Во все эти годы Отдел неизменно действовал на переднем крае взаимоотношений Церкви с властями нашей страны и других государств, с обществом, миром инославия, другими религиями.

Воздаю должное трудам выдающихся архиепископов, возглавлявших Отдел на протяжении его истории, — почивших митрополитов Крутицкого и Коломенского Николая и Ленинградского и Новгородского Никодима и ныне здравствующих митрополитов Крутицкого и Коломенского Ювеналия и Минского и Слуцкого Филарета. Обращаю слово признательности ко всем, кто трудился и ныне трудится в сфере внешней церковной деятельности — иерархам, пастырям, богословам, церковным работникам, чей вклад в историю нашей Церкви и в ее возрождение трудно переоценить.

В течение последних шестнадцати лет руководство Отделом успешно осуществляется его председателем — Высокопреосвященным митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, который вместе с сонмом соработников, людей разных возрастов и дарований, преданно служит Богу и Святой Церкви. Вас, дорогой Владыка митрополит, и всех тружеников Отдела сердечно благодарю за ревностные труды и высокий профессионализм.

Общение Церкви с внешним для нее миром — это особая, но неотъемлемая часть православной миссии. Не всегда это служение является прямой проповедью Слова Божия. Однако оно помогает миллионам людей познать красоту, силу и мудрость Православия. И достигается это добрым словом, благими делами, участием к людским нуждам и тревогам, самим жизненным примером. Такой труд призван быть исполнением слов Христа Спасителя: «Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми,

Слово на торжественном акте, посвященном 60-летию Отдела...

чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:15–16).

Важнейшая часть работы Отдела внешних церковных связей – это содействие церковной жизни диаспоры. Ныне Отдел координирует труды около трехсот заграничных учреждений Московского Патриархата в сорока двух странах мира. Для многих наших соотечественников и единоверцев, проживающих вне канонической территории Русской Православной Церкви, ее храм является единственным местом, где собраны воедино отеческая вера, родной язык и родная культура.

Издревле наша Церковь была известна богатой традицией паломничества. И сегодня наши пастыри и миряне стремятся посетить духовно близкие православному человеку места, поклониться там христианским святыням. Отдел внешних церковных связей много содействует этому благому делу.

Особым направлением служения Отдела является укрепление единства вселенского Православия, братские взаимосвязи с Поместными Церквами. Эта работа как никогда актуальна именно сейчас, когда православные христиане всего мира призваны сообща отвечать на непростые вызовы современности.

Насущной потребностью времени становится воссоединение с Русской Православной Церковью Заграницей, поддержание диалога со старообрядчеством. Благие перемены в ходе этих процессов во многом обеспечены трудами Отдела внешних церковных связей.

Свидетельство Православия, служение благу людей во всем мире осуществляется и через наши контакты с инославными христианами. Объединяя с ними усилия в различных областях, одновременно мы стремимся открыть им духовную силу апостольской веры и Предания древней Церкви, преемственную связь с которыми хранит святое Православие.

Наша миссия мира и любви совершается и через диалог с людьми других вер и убеждений, государ-

ством, светским обществом. Отдел неизменно участвует в этом диалоге, в определении его богословских и мировоззренческих основ. Заботясь о мирном и справедливом устройстве земной жизни — как в отдельных странах, так и в мировом масштабе, — мы своими делами свидетельствуем о Христе.

Отдел внешних церковных связей активно взаимодействует со средствами массовой информации. Его сотрудники практически каждый день выступают в печатных и электронных СМИ, говоря людям о вере и жизни нашей Церкви, о ее возрождении, о ее позиции по многим непростым вопросам, заботящим людей. Такая работа, бесспорно, является одним из наиболее действенных средств миссии Церкви.

В обществе неизбежны столкновения интересов и взглядов. Но даже сложные, подчас конфликтные ситуации могут служить на пользу проповеди Евангелия. Ведь наши слова и поступки в любых обстоятельствах должны выражать стремление к миру и любви, к сохранению добрых отношений даже с теми, с кем мы не соглашаемся. В конфликтах и спорах нам надо не только защищать нашу веру и доброе имя Церкви, но и осуществлять служение примирения. Именно так поступают сотрудники Отдела во многих непростых случаях.

Быстро меняющееся время открывает перед нами небывалые перспективы, ставит нелегкие задачи, дарит новые возможности. Убежден, что Отдел внешних церковных связей всегда будет с должной ревностью трудиться на благо Церкви, поддерживая ее взаимосвязи с окружающим миром. Уверенности в этом мне добавляет то, что сотрудники Отдела отличаются многими знаниями и навыками, богатым опытом, преданностью Церкви, готовностью все свое время, все свои силы полагать ради ее блага.

Я высоко ценю постоянную помощь, которую получаю со стороны руководства и сотрудников

Слово на торжественном акте, посвященном 60-летию Отдела...

Отдела внешних церковных связей в осуществлении Патриаршего служения.

Желаю всем труженикам Отдела помочи Божией в несении нелегкого послушания. Оставайтесь и впредь верными созидателями церковной жизни, усердными воинами Христовыми. Стремитесь быть, по слову Евангелия, солью земли и светом мира (Мф. 5:13–14).

Да хранит вас Господь молитвами Пречистой Своей Матери и всех святых!

6 июня 2006 года

*Митрополит Смоленский и Калининградский
Кирилл*

**РЕЧЬ НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ,
ПОСВЯЩЕННОМ 60-ЛЕТИЮ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

Ваше Святейшество! Преосвященные Владыки, честные отцы! Уважаемые высокие представители государственной власти! Дорогие братья и сестры!

Мне доставляет большую радость от имени сотрудников Отдела и от себя лично приветствовать всех, собравшихся сегодня в гостинице «Даниловская» по случаю 60-летия Отдела внешних церковных связей. Особено ценно для нас внимание Вашего Святейшества. Возглавив сегодня молебное пение по случаю круглой даты, Вы доставили нам большое духовное утешение. Вашими молитвами мы непрестанно укрепляемся в несении служения Матери-Церкви. Также выражаю Вам сыновнюю благодарность за те награды, которыми Вы отметили труды сотрудников Отдела и тех, кто несет церковное послушание в заграничных учреждениях Русской Православной Церкви.

Благодарю Высокопреосвященных членов Священного Синода, епархиальных Преосвященных, руководителей и представителей Синодальных и церковных учреждений, духовных школ, монасты-

рей, высоких представителей братских Православных Церквей, а также представителей других христианских церквей и религиозных традиций за поздравления и благопожелания по случаю 60-летия Отдела внешних церковных связей.

Очень рад, что в этот торжественный день с нами находятся высокие представители государственной власти и общественных организаций, с которыми Отдел осуществляет тесное взаимодействие.

Конечно, по сравнению с тысячелетней историей Русской Церкви и тем более по сравнению с древней историей Соборной Православной Церкви 60-летие Отдела – это весьма скромная дата. Но история и настоящая работа Отдела не могут и не должны рассматриваться в отрыве от истории и современной жизни Русской Православной Церкви. В послании к Ефесянам святой апостол Павел пишет, что различные служения в собрании верующих имеют ценность и значение только тогда, когда они направлены на «созидание Тела Христова» (Еф. 4:12), то есть Святой Церкви. Для Отдела всегда было важно созидать и поддерживать тесную связь со всем организмом Русской Церкви, не замыкаясь в рамках своего аппарата. О том, что так было и в прошлом, свидетельствуют слова Святейшего Патриарха Пимена, сказанные им на акте по случаю 30-летия Отдела: «Я убежден, что именно эта глубокая, органическая связь со всем объемом церковной жизни обеспечила Отделу достижение многогранных и плодотворных результатов».

Связь Отдела внешних церковных связей с Церковной Полнотой прежде всего обеспечивается через его непосредственное подчинение Святейшему Патриарху и Священному Синоду. Согласно Уставу Русской Церкви, ОВЦС является Синодальным органом. Это значит, что утверждает программу его деятельности и контролирует исполнение этой программы Священный Синод во главе со Святейшим Патриархом.

Большое внимание уделяется Отделом соработничеству со всеми другими Синодальными и церковными учреждениями. В современной жизни очень много тем, которые лежат на пересечении сфер деятельности различных церковных органов. Поэтому в нашей работе крайне необходима координация усилий с различными Синодальными отделами. Пользуясь случаем, хотел бы поблагодарить всех руководителей Синодальных отделов и их представителей за братское взаимодействие и пожелать нам слаженной работы в будущем.

В служении Отдела большое значение придается контактам с отдельными епархиями нашей Церкви. Хотел бы подчеркнуть, что во внешней церковной деятельности принимают активное участие не только сотрудники Отдела, но и Преосвященные архиереи, священники и миряне из различных епархий. Таким образом, значительная часть нашей Церкви вовлечена во внешнюю деятельность. Иерархи, клирики и миряне привносят в эту сферу свои таланты, свой опыт, знания, энергию.

За время существования Отдела в нем получили навыки церковно-административной, миссионерской и пастырской работы несколько десятков архиереев, сотни клириков и мирян нашей Церкви. Среди них – Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, Блаженнейший митрополит Киевский и всея Украины Владимир, митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, митрополит Калужский и Боровский Климент, а также многие другие Преосвященные, которые успешнонесут сегодня свои послушания в Русской Церкви.

При участии Отдела были образованы такие Синодальные учреждения, как Отдел по религиозному образованию и катехизации, Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, Отдел по делам молоде-

Речь на торжественном акте, посвященном 60-летию Отдела...

жи, Отдел по делам милосердия и благотворительности.

60-летний юбилей побуждает к размышлению о том, как служил Отдел Церковной Полноте все эти годы и как продолжает он делать это сегодня. Такой анализ необходим для того, чтобы увидеть ошибки, неиспользованные возможности и выработать правильные направления и методы работы.

В первые годы существования Отдела на его деятельность без сомнения оказывала сильное влияние память о недавних жесточайших гонениях на Церковь. Еще в мае 1941 года, то есть всего за 5 лет до создания Отдела, митрополит Московский и Коломенский Сергий говорил в своем близком окружении: «Церковь доживает свои последние дни. Раньше нас душили, но, душа, выполняли свои обещания нам. Теперь нас продолжают душить, но обещаний уже не выполняют». Поэтому после потепления в политике государства по отношению к Церкви во время Великой Отечественной войны главной задачей стало сохранение самого ценного, что недавно чуть не было потеряно, — литургической жизни, которая была невозможна без храмов, монастырей, духовных школ, иерархии. Уже стало общим местом в исследованиях по истории Церкви мнение о том, что внешняя деятельность стала настоящим щитом для внутренней церковной жизни. Советское правительство, вышедшее на мировую арену в результате победы над фашизмом, было заинтересовано в создании различных рычагов влияния на мировую общественность, в том числе через религиозные круги. Тем не менее, pragmaticское, а не искреннее отношение к внешней деятельности Церкви со стороны советской власти нередко создавало впечатление некой искусственности деятельности Церкви в этой сфере.

Однако достаточно ознакомиться с историей внешних контактов в 1940-е и 50-е годы, чтобы понять, что в их развитии присутствовала заинтересован-

ность, происходящая из реальных потребностей самой Церкви. В те годы важной задачей стало восстановление канонической связи с приходами русской диаспоры, ибо уже к 1935—1936 годам Москва утрастила практически всякую связь с зарубежьем. Владыка митрополит Николай, возглавивший Отдел в 1946 году, совершил турне по странам, в которых существовали русские приходы, в результате чего многие из них вернулись в лоно Матери-Церкви.

Кроме того, Русская Церковь начала налаживать свои связи с братскими Поместными Православными Церквами. В 1948 году состоялись большие всеправославные мероприятия: празднование 500-летия автокефалии Русской Церкви и Всеправославное совещание. Тогда же в Москве были открыты представительства Александрийской, Антиохийской и Болгарской Церквей. В послевоенный период благодаря внешней деятельности Русской Церкви был урегулирован канонический статус Чехословацкой, Польской, Болгарской, Финляндской Православных Церквей. В то же время Русская Церковь начала контактировать с неправославными христианскими церквами и представителями других религиозных традиций.

В первые годы существования Отдела число его сотрудников не превышало нескольких человек, включая его председателя — митрополита Крутицкого и Коломенского Николая. На их плечи легла непростая задача первооткрывателей внешних контактов Русской Церкви после десятилетий перерыва. Хотел бы сказать несколько слов о личности Владыки митрополита Николая. Сейчас уже выпущены многочисленные исторические работы, посвященные оценке его деятельности, изданы его проповеди, воспоминания о нем современников. Поэтому многие могут представить, какого масштаба это была фигура, и сколько испытаний выпало на его долю. Однако ничто не могло запугать этого человека и сло-

мить его духа, хотя, наверное, и у него были минуты слабости, как у всякого человека. Его красноречие, личная убедительность, твердость в защите веры были отмечены многими людьми и, прежде всего, запечатлены в его поступках.

Когда начались хрущевские гонения и власть нарушила сложившийся компромисс «неприкосновенность Церкви в обмен на ее лояльность», то Владыка Николай не побоялся выступить против новых гонителей. Как известно, причиной его ухода в отставку стала подготовленная им речь Святейшего Патриарха Алексия I в Кремле на Конференции советской общественности за разоружение, которая состоялась в феврале 1960 года. В речи Патриарха говорилось о большой роли Русской Церкви в формировании государственности и культуры русского народа и таким образом осуждался новый виток гонений на Церковь. Кроме того, в своих проповедях Владыка Николай открыто осуждал борьбу власти с верой.

Однако в условиях эскалации гонений нужна была новая стратегия действий, которая бы не ограничивалась только поддержанием контактов с внешним миром, но вовлекала бы Церковь в гущу мировой религиозно-общественной жизни и через это оказывала бы реальное влияние на проходящие в мире и в стране процессы. Появление такой стратегии и ее осуществление связано с именем митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, сменившего в 1960 году митрополита Николая на посту председателя Отдела. Владыка Никодим был человеком, который родился в советское время, а потому изнутри понимал и чувствовал социально-политическую обстановку в стране. В то же время он был человеком глубоко верующим и твердо стоящим на камне православной традиции. Сочетание этих двух качеств позволило ему не просто продолжать защищать Церковь от антирелигиозной политики с помощью внешней деятельности, но и обновить под щитом

этой деятельности некоторые стороны церковной жизни.

Однажды, беседуя в своем кабинете с одним студентом Ленинградской духовной академии, в ответ на сожаления студента о том, что способные молодые люди после окончания Академии начинают ездить по зарубежным странам и выступать на разных форумах, вместо того чтобы заниматься богословской наукой, Владыка Никодим сказал: «Если бы они туда не ездили и не выступали, мы бы с тобой здесь не сидели и не говорили». А ведь была реальная угроза закрытия Ленинградских духовных школ! Напомню, что их удалось отстоять с помощью открытия факультета для иностранных студентов.

Одной из первых забот Владыки Никодима на посту председателя Отдела было содействие православному единству. При нем был осуществлен качественно новый переход в межправославных отношениях — от эпизодических встреч и мероприятий к регулярному диалогу. Начиная с 1961 года, была проведена серия Всеправославных совещаний, которые ставили своей задачей подготовку Всеправославного Собора для решения накопившихся проблем. Эти переговоры сопровождались серьезной богословской и канонической работой. На первом совещании был составлен каталог тем для выяснения мнений Поместных Церквей по разным вопросам. Русская Церковь одна из немногих за несколько лет полностью подготовила свои ответы. Но желание Владыки простипалось далее достижения тесного межправославного взаимодействия. Он стремился к тому, чтобы православное единство проявлялось и в отношениях со внешним миром. В результате были начаты общеправославные диалоги с католической, нехалкидонскими, англиканской и старокатолическими церквами.

При митрополите Никодиме важной темой во внешней деятельности Русской Церкви вновь стал Афон. Посетив Святую гору в 1959 году на пути из

Иерусалима, Владыка Никодим обнаружил полное запустение русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Самому молодому монаху в монастыре тогда было 70 лет. Владыка добился направления группы монахов в этот святогорский монастырь. За годы своей жизни он неоднократно посетил Афон, что свидетельствует о его большой любви к этому сокровищу православной духовности. По его инициативе впервые в истории Афона Святую гору посетил Патриарх Московский и всея Руси.

Владыка сделал многое для выстраивания канонических отношений с приходами русской традиции, находящимися за границей. Его многолетними трудами было урегулировано положение митрополичьего округа в Америке. В результате в 1970 году была провозглашена автокефалия Православной Церкви в Америке. В том же году автономный статус получила Японская Православная Церковь. Кроме того, усилия Владыки Никодима были направлены на преодоление давнего разделения со старообрядцами. По его инициативе вопрос об отношениях со старообрядцами был рассмотрен на Соборе 1971 года. По решению Собора были сняты клятвы Московских Соборов 1656 и 1667 годов на употребляющих старые обряды, что открыло путь к диалогу со старообрядцами.

Подобный качественный переворот произошел и в межхристианских отношениях. Возникли постоянные двусторонние диалоги с Советом Церквей Христа в США, Евангелической Церковью Германии, Лютеранской Церковью Финляндии, Англиканской Церковью, Римско-Католической Церковью, Древними нехалкидонскими Церквами. В это же время Русская Церковь подключилась к многосторонним диалогам — Конференции Европейских Церквей и Всемирному Совету Церквей. В Русской Церкви эта межхристианская деятельность дала толчок к серьезному осмыслению экклезиологии и стимулировала творческий поиск новых путей свидетельства об ис-

тинности Православия в современном мире. Последнему во многом способствовало создание в 1960 году Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, которая проводила серьезные богословские, церковно-исторические и религиозно-общественные исследования, а позже была преобразована в Синодальную богословскую комиссию.

Развивая межхристианские связи, Владыка Никодим всегда оставался преданным православной традиции и не отступал ни на йоту от православной веры. Об этом говорил и Святейший Патриарх Пимен: «В своих многочисленных встречах и дискуссиях с нашими инославными братьями Вы проявляли открытость к диалогу любви при терпеливом подходе, вместе с тем проявляя присущую Вам православную принципиальность».

Участвуя в миротворческой деятельности Церкви, Владыка Никодим смотрел на нее не только как на способ защищать церковную жизнь от гонителей, но и как на единственную возможность в то время высказать позицию Церкви по общественно значимым проблемам. Миротворческие конференции давали возможность легально собираться представителям религий Советского Союза и обсуждать свои взаимоотношения. В стране стала складываться уникальная система межрелигиозных отношений, во многом предопределившая высокий уровень сотрудничества между конфессиями и религиями в современной России и в странах СНГ.

Достойными приемниками Владыки Никодима его на посту Председателя Отдела были последовательно митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий и митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Экзарх всея Беларуси. Эти талантливые руководители достойно осуществляли труды по творческому развитию деятельности Отдела. При них Отдел увеличился численно, продолжал исполнять свои функ-

ции по сложившимся направлениям и проводить важные церковные мероприятия. Особо следует отметить организацию торжеств по празднованию 1000-летия Крещения Руси. Стабильное развитие Отдела в течение почти 20 последующих лет в весьма непростых общественно-политических условиях свидетельствуют прежде всего о способности руководства Отдела мудро сопрягать интенсивную работу на благо Церкви с реалиями тех лет.

За последние 15 лет в нашей стране, да и во всем мире произошли перемены огромного исторического масштаба. Стране пришлось пережить суровые испытания. Распалась историческая Россия, разделенным оказался единый русский народ, и другие братские народы разошлись по национальным квартирам. Все это привело ко многим скорбям, не прекращающимся и до сего дня. Великому испытанию подверглось единство Русской Православной Церкви. Под сильнейшим политическим давлением возникли расколы на Украине, разделенной оказалась Церковь в Эстонии. В то же время произошли очень важные и с церковной точки зрения положительные перемены. Страны на постсоветском пространстве отказались от атеистической идеологии. Убежден, что произошло это не без влияния Русской Православной Церкви, прежде всего, конечно, благодаря молитвам новомучеников и исповедников Российских, а также духовному подвигу верующих людей, молившихся и трудившихся для духовного возрождения России и других стран. Такой мощный мировоззренческий переворот, вызревший внутри правящей элиты, мог произойти только в результате эволюции сознания ее представителей. Эволюция проходила медленно под действием разных факторов, одним из которых, безусловно, была переоценка своего национального прошлого. Кто мог подумать, что торжества 1000-летия Крещения Руси станут общественно-государственным мероприятием в Совет-

ском Союзе! Нельзя забывать, что всем этим изменениям предшествовало постоянное общение представителей власти и общественности с церковными деятелями, в том числе и по линии внешних контактов. Через это общение незримо, но реально оказывалось влияние на сознание тех, кто входил в элиту тогдашнего общества.

Новое время открыло новые возможности для внешней деятельности Церкви, а также позволило ей развиваться согласно собственному целеполаганию, вне какого-либо контроля со стороны. В связи с этим возникла острая необходимость, исходя из норм Церковного Предания, определить принципы, на которых должны строиться отношения Церкви с внешним миром. По поручению Священного Синода Отдел организовал процесс выработки документа, представляющего церковное отношение к различным общественным явлениям и проблемам. В результате появились Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года. Тогда же были приняты подготовленные Синодальной богословской комиссией Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Сегодня эти два документа определяют принципы отношений нашей Церкви к внешнему миру. С Божией помощью сей корпус в будущем пополнится еще двумя документами, которые разрабатываются по поручению Святейшего Патриарха и Священного Синода — документом о принципах отношения к нехристианским религиям и документом о правах и достоинстве человека.

Но какими бы важными ни были принципы отношения Русской Православной Церкви к внешнему миру, не менее важной является повседневная работа по осуществлению этих принципов на практике. А ее формы и тактика зависят от того, какие процессы разворачиваются в современном мире. Пожалуй, самым серьезным процессом, который необходимо

учитывать сегодня в проведении внешней деятельности, является глобализация. В условиях глобализации Церковь решает двойную задачу — с одной стороны, она призвана защищать свою апостольскую веру, с другой — быть открытой для свидетельства всему миру о Православии.

На фоне стремительно меняющегося мира расширяются культурное и пространственное измерения Московского Патриархата, который все более и более становится многонациональной общиной, в которой, конечно, русская традиция по-прежнему занимает первенствующее место, но солидное пространство принадлежит и другим культурам. Поэтому важной задачей для внешней деятельности становится утверждение многонационального и многокультурного характера Московского Патриархата. Я имею в виду не только православные народы Украины, Белоруссии, Молдавии, но и этнические общности внутри России, а также народы государств Балтии, Средней Азии и различных стран мира.

Сегодня мы должны серьезно изменить и наши пространственные представления о Московском Патриархате. Сегодня Московский Патриархат включает в себя не только страны, расположенные на его канонической территории, но 276 церковных учреждений в 42 странах мира. Ежегодно появляются новые приходы. Главной причиной увеличения количества приходов стал стремительный рост эмиграции из России и других стран бывшего Советского Союза в течение последних двух десятилетий. Хотел бы подчеркнуть, что открытие новых приходов происходит не для осуществления какой-либо стратегии распространения влияния, исходит не из стремления к прозелитизму, но вытекает из реальных нужд наших соотечественников, которых Русская Церковь не может оставить без духовного попечения. Несмотря на то, что в странах нахождения приходов не ведется специальной миссионерской работы, само их присут-

ствие привлекает религиозно ищущих людей. Это можно сказать о приходах во Франции, Великобритании, Венгрии, Германии и других странах. Среди епископата и духовенства Московского Патриархата есть люди, принадлежащие к разным национальностям, а литургическая традиция развивается на многих языках и впитывает различные национальные традиции. Сегодня уже является неоспоримым фактом то, что Московский Патриархат — это самая многонациональная и многокультурная Церковь среди других Православных Церквей. В этих условиях Отдел внешних церковных связей видит свою задачу в том, чтобы сохранять это многообразие и способствовать его процветанию под омофором Патриарха Московского и всея Руси.

Изменение политической ситуации в стране и конкретные шаги, сделанные Русской Церковью по осмыслению прошлого и выработке принципов внешней деятельности, позволили начать процесс восстановления единства между Московским Патриархатом и Русской Православной Зарубежной Церковью. В 2004 году Архиерейский Собор Московского Патриархата одобрил работу совместной комиссии двух сторон по восстановлению единства и поручил Священному Синоду совершить это деяние, когда оно будет возможно. По сути такое же решение было недавно принято Русской Зарубежной Церковью. Сначала на IV Всезарубежном Соборе, а затем и на Архиерейском Соборе была одобрена работа комиссий и утвержден курс на восстановление единства. Богу содействующу, надеемся, что все это состоится в обозримом будущем.

Однако для того, чтобы в современном мире был слышен голос Православия, одних усилий Русской Церкви недостаточно. Необходимо продолжать работу по установлению тесного сотрудничества в рамках православного мира, и, прежде всего, между Поместными Православными Церквами. С горечью вы-

нужден констатировать, что по-прежнему серьезным вызовом единству Православия остаются расколы на Украине, в Греции, Болгарии, Румынии, Македонии. На преодоление этих расколов должны быть нацелены скоординированные усилия всех Православных Церквей.

Интенсивное общение между странами мира приводит к тому, что люди много перемещаются и меняют место жительства. В своей стране или за рубежом они живут в соседстве с людьми, принадлежащими к иным христианским исповеданиям или нехристианским религиозным общинам. Поэтому сама жизнь заставляет православных верующих серьезно задумываться о том, как должны выстраиваться отношения с людьми других убеждений. Таким образом, межхристианский и межрелигиозный диалог переходят из разряда дипломатии в жизненно необходимый разговор о том, как исповедующим разные религии людям жить в одном обществе, уважая друг друга. Диалог и сотрудничество нужны не для того, чтобы достигнуть вероучительного компромисса, а для того, чтобы выработать модель совместного проживания в одном мире. Кроме того, межхристианское и межрелигиозное сотрудничество нужно для того, чтобы совместно противостоять различным псевдорелигиозным течениям, наносящим вред личности.

В то же время многорелигиозность и многокультурность значительной части стран мира ставят проблему роли религии в обществе. Сегодня очень влиятельной является идея секуляризма, предполагающего ограничение религии сферой частной или даже личной жизни человека. Ее сторонники не верят в созидательный потенциал религий и считают, что присутствие религии в публичной сфере приведет к неизбежному конфликту. Церковь не может согласиться с таким подходом. Присутствие религиозных ценностей в общественной жизни не означает отставивание с помощью государственных рычагов чистоты

какой-то одной религии или проведение религиозной миссии среди населения. Речь идет о поддержке тех ценностей, которые вытекают из религиозного мировоззрения: семьи и чадородия, социальной справедливости и просвещения, патриотического и нравственного воспитания. Мы утверждаем, что как раз в условиях многорелигиозности такая модель присутствия религиозных ценностей в общественной жизни возможна, потому что она позволяет реализовывать эти ценности совместными усилиями государства, общества и религиозных организаций.

В своем кратком обзоре прошлой и настоящей деятельности Отдела яставил перед собой задачу не познакомить вас с теми или иными фактами и событиями, но скорее представить обзор тех идей, которыми руководствуется Отдел, участвуя в соборном созидании Церкви Божией в мире. Верю, что и впредь Отдел внешних церковных связей будет смиренно служить благу Русской Православной Церкви и Православия в мире.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

НЕ ДОЛЖНО БЫТЬ ЗАКОНОВ, ОСКОРБЛЯЮЩИХ И ВОЗМУЩАЮЩИХ НРАВСТВЕННОЕ ЧУВСТВО ЧЕЛОВЕКА*

Хотел бы сердечно поблагодарить руководство партии «Единая Россия» за приглашение выступить перед этой аудиторией, поскольку полагаю, что деятельность данной политической структуры сегодня имеет большое значение для поддержания политической стабильности в нашей стране. Для меня как представителя Церкви важно то, что эта партия, изначально не будучи религиозно ориентированной, тем не менее, апеллирует к традиционным духовным и нравственным ценностям, и это по сути представляется очень верным.

Ибо абсолютное большинство людей в России являются сторонниками ценностей, исторически восходящих к отечественной религиозно-культурной традиции. Когда я говорю о такого рода традиции, то имею в виду, конечно, и православие, и ислам, и буддизм, и иудаизм, — все наши четыре традиционные религии, которые уходят своими корнями в глубь

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата перед активистами политической партии «Единая Россия», 7 июня 2006 года, г. Москва.

тысячелетней истории России. Либо реально принадлежа к той или иной религиозной общине, либо принимая этические принципы той или иной религиозной традиции, либо ощущая культурную связь с нею, но абсолютное большинство сограждан, слава Богу, пока еще чувствует свою близость к исконным нравственным ценностям нашего народа. И если политическая партия заявляет в своей программе об уважительном отношении к этим ценностям и обязуется эти ценности сохранять и защищать, то это, конечно, очень важно в глазах большинства людей, являющихся к тому же избирателями.

Но есть еще одна важная причина, в силу которой представляется значимым присутствие нравственно-этической проблематики в партийных программах и в политической жизни. В сознании людей, в их повседневной жизни понятие нравственности естественным образом связывается с порядочностью. Конечно, жизнь богата на разного рода нюансы и противоречия, но если политик заявляет о своем уважении к нравственным ценностям, то подобная позиция неизбежно рождает в восприятии избирателей доверие и симпатию к нему как к человеку честному. Конечно, велико бывает разочарование, когда слова избранника расходятся с его делами. Но, тем не менее, опыт показывает, что открыто заявляемая приверженность к духовно-нравственным ценностям, разделяемым большинством народа, способна завоевать его симпатию и доверие, ибо обещает, по крайней мере, совестливость и добросовестность. А это как раз те качества, что испокон веку более всего ценятся нашими людьми. Это первое предварительное замечание.

Второе и, на мой взгляд, весьма существенное замечание касается того обстоятельства, что меня пригласили как человека, связанного с религиозным служением и, значит, способного от имени своей веры свидетельствовать о ее нравственных и духовных

ценностях. Но я хотел бы, начав с вопросов скорее богословского характера, все-таки перейти затем к политической проблематике, учитывая профессиональные интересы аудитории. И поскольку совсем без теологического взгляда на вещи нам не обойтись, хотел бы предложить вашему вниманию некоторые вводные идеи богословско-философского плана, чтобы через них выйти на конкретную проблематику политического и политологического характера.

Итак, что является одной из самых великих опасностей для человечества сегодня? Обычно в ответах на подобные вопросы мы ориентируемся на вещи вполне практические — загрязнение и деградация окружающей среды, истощение природных ресурсов, политический терроризм, угроза использования оружия массового уничтожения, демографический кризис в одних местах и проблемы, связанные с избыточным ростом населения, — в других. Но при этом очень редко мы связываем тему глобальных угроз роду человеческому с состоянием человеческих умов.

А ведь Господом сказано, что из сердца и сознания исходят злые помыслы, оскверняющие человека (Мф. 15:18–20; Мк. 7:20–23). Злыми помыслами, как известно, предваряются злые поступки. Поэтому, в конечном счете, все то, что происходит в глубинах нашего сознания, в недрах нашего собственного «я», впоследствии проецируется на общественную и политическую жизнь — будь то в рамках небольших общин, в масштабах государств или даже всей человеческой цивилизации.

Я думаю, что самые большие опасности и угрозы для будущего человеческой цивилизации сегодня зарождаются и пребывают на уровне нашего мышления. Эта особенность современного этапа цивилизационного развития очевидна. Нынешнюю эпоху философы называют эпохой постmodерна. У этой эпохи есть свои характеристики, среди которых

важнейшая заключается в том, что постмодернистская идея исключает понятие истины. Здесь нет понятия единой, всеобъемлющей, универсальной истины. Вместо нее — собрание различных и часто взаимоисключающих точек зрения, плуралистическое равноправие всевозможных мнений, позиций и взглядов. И вот пример того, чем это чревато. Сейчас на уровне Совета Европы в Страсбурге рассматриваются предложения, согласно которым необходимо принципиально перестроить преподавание истории, поскольку никакой объективной исторической истины не существует. А истолкование исторического процесса зависит исключительно от того, с какой точки зрения смотреть на факты. И поэтому предлагается строить обучение истории таким образом, чтобы знакомить учеников со всеми возможными ее интерпретациями, дабы сформировать у них многомерное, полифоническое восприятие минувшего.

Казалось бы, красивая идея. Любой человек скажет: да, конечно, хочу знать больше, понимать лучше. А теперь давайте посмотрим, как будет работать эта теория исторической относительности применительно к одному конкретному случаю. В прошлом году мы праздновали 60-летие Победы в Великой Отечественной войне. Что такое эта война для нас? Это подвиг нашего народа. Никто не говорит, что не было ошибок командиров, начиная со взводных и заканчивая командующими фронтами. Мы знаем, как много людей погибало, в том числе в ситуациях, когда, быть может, человеческих потерь можно и нужно было избежать. Но что было бы с нашим народом, если бы армия, если бы ее солдаты, получая приказ, первым делом задавали себе вопрос: а это правильный приказ или ошибочный? Нужно эту высотку брать или не нужно? Сколько мы положим здесь жизней, и стоит ли того эта высота? Ведь мы победили потому, что в ситуации, когда решалась судьба страны и народа, никто не разду-

Не должно быть законов, оскорбляющих и возмущающих...

мывал и не мучился рефлексией на тему жизни и смерти, долга и целесообразности. И шли стеной, и защитили Родину, и выиграли величайшую в истории войну, несмотря на то, что уступали противнику во всем, кроме силы духа и готовности к народному подвигу и личной жертве.

Только теперь, когда стали доступны прежде скрывавшиеся от нас кадры фронтовой кинохроники, можно сравнить уровень вооружения нашей и гитлеровской армий в первый период войны. Это просто несопоставимо — мы уступали и в уровне техники, и в оснащенности ею войск, и в их организации, и в управлении ими. Германский стальной каток прокатился через полстраны до самой Москвы, где редкие цепи плохо вооруженных, голодных и холодных бойцов встали насмерть, и кто тогда обсуждал приказы? Никто их не обсуждал. Это потрясающий героизм нашего народа, спасшего не только себя, но и Европу от нацизма. Я, к слову, бывая в Израиле, всегда удивляюсь, почему там нет памятника российскому солдату, может быть, даже солдату еврейской национальности, каковых было немало в действующей армии. Ведь наши многонациональные Вооруженные Силы, Россия, Советский Союз — как хотите называйте, но мы спасли еврейский народ от полного физического уничтожения, однако сегодня никто об этом не вспоминает. А ведь речь идет об абсолютной нравственной ценности в новейшей истории человечества — о победе над нацистской агрессией, о спасении целых народов от поголовного истребления. На алтарь этой титанической борьбы и общей великой Победы нашим народом было положено 26 или 27 — никто не знает точно — миллионов человеческих жизней.

И что же мы увидели в год 60-летия Победы? Это было торжество принципа свободы для любых произвольных и исторически безответственных трактовок Великой Отечественной войны. Это был тот

самый плюрализм разноречивых мнений, то самое полифоническое звучание истории, которое уравнивало тех, кто с одной трехлинейкой на двоих бросались навстречу неприятельским танкам и погибали, с теми, кто предавали Родину и друзей, добровольно сдавались в плен и шли на сотрудничество с заклятыми врагами своего Отечества. Вспомним о двух миллионах власовцев, которые воевали против своей страны и своего народа. Сегодня нам говорят: таков был их свободный выбор между сталинизмом и фашизмом, и они имели на него полное право. Вспомним об эстонских эсэсовцах, ныне получивших от своего демократического правительства все права и привилегии, которые дает почтенный статус ветеранов Второй мировой войны. Вспомним о бывших бандеровцах, ныне прославляемых властями Украины в качестве героев националистического сопротивления. Можем ли мы в России принять подобный исторический релятивизм, подобное сознательное смешение критериев, до степени полной утраты различия между добром и злом? Такой подход разрушает все, что составляет непреходящую нравственную ценность для нашего народа и для всего мира, ибо подобное «плюралистическое» толкование событий минувшей войны уравнивает в нашей исторической памяти героя и военного преступника, морально обкрадывая наследников Победы, злонамеренно извращая в последующих поколениях представление не только о правде жизни, но и о гражданском и человеческом долге. Это чрезвычайно опасная методология, ибо она принципиально исключает понятие истины. А перестав рассматриваться в качестве фактора объективной реальности, истина неизбежно становится желанной добычей всякого рода отрицателей и нисровергателей, преследующих собственные эгоистические цели, делается объектом для любых безосновательных и недобросовестных манипуляций. И в конечном итоге подвергается уничтожению.

Магистральная идея постмодерна очень отдает апокалиптикой. И тут позвольте перейти к богословию. Может быть, кто-то видел в телепрограмме «Вести» мое интервью в связи со вчерашней датой. В тот день все журналисты словно с ума посходили из-за случайно выпавшей комбинации цифр — шестое число, шестого месяца, шестого года. Случилось сочетание трех шестерок — значит, антихрист на пороге. Эта же тема занимает Голливуд. Там, помню, довольно давно был сделан фильм о том, как в американской семье рождается мальчик, у него читаются на голове три шестерки, стало быть, в мир пришел антихрист. Он безобразно ведет себя в семье, беспощадно расправляется с каждым, кто пытается противостоять ему или помешать его миссии, и так далее. Потом американские киношники сделали римейк — новую версию этого фильма, и приурочили его показ к этой дате из трех шестерок. Поднялся ажиотаж, с разных сторон посыпались заявления о том, что именно вчера должен был появиться на свет антихрист. Народ, как у нас всегда бывает, доверчиво клюнул на всю эту рекламную шумиху и повалил в кино. Кто-то, конечно, заработал на общей истерии то, что, видимо, и планировалось, а отечественные СМИ на этой почве совсем голову потеряли — стали всех священнослужителей хватать за рукав и требовать комментариев в связи с имеющим наступить концом света. Конечно, я сказал, что это никакое не пришествие антихриста, что все эти их шестерки — чушь, что обо всем этом всерьез даже говорить не приходится.

Ну, а теперь о серьезном. Что такое антихрист? Что означает конец времен? Согласно христианской и исламской трактовке (кстати, здесь у нас общее видение эсхатологии), конец истории наступит тогда, когда станет возможным тотальное господство зла. Это воцарение злого начала в нашем мире должно осуществиться под предводительством некой

личности, которая в христианской традиции именуется антихристом, то есть тем, кто попытается подменить собою Христа, но будет побежден Им. Теперь возникает вопрос: при каких условиях зло воцарится повсеместно? И значит ли это, что все люди согласятся признать правомерность убийства, насилия, подлости? Разве такое возможно? Никогда в жизни! Но это мы с вами сейчас так думаем. А почему мы так убеждены? Потому что наше сознание от отцов и матерей, от бабушек и дедушек и далее, из тысячелетней глубины отеческой веры, восприняло и усвоило совершенно определенные ценностные установки, рождающие в нас способность различать между добром и злом. Эту способность мы и называем нравственностью. Человек отличается от других живых существ не тем, что он способен сделать компьютер, а животное — нет. В животном мире тоже ведь присутствует разум. Значит, и здесь есть место некоему мыслительному процессу. А вот чего лишен животный мир? В нем нет нравственности, нет способности отличать добро от зла, и потому животным управляет инстинкт. И хотя животное может быть способно к тому, что мы называем добрым поступками, чаще всего это результат либо того же инстинкта, например, материнства, либо воспитания, то есть дрессировки.

Животное не имеет представления о совести, оно знает лишь страх наказания. Совесть отличает только человека, она представляет собой некую сигнальную систему, основанную на способности личности к различию между добром и злом. Если мы совершаем зло, то совесть начинает в нас говорить, и ее голос обличает нас. Думаю, большинство из здесь присутствующих в свое время изучало марксистско-ленинскую философию, которая представляла собой довольно стройную систему. Она охватывала и объясняла практически все — от сотворения мира и до конца веков, до построения коммунизма. Все мироз-

дание в рамках этой философии было аккуратно уложено в очень четкую и ясную схему. Все в мире получало свое объяснение, и подчас объяснение вовсе не глупое. Соответствующие факультеты и кафедры исправно работали, докторские и кандидатские диссертации регулярно защищались, и в идеологической борьбе с Западом философы-марксисты нередко выходили победителями.

Но был один уязвимый пункт в этой продуманной мировоззренческой системе, сумевшей поставить себе на службу и античных мыслителей, и классическую германскую философию, и английскую естественно-научную, и французскую социальную мысль. Камнем преткновения для диалектического материализма стало понятие нравственности. В трактовке этого явления марксизм все объяснял воздействием на индивидуума социальной среды. Но если это так, то абсолютной нравственности в природе быть не может, потому что в Америке социальная среда одна, а в Советском Союзе — другая, тогда как где-нибудь на Сандвичевых островах — третья. Итак, выходило, что абсолютной нравственности на свете нет. Помните — «бытие определяет сознание»? Значит, и нравственность определяется бытием. Но получалась странная штука: нравственные законы «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и им подобные существуют у всех народов, во всех уголках мира! Этого принять и объяснить марксисты не могли, продолжая настаивать на том, что совесть и нравственность формируются окружающей социальной средой. Но если додумать эту мысль до конца, то неумолимая логика неизбежно приведет нас к идеи нравственного релятивизма. Как эта идея воплощалась на практике? В одном месте говорили: хорошо то, что хорошо для рабочего класса! В другом — хорошо то, что хорошо для великой Германии! В третьем — что хорошо для «Дженерал моторс», то хорошо для Америки! И так далее... А нравственность либо абсолютна, то есть

едина и неделима, как я позволил себе заявить на X Всемирном Русском Народном Соборе, либо ее нет в наличии.

А что происходит с понятием нравственности в переживаемую нами эпоху постмодерна? Согласно ее постулатам, нравственности как таковой не существует. Точнее, нравственный выбор относителен и строго персоналистичен. То, что вы для себя выбираете согласно своим представлениям о добре и зле, — это и есть ваша нравственность. Вы полагаете, что нужно строить прочную семью и жить ее заботами, что необходимо любить Родину и воспитывать в этой любви своих детей. А ваш сосед считает, что семья является пережитком прошлого, который вытесняет беспорядочные связи и гомосексуальные отношения, что в однополые «семьи» нужно брать сирот и воспитывать их в этой системе «ценностей», что «патриотизм — последнее прибежище негодяя» и никакой Родины для человека в наше время вообще не существует, что хорошо только там, где деньги платят, и если мой успешный бизнес уничтожает природную среду обитания, то меня лично это не должно заботить... Эпоха постмодерна уравнивает все со всем, в ее глазах одинаковой ценностью обладают все подходы, и все они имеют равные права на существование.

Сегодня идеология постмодерна уже вторгается в сферу законодательного регулирования. Несмотря на это, у нас в России дела обстоят еще не так плохо, потому что здесь Божьим чудом пока сохраняется понятие о традиционной нравственности. Для меня это явное свидетельство Божьей милости к нашей стране. Мы прошли через эпоху государственного атеизма, через периоды жесточайших гонений на отеческую веру и национально-духовную традицию, позже были дикие 90-е годы, и до сей поры изо дня в день совершаются планомерное, методичное размывание и разрушение основ народной нравственности. Включите телевизор, зайдите в кинозал: что нрав-

Не должно быть законов, оскорбляющих и возмущающих...

ственno здорового вы найдете на экране, какие сигналы обществу и человеку, передаваемые посредством искусства через самые массовые средства коммуникации, вы обнаружите, какие идеалы жизни, достойной Божия замысла о мире и человеке, вам сегодня предложат? Ничего подобного вы теперь практически не найдете в Отечестве.

Где же все это еще сохраняется в нашем обществе? Православная Церковь, ряд других религиозных структур продолжают говорить с современным человеком о мировоззренческих проблемах. В школах педагоги-подвижники, особенно гуманитарии, опираясь на образы и примеры положительных героев русской, советской и современной литературы, отечественной истории пытаются воспитывать детей в традиционной системе ценностей. Но ведь это очень сложно, когда их родители, утратив представление о нравственных координатах жизни, несутся без руля и ветрил по воле волн моря житейского, когда у взрослых, болезненно переживших слом исторических эпох, кругом пошла голова — у кого от нищеты и безысходности, а у кого — от нежданых богатств и почти безграничных возможностей. Школа, Церковь, родители говорят ребенку одно, а улица, телевизор, газеты, вся окружающая жизнь ежедневно и ежечасно утверждают совсем другое. Подрастающее поколение воспитывается в этой шизофренической раздвоенности сознания, и остается еще только диву даваться, каким образом наша молодежь в основном продолжает сохранять верность исконным нравственным началам и нравственным принципам.

Почему сейчас развернулась столь ожесточенная борьба вокруг идеи нравственных ценностей, почему в связи с этим Церковь стала основным объектом нападок со стороны, как правило, неолиберальной части общества? Что такого особенного было сказано от лица православных, а также верующих других традиционных религий на X Всемирном Русском

Народном Соборе? Мы высказали там очень простую и очевидную вещь: свобода человека является позитивным фактором только в том случае, когда она приводит нас к добру, а не ко злу. Казалось бы, о чем здесь дискутировать, ведь это понятно даже на уровне простого здравого смысла и здорового нравственного чувства. Но сразу вслед за тем, как мною были произнесены эти слова с трибуны Собора, — еще даже до публикации текста доклада, других соборных документов, — в эфире радиостанции «Эхо Москвы» началась самая настоящая истерия. Как он посмел! Какое право имеет Церковь обращаться к народу с таким посланием?

Подобная реакция легко объяснима, ибо был затронут самый чувствительный нерв сегодняшней жизни человечества, нынешнего этапа развития современной цивилизации в целом и нашей страны в частности. Формулировки, одобренные Собором, били в самую точку, в самую десятку. Мы сказали очень простые вещи. Свобода человека — это великкая ценность. Почему великкая ценность? Потому что Бог сотворил нас такими, Он вложил свободу в нашу природу. Ведь Господь мог бы всех нас изначально запрограммировать на добро, подобно тому, как мы перед сном заводим будильник. Подобное было в Его власти, — но не при Его любви к человеку, созданному по Его образу и подобию. Помните, как Иван Карамазов отказывался принять вселенную гармонию, если в ее основании будет хоть одна слезинка ребенка. Иногда приходится слышать нечто подобное: не могу уверовать в Бога, видя столько зла, несправедливости и горя в нашем мире, столько детских смертей и сиротских слез. Но ведь все зло нашего мира происходит не от бесконечно благого и всепрощающего Бога, а от самих людей, от их злой воли, делающей наш мир таким, каков он есть.

Творец одарил свое любимое создание этой потрясающей ценностью его земного бытия — свободой

дой. И в первую очередь — свободой выбирать между добром и злом. И поэтому права человека вырастают из идеи свободы, ведь понятие прав возникло в западноевропейской мысли, в первую очередь, под влиянием христианства. Однако существовал один фактор, который с самого начала вывел концепцию прав и свобод человека за пределы христианского универсума: общественно-политический контекст конца XVII — начала XVIII веков, то есть так называемой эпохи Просвещения. В итоге идея прав и свобод человека в гражданском обществе идейно и политически оформилась в конфликте и в борьбе с Церковью.

Дело в том, что Католическая церковь на Западе изначально была заметной политической силой. После того, как западная часть Римской империи пала под ударами варваров, последней организационно структурированной, идейно содергательной и политически дееспособной силой там оставалась Католическая Церковь, подобно тому как Православная Церковь после распада СССР оказалось единственной духовной скрепой народов новых независимых государств на постсоветском пространстве. Отличие состояло в том, что мы сразу же заявили о своем невмешательстве в политическую борьбу, тогда как Католическая Церковь устремилась в нее, ибо кроме нее некому было взять на себя функции регулятора социально-политических процессов в средневековой Западной Европе. Католическая Церковь была хорошо организована и дисциплинирована, она была влиятельна и уважаема, располагала необходимыми финансами, и в результате без труда заняла ключевое место у кормила светской власти. Кстати, мы также могли с легкостью пойти по этому пути в 1991 году, когда в условиях смуты, растерянности и утраты ориентиров ни одна из тогдашних политических сил и близко не вызывала у основной массы народа такого доверия, как Русская Церковь. В то время КПСС уже сошла

с исторической арены, а иные политические структуры в новой России еще не оформились. К епископам и священникам стали настойчиво обращаться с предложениями баллотироваться в депутаты. Помню, меня дважды пытались склонить к выдвижению своей кандидатуры на президентских выборах в качестве альтернативы Б. Н. Ельцину.

Православные убереглись от соблазна политической власти, а вот Католическая Церковь пошла по этому пути и, опираясь на свои немалые финансовые и организационные возможности, создала мощную клерикально-государственную структуру со всеми полагающимися атрибутами власти — органами управления, судопроизводства, вооруженными силами, налоговой службой. Таким образом, Папа Римский действительно стал Понтификом — в смысле фактического наследования власти римского императора, который именовался Pontifex Maximus, то есть Великий правитель вселенной. И Римский Первосвященник преемственно воспринял пышный титул светского властителя. В наши дни эта историческая формула лишена какого бы то ни было реального содержания, и поэтому когда наши СМИ употребляют слово Понтифик для обозначения Папы Римского, то у людей знающих этот архаизм вызывает улыбку.

Но в Средние века Католическая Церковь действительно была могущественной политической силой. Если взять феодальную Германию, то там высшую власть олицетворяли князья — курфюрсты (светские князья) или бишопфюрсты (князья-епископы). Во главе феодального государства стоял князь-епископ, обладавший необходимой полнотой политической, военной и судебной власти, подавлявший оппозицию, боровшийся с набиравшей силу буржуазией, стремившийся к концентрации капиталов в своих руках. Будучи субъектом политического процесса, Католическая Церковь неизбежно сталкивалась с противодействием соперничавших с нею сил

и генерировала революционные настроения. В первую очередь это касалось молодой европейской буржуазии, выступавшей за расширение своих прав. В 1517 году произошла самая важная для последующей истории Европы революция. Это была Реформация — революция в лоне самой Церкви, знаменовавшая появление протестантизма. Убежден: не было бы этой революции — никаких других революций в Европе в последующем не произошло бы.

На волне европейского революционного движения стала формироваться политическая оппозиция. И главным ее лозунгом было свержение тирании, под которой понимались европейские монархии и Католическая Церковь. Принципу светского абсолютизма монархов и столь же абсолютной духовной власти князей Церкви требовалось противопоставить другую норму устроения жизни. Так был вызван к жизни принцип неотъемлемых прав и свобод человека, которыми индивидуум обладает изначально. Причем когда деятели эпохи Просвещения формулировали эти идеи, они немало почерпнули из сокровищницы христианского богословия, согласно которому человек по воле своего Творца от рождения имеет достоинство личности, обладает свободой и правами. Однако эти положения христианской антропологии, изложенные на языке антиклерикальной идеологии и политической пропаганды, были обращены против самой Церкви, став знаменем и оружием в борьбе с нею. Все мы знаем, к чему это привело: французская революция 1789 года, гильотины на площадях, революционный террор, массовые убийства не только аристократов, но и священников, уничтожение монастырей и храмов. Их руины доныне можно видеть, например, в Бургундии. Очень напоминает то, что впоследствии произошло в России.

Я сделал этот небольшой экскурс для того, чтобы показать генезис идеи прав и свобод человека в историко-политическом контексте. Итак, эта концеп-

ция обязана своим рождением именно тому, что основы христианской веры были укоренены в индивидуальном и общественном сознании, в частности, люди знали о том, что человек по Божьему замыслу сотворен свободным, а значит, должен иметь и права. Наряду с этим идеи, заимствованные в христианском вероучении, были использованы в борьбе с Католической Церковью.

Корпус прав и свобод, сформулированный в эпоху Просвещения, через Великую французскую революцию вошел в политическую жизнь Европы. Американская революция и Гражданская война в США сделали его достоянием Западного полушария, и затем по этой схеме развивались все революционные движения, включая все революции в России. Даже большевики использовали эти либеральные лозунги в ходе борьбы за власть с целью привлечения людей на свою сторону, но когда их революция победила, все красивые слова были отброшены за ненадобностью, потому что пришло время откровенной диктатуры. Правда, либеральная фразеология в дальнейшем продолжала употребляться господствующей коммунистической идеологией в пропагандистских и контрпропагандистских целях, однако провозглашаемым гуманистическим принципам отводилась уже чисто декоративная роль. В самом деле, о каких свободе, равенстве и братстве можно всерьез говорить в условиях, когда за инакомыслие физически уничтожали, сажали в лагеря и психушки?

Вы спросите: мог ли гуманистический принцип прав и свобод иметь негативные последствия, и если да, то при каких условиях? Я отвечаю утвердительно: отрицательные последствия были, и они вытекали из специфики становления идеи прав и свобод человека в качестве ключевого морально-политического принципа Новейшей истории человечества. В XX веке, после Второй мировой войны, либеральная система ценностей была положена в основу полити-

Не должно быть законов, оскорбляющих и возмущающих...

ческой философии современности и взята на вооружение международными организациями в качестве базового аксиологического принципа их деятельности. В частности, при создании Организации Объединенных Наций в 1948 году была принята Всеобщая декларация прав человека — либеральный политический манифест прав и свобод личности, генетически восходящий ко французской Декларации прав человека и гражданина 1789 года и к эпохе Просвещения.

Всеобщую декларацию прав человека должны были подписать все государства — члены ООН, в том числе и СССР. Для советских дипломатов в этот момент открывалась прекрасная возможность представить мировому сообществу отечественную духовно-нравственную традицию. Ведь корпус прав и свобод человека формировался и формулировался без участия восточно-христианской цивилизации и культуры. Более того, в процессе выработки основополагающих принципов устроения жизни на планете не участвовали также мусульмане, иудеи, буддисты... Таким образом, идеология прав и свобод, как она представлена в международном праве, является только и исключительно продуктом западноевропейской философской и политической мысли. Не спорю: это традиция весьма содержательная, уважаемая и влиятельная. Но это вовсе не означает, что она — единственная, что других в нашем мире нет. И, стало быть, нет оснований безоговорочно признавать ее претензию на безальтернативность и вселенское измерение. Уже тогда, при создании ООН, следовало ставить вопрос о ее переосмыслении с учетом культурно-цивилизационного вклада других наций в общее духовное достояние человечества. А также о том, что новая идеология послевоенного человечества должна быть сформулирована таким образом, чтобы обрести масштаб и значение действительно универсального и общезначимого принципа существования людей во

всем мире. Но тогда западным странам нужно было пригласить к диалогу другие цивилизации и культуры. Этого, к сожалению, тогда никто не сделал, и ни о каком плорализме, ни о какой мультикультуральности Запад в тот момент почему-то не вспоминал.

А советская дипломатия была озабочена в основном тем, чтобы сохранить респектабельность в глазах мирового общественного мнения. Ведь в Советском Союзе мало кто верил, что когда-нибудь действительно нужно будет соблюдать эти принципы, что права и свободы когда-нибудь будут востребованы в нашей внутренней и внешней политике. Задачей дня было создать впечатление, что мы ничем не отличаемся от остальных. Что уж говорить о духовно-нравственной традиции русской цивилизации, когда СССР отказался даже от защиты собственных марксистских мировоззренческих позиций. Это был политico-дипломатический и пропагандистский покер, в котором принимали участие СССР и Запад, уже вступившие в эру «холодной войны». А текст Всеобщей декларацией прав человека, подписанный нашей страной, на протяжении полувека оставался недоступным для ее граждан.

Середина 70-х годов прошлого столетия ознаменовалась началом Хельсинкского процесса. Я хорошо знаю об этом, потому что, работая в то время в сфере внешнецерковных связей в Женеве, сам принимал участие во второй его стадии, когда отрабатывался принцип «трех корзин». Тогда наблюдалось то же самое, что и при вступлении ООН, — советская дипломатия вовсе не имела цели добиться того, чтобы наш взгляд на мир был принят во внимание Западом. Это происходило потому, что главной задачей Советского Союза было стремление к разрядке в отношениях с развитыми капиталистическими странами, с тем чтобы существенно расширить с ними экономическое и техническое сотрудничество. Эта политика диктовалась уже обозначившимся систем-

ным спадом экономического роста в СССР, грозившим в перспективе коллапсом народного хозяйства. Страна остро нуждалась в передовых западных технологиях, поэтому жизненной необходимостью стал выход из ситуации привычной автаркии и прорыв в мировое экономическое пространство. Сегодня мы знаем, что это в основном не удалось. Но за все нужно было платить свою цену, и поэтому Запад заявил Советскому Союзу: «Давайте увязывать экономику с гуманитарными вопросами, с “третьей корзиной”. А для этого нам сначала предстоит договориться о ценностях». И предложил нам свои ценности, а мы приняли их. Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе был благополучно подписан, а спустя десять лет началась перестройка, «железный занавес» рухнул под собственной тяжестью, и распался нерушимый Советский Союз. Документы, подписанные в Хельсинки 1 августа 1975 года, реально сработали. Новая Россия скрупулезно перенесла корпус этих идей в свою Конституцию. Разумеется, наше законодательство не может не учитывать общепризнанных стандартов международного права. Но верно и то, что именно эти стандарты формировались без нашего участия и без учета наших интересов.

X Всемирный Русский Народный Собор, обратившийся к этой проблематике, подчеркнул, что мы вовсе не против Всемирной декларации прав человека, равно как и не против общей системы прав и свобод. Разве Церковь может быть против, когда именно благодаря практическому и нелицемерному воплощению этих принципов верующие обрели в нашей стране подлинную свободу? Разве мыслимо было бы, например, мое выступление, подобное нынешнему, перед активом КПСС? Поэтому мы не собираемся утверждать, что хорошее — это плохо. Но когда мы задумались о том, что именно в корпусе прав и свобод отвечает нашему, в частности, и

православному, и мусульманскому, и буддистскому подходу, а что нет, то в глаза бросилось одно прежде никем не замечавшееся обстоятельство. Да, комплекс идей, связанных с правами и свободами, совершенно корректно прописан и скомпонован, но при этом отсутствует невероятно важное условие, без которого реализация этого гуманитарного принципа способно обернуться раскрепощением в человеке животного инстинкта, возрастанием греховного начала в нашей жизни, вселенским безумием вседозволенности. Недостающим системным элементом, своего рода балансиром этой системы оказалось, по нашему представлению, отсутствие какой бы то ни было апелляции к морали, к нравственному чувству.

Единственный и малоэффективный ограничитель безбрежных свобод индивидуума заключен в робкой максиме, на которую с гордостью ссылаются наши либералы: «Свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого». Однако в глазах серьезных людей это не является аргументом, ибо при таком подходе мы не получаем ответа на вопрос, есть ли у индивидуума право на грех и право на зло. И где лежат те границы, в рамках которых только и может осуществляться наш свободный выбор. Да, юридически свобода одного ограничивает свободу другого. Но как быть с философским, этическим, информационным аспектами проблемы? Ведь мы все находимся в едином моральном и информационном пространстве. Поэтому когда нам говорят: «А вы не смотрите телепередачу, которую вы считаете вредной для себя и своих близких», — это лукавая отговорка. Да, лично я не стану смотреть, а неискушенный ребенок или любопытный подросток будут смотреть пагубные для их душ передачи, которые против нашей воли доставляют нам прямо на дом, тем самым, вовлекая в соблазн одних и провоцируя других. Нет, не работает этот тезис, и моя свобода не в силах положить предел

Не должно быть законов, оскорбляющих и возмущающих...

чужой вседозволенности. Нашу свободу способны ограничивать только нравственные законы, нами над собой поставленные. Например, патриотическое чувство и достоинство сына Отечества не позволяют терпеть издевательства над родной историей, глумление над святынями, попрание нравственного чувства.

Размышляя об этом, мы закономерно пришли к необходимости сочетать идею прав и свобод с идеей нравственности. В этом случае получается действительно универсальная система, равно приемлемая для православных, для католиков, для протестантов, для мусульман, для буддистов, для иудеев, для приверженцев светского гуманизма. Потому что нравственность — единая и неделимая, она общая и всеобщая, ее императивы одинаково взяты для всех, даже для неверующих людей, «ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую», по слову апостола Павла (Рим. 2:14–15). Потому что Бог вложил нравственное чувство в нашу природу. И если мы будем жить по закону совести, постоянно вслушиваясь в ее голос (что очень тяжело, и каждый знает об этом), то станем естеством творить законное.

Итак, мы отдаем должное гуманитарной идеи прав и свобод, уважаем ее и не призываем к ее концептуальной ревизии. Одновременно мы свидетельствуем о том, что помимо персональных прав и свобод в жизни человека есть и другие фундаментальные ценности: вера, нравственность, святыни, Отечество. И предлагаем соединить то и другое, восполнить традиционный корпус прав и свобод недостающим и чрезвычайно значимыми для отдельного человека и общества в целом принципом нравственной ответственности.

Ведь устроители карикатурного скандала в Дании апеллировали не к чему иному, как к идее прав

и свобод. На нее же ссылались кощунники, которые в московском Манеже прилюдно рубили топором святые иконы. Этой же идеей вдохновлялся Сахаровский центр, организуя под своей крышей богохульную выставку «Осторожно, религия!». И когда верующие люди, до глубины души оскорбленные в своих религиозных чувствах, заступились за отеческие святыни, весь наш неолиберальный истеблишмент встал на дыбы: как это возможно — ущемлять нашу безграничную свободу самовыражения, покушаться на наше право демонстрировать свое неприятие религии?!

Мы говорим в ответ: но почему же тогда вы сами бьете во все колокола, стоит только кому-то задеть национальный вопрос? По-вашему получается, что религиозные верования и патриотические чувства огромного большинства народа, среди которого вы живете, унижать можно и нужно, а оскорблении по национальному признаку недопустимы? Но так не бывает, это явления одного порядка, подобные сообщающимся сосудам. Нравственность неделима, но и безнравственность представляет собой единое поле зла, и поэтому глумление над религиозными и историческими святынями, над государственной символикой в одном месте рано или поздно обернется ксенофобией и насилием в другом. Поэтому Церковь ясно заявляет о том, что понятие прав и свобод индивидуума никоим образом не включает в себя возможность оскорблений религиозных, национальных и иных аксиологически значимых для людей чувств, иначе всем нам грозит погибель. Давайте с этим борться совместно!

Однако проблематика, которую мы сейчас обсуждаем, напрочь выпадает из этической философии постмодерна, ибо воспринимается им как глубокий архаизм и недостойный пережиток прошлых времен. Но благодаря милости Божьей эти прекрасные «пережитки» великого прошлого человечества, в кото-

рых живет мудрость прошедших по земле поколений, доныне сохраняются в душах современных людей. Как важно, чтобы это понимали сегодня политики. Как важно, чтобы эти идеи неизменно находили отражение в законотворческой деятельности. Как важно, чтобы у нас не появлялось законов, оскорбляющих и возмущающих нравственное чувство человека. Ведь между человеческой нравственностью, духом законов и общественным законопослушанием существует нерасторжимая связь, и поэтому безнравственные законы отвергаются и отторгаются людьми.

Помню, мне довелось стать первым советским гражданином, который побывал в Южно-Африканской Республике. Я посетил дом Нельсона Мандэлы в Соуэто сразу после освобождения из тюрьмы этого выдающегося борца за свободу. В нашей беседе мы затронули многие темы. В частности, зашла речь о моей недавней встрече с министром иностранных дел в правительстве белого меньшинства, возглавлявшемся Питером Ботой. Министр с возмущением говорил, что борьба с апартеидом есть отрицание правового государства, потому что апартеид существует на основании законов, принятых в ЮАР. И вышедший из тюрьмы Мандела подтвердил: да, мы нарушаем действующие законы. Но делаем это потому, что они несправедливы и бесчеловечны. Они надрывают наше сердце, травмируют наше нравственное чувство. Это действительно было так: законы апартеида оскорбляли и возмущали нравственное чувство людей во всем мире.

Когда нравственные законы, по которым живет человек, вступают в противоречие с законами юридическими, то это создает очень опасную коллизию, потому что индивидуум оказывается в ситуации двойной лояльности. Он должен либо оставаться верным своему нравственному чувству или своим религиозным убеждениям, что для верующего человека одно и то же, либо предать их, дабы сохранить послуша-

ние государству. Я очень высоко оценил решение мэра Москвы, несмотря на огромное давление со стороны его западных коллег, воспрепятствовать проведению в российской столице гей-парада. Потому что если бы эта скандальная акция состоялась, то очень многие люди, готовые самым решительным образом выразить свой протест, оказались бы перед выбором между лояльностью по отношению к закону и верностью своим представлениям об общественной морали. Государство никогда не должно ставить человека в ситуацию шахматной фигуры, оказавшейся в «вилке». Вот почему так важно, чтобы политические решения всегда апеллировали к нашей нравственной составляющей, пока еще, слава Богу, общей для абсолютного большинства народа.

И последнее, о чем я хотел бы сказать. Некоторые критики нам говорят: «Нравственное начало — это прекрасно, но кто будет определять, что такое хорошо и что такое плохо? Не иначе, как сама Церковь. Раньше была у нас КПСС руководящей и направляющей силой, а теперь Православная Церковь начнет учить всех подряд, как надо жить и как не надо». Разумеется, это глубокое заблуждение, и подобные страхи не имеют под собой никаких серьезных оснований. Ни у православных, ни у мусульман нет таких амбиций, как нет ни малейшего стремления кого-то «держать и не пущать».

Но нужно ясно понимать следующее. Представление о том, что такое хорошо и что такое плохо, не нуждается в сложных дефинициях и обширных комментариях. Потому что сама наша многовековая духовная традиция, причем не только православная, но и мировая христианская традиция, и исламская, и буддистская, и иудейская традиции, и гуманистическая светская традиция сохраняют отчетливое представление о добре и зле. И знаете, что лучше всяких слов свидетельствует об общности и неповрежденности нравственного чувства народов мира? Положи-

тельный герой в национальных литературах. Обратите внимание на этот образ — будь то в дореволюционной, в советской, в американской, в европейской, в африканской, в японской, в любой другой литературе. Нигде вы не найдете такого положительного персонажа, который был бы лжецом, клеветником, негодяем, разбойником, садистом, педофилом...

Другой пример: голливудские боевики, ныне заполонившие весь мир, почти всегда заканчиваются хэппи-эндом. Ведь что такое счастливый конец в художественном произведении? Это, в сущности, торжество справедливости. Смысл справедливости и необходимость ее победы понятны абсолютному большинству людей. Они потому и предвкушают финальные сцены фильма, что их нравственное чувство изначально настроено на эту волну. Все это по-своему говорит о том, что нравственность едина и неделима. Другое дело, что в наши дни предпринимаются массированные попытки подвергнуть эрозии, исказить это общечеловеческое представление о добре и зле, о должном и запретном для каждого из людей. Одна из последних таких акций — выдвижение фильма «Горбатая гора», эстетизирующего содомитский грех, на соискание премии «Оскар». И хотя этот фильм не получил престижной премии Американской киноакадемии, однако сопровождавшая его номинацию широкая пиар-кампания внесла свою лепту в ныне совершающееся разрушение системы традиционных нравственных ценностей.

Должен признаться, что меня смущило и голосование телезрителей европейских стран в ходе песенного конкурса «Евровидения», когда победу одержала «готическая» рок-группа из Финляндии, работающая в «жанре» шабаша с участием упырей, ведьм и бесов. Решительное предпочтение, отданное европейской публикой таким музыкантам, — это очень плохой симптом, свидетельствующий о постепенном смещении в опасном направлении не только эстети-

ческих, но и моральных координат современного общества.

Я думаю, что задача нашей Церкви, других религиозных организаций, писательского цеха, интеллигентского сообщества и, конечно, политиков сегодня состоит в том, чтобы вместе работать во имя сохранения тех представлений об истине, которые освящены нашей древней традицией и историей, вскормлены опытом нашего совместного с другими существования в мире. Ибо если мы утратим все это национальное и общечеловеческое достояние, если мы потеряем способность отличать добро от зла, если мы позволим убедить себя в том, что греха как отступления от религиозной нравственной нормы больше не существует, то почему бы антихристу ни прийти в такой мир? Ибо в нем не будет уже никакой гарантии того, что массы людей не поклонятся с восторгом и не отдадут себя добровольно в рабство какому-нибудь неведомому омерзительному извращению, или изуверской практике, или еще чему-нибудь в том же роде. Но такое общество людей будет нежизнеспособно, ибо нежизнеспособно само зло. Это и станет концом истории.

Если никто не остановит человека, залезающего в чужой карман, то наверняка через некоторое время он станет совершать более серьезные преступления. И если его снова не схватят за руку, то он будет делать все более страшные вещи, и так — до самого конца. Ибо зло, если его не остановить, всегда развивается до своего логического предела.

А логический предел для злого начала — это непоправимая и окончательная смерть без воскресения, это небытие в отлученности от Бога.

*Игумен ФИЛАРЕТ (БУЛЕКОВ)**

**СОТРУДНИЧЕСТВО
ПРАВОСЛАВНЫХ И КАТОЛИКОВ В РАБОТЕ
С ЕВРОПЕЙСКИМИ МЕЖДУНАРОДНЫМИ
ОРГАНИЗАЦИЯМИ****

Вопрос о том, каково место христианских ценностей в европейской культуре, на первый взгляд представляется практически решенным. Во всяком случае, так было еще сравнительно недавно. Ответ был ясен как представителям современной секулярной культуры (которую еще иногда называют постхристианской), так и представителям Церкви, прежде всего Церквей Предания — Православной и Католической.

Первые были уверены в том, что время активного участия религии в общественной жизни безвозвратно ушло, по крайней мере, в передовых европейских обществах. Религия теперь является исключительно частным делом частных лиц, а магистральное на-

* Автор — представитель Русской Православной Церкви в Страсбурге. Представительство Русской Православной Церкви в Страсбурге (Франция) учреждено Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и Священным Синодом 24 марта 2004 года. Представительству поручено представлять позицию Московского Патриархата в Совете Европы. При Представительстве в Страсбурге действует приход Всех Святых, настоятелем которого также является игумен Филарет.

** Доклад прочитан на конференции «Одухотворить Европу. Миссия и ответственность Церквей» (Вена, 3–5 мая 2006 года).

правление развития западной цивилизации определяется иными факторами.

Вторые же, как носители религиозного сознания в секулярном мире, как правило, считали, что их дело — сохранять оставшиеся очаги религиозной жизни, поддерживать еще горящий в них огонь веры, окормляя «малое стадо» верных. Ибо и они признавали, что мир в целом стал пострелигиозным.

Конечно, многие представители Церкви испытывали ностальгию по религиозному прошлому европейской культуры. Психологически это понятно: ведь в церковной жизни постоянно присутствуют религиозные символы и образы, которые когда-то были частью культуры. Но именно ностальгия по «христианскому миру» и свидетельствовала о том, что в основном консенсус между секуляристами и представителями церковного сознания был достигнут. Суть его в том, что религия и культура — это не совпадающие сферы.

История, которая привела к такому положению в европейской культуре, хорошо известна. Применительно к нашей теме ее итог кратко можно обозначить следующим образом.

Христианство — это не спиритуалистическая религия, а воплощение веры в ткань исторической жизни обществ. Христианская вера творила культуру. Но в процессе секуляризации культуры, который происходил в Новое время европейской истории, культура была постепенно отделена от евангельской веры. Это было насилием как над культурой, так и над христианством. И в результате христианская культура оказалась культурой прошлого.

Надо сказать, что от христианства как древности, архаики не отказывается и секулярный мир. Чему он отказывает, так это тому, чтобы прошлое определяло настоящее и будущее мира (что вполне логично для идеологии прогресса). И поэтому в настоящем он допускает только такую религиозную веру, которая умещается в пространство индивидуальной души и ни на что, кроме этой души, не влияет.

Является ли описанная ситуация актуальной для нынешних европейских обществ? Во многом, безусловно, да. Секуляризм как идеология и как культурно-политическая практика в Европе весьма силен. Это показала не только известная дискуссия по поводу упоминания христианских ценностей в преамбуле проекта Евроконституции. Это явствует также из той дискуссии, которая ведется в Совете Европы, и решений, которые там принимаются (в частности, Парламентской Ассамблей), из постоянных обвинений в адрес Церкви в попытках вмешиваться в общественную и политическую жизнь.

Но все-таки что-то меняется. Перемены связаны прежде всего с возвращением религии в политику, в социальную этику, в публичную сферу вообще. Причины понятны: это глобализация, миграция, проявления религиозно мотивированного экстремизма. Как следствие, многие люди, ранее безразличные к религии, сегодня задумываются над своей религиозной самоидентификацией. В новых условиях гражданская и культурная идентичности оказываются уже недостаточными.

А потому можно говорить о наступающем кризисе секуляризма и, соответственно, мультикультурализма. Ведь хотя это понятие и предполагает законное многообразие культур, то, что позволяет им сосуществовать неконфликтно, — это именно общие безрелигиозные ценности. Ибо секулярная идеология заведомо лишает культуру ее религиозной составляющей.

Однако сегодня, в глобальном контексте, многие культуры не только обнаруживают свою внутреннюю связь с религиозной традицией, но и декларируют эту связь. Все чаще мы встречаемся с тем, что ценности культуры являются одновременно ценностями религиозными, и наоборот. Это характерно не только для стран Юга, но и в определенной степени для России и других стран восточно-православной традиции.

На мой взгляд, именно эта ситуация вынуждает нас снова ставить и обсуждать вопрос о христианских ценностях в европейской культуре. Ибо сегодня мы вряд ли можем сказать, что ответ на этот вопрос для всех ясен. Точнее, что тот ответ, который подразумевался еще недавно как сторонниками секулярной культуры, так и многими носителями религиозной веры, является верным.

Прежде всего, нам следует задаться вопросом о том, что мы имеем в виду, когда говорим о христианских ценностях — перед лицом того секулярного мира, в котором, по мнению некоторых исследователей, сегодня идут процессы десекуляризации и деприватизации религии.

О каких ценностях мы говорим? О ценностях нравственных, семейных? Ценностях ненасилия или свободы человека? О ценности самой жизни? Но что собственно делает их ценностями с христианской точки зрения? Не тот ли факт, что они соответствуют самой природе человека, как его понимает христианство?

Можно ли выделить из христианства некие ценности, которые были бы понятны всем людям, вне зависимости от веры и культурной традиции? Или же все-таки сама ценность этих «христианских ценностей» связана с тем, что они христианские, то есть от Христа? Что именно во Христе раскрывается их нравственный и духовный потенциал?

Иначе говоря, возникает вопрос, могут ли эти ценности «приносить добрый плод», то есть реализовываться в жизни людей и общества, без Христа — помимо веры во Христа и жизни в духовном общении с Ним?

Думаю, было бы неправильно, непродуктивно и даже опасно, говоря о христианских ценностях в европейской культуре, исключать из них главную христианскую ценность — веру и жизнь в вере. Такое исключение нам навязывает именно секуляризм, стремящийся лишить христианство — не христианство

прошлого, а христианство настоящего — его религиозного содержания и заставить христиан говорить с миром на выхолощенном, светском языке ценностей, утративших духовную глубину и связь со Христом.

В диалоге с представителями секулярного сознания христианские богословы обычно настаивают на том, что нравственность невозможна без религиозного обоснования. На это им, как правило, отвечают, что — вполне возможна. Что человек может быть нравственным и даже почти что праведным, будучи и нерелигиозным. В данном случае вряд ли можно прийти к консенсусу, если речь идет просто о нравственной мотивации человека, живущего во всецело посюсторонней реальности.

Но христианство не ограничивается этикой, индивидуальной и социальной. Церковь проповедует не нравственность, а религиозную веру, преображающую человека и выводящую его за пределы посюстороннего мира. Христианские нравственные ценности — это не нормы морального закона. (Иначе они бы мало чем отличались от хорошо известных старшему поколению россиян заповедей «морального кодекса строителя коммунизма».) Ведь они — закономерные следствия той духовной устремленности, которая формируется в человеке верой во Христа Спасителя. Это законы духовной жизни, открывающиеся в опыте сакраментальной жизни в Церкви, в опыте богообщения.

Сегодня мы видим — не только в глобальном масштабе, но и в европейском пространстве, — что многие люди не просто сохраняют какие-то религиозные убеждения, но и живут религиозным вдохновением. Многие находятся в религиозном и духовном поиске. Но нередко они находят ответы на свои духовные вопросы не в традиционных для Европы христианских Церквях, а в иных мировых религиях и в новых религиозных движениях, в синкретических культурах и паарелигиозных сообществах. И трудно сказать, что сегодня является большим

вызовом для Церквей Предания — откровенный секуляризм или новые и новейшие формы религиозности, а также переход «христиан по рождению» в другие мировые религии.

Что должны делать Церкви Европы, принадлежащие к богатейшей двухтысячелетней христианской традиции, в следующей ситуации:

— когда многие люди заново переживают свою культурную сопричастность христианской традиции (это особенно характерно для пост-атеистических обществ Восточной Европы, в частности, России);

— когда другие люди, находящиеся в религиозном поиске, обращаются к иным, нехристианским, источникам религиозного вдохновения;

— и когда очень многие люди остаются духовно безразличными, невосприимчивыми, если не враждебными к религии как таковой?

Думаю, это и есть главный вопрос, который стоит перед нами. И чтобы искать на него ответ, на мой взгляд, следует говорить не столько о «христианских ценностях», сколько о ценности Христианства. Христианства, понятого в согласии с церковным Преданием: как целостной жизни, определяемой верой. А потому христианства, являющегося духовной силой, способного творить христианскую культуру, а не только защищать память о ее былом величии.

Мы стоим перед задачей евангелизации, разъяснения внешнему неверующему миру христианских религиозных смыслов.

Сегодня очевидно, что диалог со светским миром не может состояться, если в ходе такого диалога христиане должны осуществлять перевод своих высказываний с религиозного языка на безрелигиозный. Ибо в таком случае утрачивается само существование нашего послания миру. Подлинный диалог предполагает взаимопонимание. Но если достижение взаимопонимания невозможно посредством употребления общего языка, которого просто нет, значит, светский разум

должен учиться постигать религиозный разум, его смыслы и его логику. Иного пути, на мой взгляд, нет.

Другими словами, сегодня приходит время реабилитации в пространстве европейской культуры религиозного языка и, соответственно, религиозного мировоззрения, которое этот язык выражает. И если это не будет христианский язык и церковное мировоззрение, тогда их место займут другие религии и религиозные движения. Современные информационные ресурсы позволяют это сделать.

Если так определять стоящую перед христианами Европы задачу, совершенно очевидно, что выполнить ее можно только сообща, во взаимодействии Христианских Церквей, представляющих ее древнейшие и основные религиозные традиции — Восточную и Западную.

И, прежде всего, мы должны вместе продумывать и разрабатывать пути и способы свидетельства в безрелигиозном мире, методы диалога с секулярной культурой, учитывая новейшие тенденции и перемены в общественном климате, связанные с религией. Поэтому сегодня насущно необходимым становится межцерковный диалог об этом диалоге с секулярным миром — о диалоге христиан с наиболее восприимчивыми представителями европейской светской культуры.

Кто представляет сегодня в Европе светскую культуру? Кто защищает и распространяет ее ценности?

Во-первых, это культурная и интеллектуальная элита и, во-вторых, европейские международные организации, такие как Совет Европы, Европарламент, ОБСЕ и другие.

В этих сферах в ходе дискуссий и согласований происходит современное культурное нормотворчество. И именно здесь необходимо активнее присутствовать и участвовать нашим Церквам в лице их представителей.

Чрезвычайно важны конференции, подобные нынешней. Но не менее полезными были бы дискусси-

онные встречи с представителями секулярного сознания — философами, учеными-гуманитариями, деятелями искусства. На таких встречах православные и католики могли бы выступать с согласованными позициями, выражая при этом специфику и опыт как западной, так и восточной христианских традиций.

Общая задача в диалоге с доминирующей секулярной культурой касается одного простого вопроса, разрешить который в нынешних условиях бывает непросто.

Христианская религиозная идентичность должна снова стать легитимной для общества — наравне с безрелигиозной или гуманистической, а не как идентичность «второго сорта». Свобода вероисповедания — краеугольный камень прав и свобод человека и гражданина.

Необходимо противостоять утверждению и распространению представления, согласно которому религиозность сама по себе опасна для современного общества. Это представление опирается на идею, что общество в целом может быть только светским или религиозно нейтральным. Но в таком случае мы сталкиваемся с негласным запретом на то, чтобы религиозные члены общества выражали в публичном пространстве свои религиозные убеждения и предпочтения. Люди верующие оказываются в неравном положении по отношению к неверующим. И часто в сознании самих верующих возникает конфликт между «христианином» и «гражданином».

Это происходит потому, что нередко принцип светскости государства переносят на общество. Это приводит к парадоксальным результатам: ибо по определению светское государство признает и уважает право своих граждан практиковать религию, тогда как общество, состоящие из приверженцев разных убеждений, в том числе и религиозных, вытесняет религиозные голоса.

Однако если кому-то кажется странным, что современные люди могут сохранять в себе веру и об-

ладать религиозным опытом, который определяет их нравственную мотивацию и жизненные позиции, это не значит, что верующие должны прятаться в храмах или в «клети своего сердца».

Одна из причин такого отношения к верующим со стороны секулярного мира состоит в том, что неизжитым остается стереотип: религия и разум — антагонисты. В наше время подобное представление явно устарело. Безрелигиозный и антирелигиозный разум уже стал причиной многих опасностей, которые несет созданная им современная информационно-технологическая цивилизация. Она угрожает самому человеку, целостности и соразмерности его природы. И кризис безрелигиозного гуманизма только побуждает к тому, чтобы возрождать в обществе идеалы подлинного гуманизма — христианского.

С христианской точки зрения, жизненный путь человека — это прежде всего путь духовно-нравственного делания. Ориентиром на этом пути является тот образ человека, который задан Богом в творении первого Адама и явлен в полноте обожения во Втором Адаме — Богочеловеке Христе Иисусе. Только через восстановление этой подлинной человеческой меры, превышающей эмпирическое состояние любого конкретного человека, и возможно противостоять современным процессам дегуманизации, в том числе и нравственной дезориентации.

Поэтому необходима общая, солидарная защита христианского воспитания. Не следует бояться ставить этот вопрос перед государствами. Об этом, в частности, шла речь на семинаре «Диалог, терпимость и образование: совместные действия Совета Европы и религиозных организаций», организованном по инициативе Комиссара Совета Европы по правам человека Альваро Хиль-Роблеса и прошедшем 22–23 февраля 2006 года в Казани (Республика Татарстан, Российская Федерация). В ходе дискуссии католики и православные вместе отстаивали необходимость пре-

Игумен Филарет (Булеков)

подавания религиозной культуры в школе, причем преподавания не атеистического, не антирелигиозного, но подразумевающего также и воспитание.

Там же была выражена наша общая позиция относительно необходимости привлечения традиционных для Европы религиозных организаций к сотрудничеству с Советом Европы. При этом предполагается предоставить представителям Церквей партнерский и консультативный статус наравне с другими неправительственными организациями.

Следует отметить, что в настоящее время в Совете Европы только две наши Церкви действительно предпринимают активные шаги для изучения повестки дня, разъяснения сотрудникам Совета, депутатам ПАСЕ и другим участникам дискуссии позиции религиозных организаций, возможные последствия принятия тех или иных решений. Это требует огромного интеллектуального ресурса, временных и человеческих затрат. Мы уже накопили положительный опыт сотрудничества Представительств наших Церквей в Страсбурге. Речь идет о постоянном обмене информацией, взаимных консультациях, а также о поддержке позиций друг друга. Этот опыт, безусловно, нужно развивать.

Со своей стороны, как Представитель Русской Православной Церкви в Страсбурге, хотел бы выразить благодарность Представителю Святого Престола при Совете Европы за уважение к позиции нашей Церкви, особенно в дискуссиях, касающихся проблем на нашей канонической территории.

Учреждение Совета представителей религиозных организаций при Совете Европы, надеюсь, позволит нам сделать нашу общую работу более эффективной, а также выступать с собственными инициативами, включая в повестку дня этой организации актуальные темы религиозной жизни.

В этой связи хотел бы выразить убеждение, что сегодня нужна общая консолидированная защита позиции Церквей в Европе. Когда это необходимо, мы должны поддерживать друг друга в таких вопро-

сах, как положение Церкви в Греции, Италии, Польше, России, Украине и других странах. В частности, настало время со всей определенностью поставить перед мировым сообществом проблему положения христиан и сохранения исторического христианского наследия в Косово. В настоящее время солидарный голос христиан Европы по этой проблеме не слышен, что демонстрирует их неспособность действовать активно и согласованно.

Только при совместных действиях Церквей Предания в европейском публичном пространстве возможно сохранение Европы как культурной общности, и сегодня, как столетия назад, духовно питающейся евангельским вдохновением. Об этом в последнее время неоднократно говорили европейские церковные лидеры.

Так, недавно, обращаясь к некоторым европейским политикам, Папа Бенедикт XVI отметил: «Признавая свои христианские корни, Европа сможет придать верное направление выбору граждан и народов, она углубит свое осознание принадлежности к общей цивилизации и укрепит всеобщее стремление решать трудные проблемы настоящего во имя лучшего будущего».

В свою очередь Предстоятель Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Алексий II, приветствуя участников прошедшего 29–30 марта 2006 года в Риме российско-итальянского форума, говорил о том же, заостряя эту мысль: «Христианство может и должно оставаться духовной силой Европы, а не только быть ее корнями».

Еще разче выразился Предстоятель Элладской Православной Церкви Архиепископ Христодул: «Европа, частью которой мы являемся, предала христианство, поэтому сегодня она и столкнулась с проблемой выживания, так как не может решить проблему своей идентичности».

Смею надеяться, что осознание необходимости возрождать христианскую идентичность Европы в наших обществах будет возрастать. Для того, чтобы это происходило, нужно, наверное, предельно четко и понят-

но обозначить и затем максимально широко обнародовать основные принципы христианского отношения к современным общественным процессам, включая такие сферы, как общественная нравственность, человеческое достоинство, права и свободы человека.

Примером формулирования таких принципов является высказывание Папы Бенедикта XVI на уже упомянутой встрече. Он назвал три «основополагающих принципа, соответствующих самой природе человека»:

- 1) защита жизни на всех ее стадиях;
- 2) признание и утверждение естественного строя семьи;
- 3) защита права родителей на воспитание и образование своих детей.

Это, безусловно, важнейшие элементы понимания человека, неразрывно связанные с христианской верой и Преданием Церкви. Однако, по должном соборном размышлении, этот перечень, наверное, может быть расширен.

Хотел бы еще раз напомнить и о том вкладе в христианское понимание достоинства человека, который недавно сделал церковно-общественный форум, состоявшийся в Москве. Я имею в виду «Декларацию о правах и достоинстве человека», принятую X Всемирным Русским Народным Собором, прошедшем под Председательством Святейшего Патриарха Алексия II (4–6 апреля 2006 года).

Эта Декларация завершается такими словами: «Мы стремимся к диалогу с людьми разных вер и взглядов по вопросам прав человека и их места в иерархии ценностей. Сегодня такой диалог, как ничто другое, поможет избежать конфликта цивилизаций, достичь мирного сочетания на планете различных мировоззрений, культур, правовых и политических систем. От того, насколько людям удастся решить эту задачу, зависит их будущее».

*К. А. ПИСЕНКО**

**КОНКУРЕНТНОЕ ПРАВО
И КОНКУРЕНТНОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ:
ОПЫТ АПОЛОГЕТИЧЕСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ
В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

В связи с наличием в России в настоящее время многочисленных социально-экономических проблем, связанных с издержками развития рыночных отношений, института частной собственности, частных форм ведения хозяйства, в сознании некоторых людей, в том числе православных верующих, в литературе, в печати иногда проявляются некоторые ошибочные представления о целесообразности, социально-экономической обоснованности применения тех или иных механизмов, институтов государственного регулирования различных социально-экономических аспектов общественной жизни. Выявляется при этом отсутствие у авторов этих высказываний или трудов адекватного понимания смысла данных механизмов, их правового, а зачастую и духовного содержания, что свидетельствует о наличии определенных стереотипов мышления и восприятия данных механизмов, навеянных, как мне кажется, в ряде случаев еще советской идео-

* Автор — кандидат юридических наук, доцент кафедры «Финансового права» Российской академии правосудия, старший преподаватель кафедры «Административного и финансового права» юридического факультета Российского университета дружбы народов.

логией, которая с позиций государственного монополизма и тотального контроля за социально-экономической жизнью общества клеймила не только явные перегибы капитализма, но и присваивала неприметные ярлыки многим вполне достойным проявлением правового и экономического развития общества. В данной статье мне бы хотелось высказать некоторые мысли в защиту такого общественного явления, как конкуренция и конкурентное регулирование как направление государственного управления.

Понятие конкуренции в нашей стране приобрело некоторую негативную окраску, на мой взгляд, в советский период, когда конкуренции противопоставлялось государственное планирование экономики как самое точное, правильное, учитывающее все нужды советских людей. Конкуренция же рассматривалась лишь как исключительно буржуазное явление, как борьба всех против всех со всеми вытекающими отсюда последствиями. При этом государство в советский период, особенно на заре активного революционного и социалистического строительства, последовательно выкорчевывало из правовой и экономической материи многие механизмы и институты, в том числе институты гражданского права, конкурентного регулирования, механизмы защиты конкуренции, как противоречащие целям и задачам коммунистического строительства. Государственная идеология не терпела при этом возражений многих представителей дореволюционной российской науки, в том числе юридической, и их последователей, которые сохраняли, несмотря на идеологическое давление, трезвые взгляды на основополагающие правовые ценности и институты, на их роль и значение в общественном регулировании, в том числе на актуальность применения в регулировании хозяйственной деятельности многих традиционных институтов частного, гражданского права, механизмов конкурентного регулирования. Такая позиция не могла не мешать официальной идеологии, «путеводной звездой»

для которой был известный лозунг В. И. Ленина о том, что у нас нет ничего частного, а все только публичное. Этот лозунг, равно как и подобный ему — общественное выше личного — и другие аналогичные являлись, как известно, прикрытиями большевистской идеологии для оправдания любого волюнтаристского, беззаконного вторжения в частную жизнь, для оправдания подчинения всех сфер общественной жизни, от религиозной до хозяйственной, тотальному государственному и партийному контролю.

Советской идеологии, оправдывавшей административно-командную систему властовования, создававшей свое революционное, социалистическое право были чужды и мешали ценности, условно говоря, классического или традиционного права¹, в частности, традиционного гражданского права с его принципами и механизмами защиты гражданских прав, свобод, законных интересов граждан и их хозяйственных или общественных объединений, особенно те положения, которые защищали права, свободы и интересы частных лиц во взаимоотношениях с государством. Поэтому большевизму, который создавал себе условия для возможности контролировать и воздействовать по своему усмотрению на все сферы общественной жизни — духовные, экономические, политические, который не был чужд бандитских способов в управлении государством, не нужны были и мешали правовые убеждения защитников Истины, ратовавших за сохранение традиционных представлений о духовно-нравственных основах права и государства, выступавших за сохранение, применение и развитие в регулировании общественной, в том числе хозяйственной деятельности традиционных правовых институтов, в том числе механизмов защиты конкуренции, мешавших тотальному экономическому контролю государства, тотальной государственной экономической монополии.

При этом, естественно, никто из серьезных и ответственных ученых-традиционистов не спорил

и понимал, что общественная жизнь не стоит на месте, право может и должно развиваться, а формы выражения вечных правовых истин и содержание законов могут и должны развиваться и соответствовать потребностям общественной жизни и уровню технического развития общества, в том числе и современного им советского общества, со всеми его сложностями, возникающими задачами и трудностями, парадоксами. Характерна в этом смысле судьба одного из выдающихся русских ученых — юриста Виктора Николаевича Шретера², супругой которого была дочь прекрасного русского живописца М. В. Нестерова³. В. Н. Шретер не эмигрировал из России после революции, полагая, по всей видимости, что все эти чудовищные проявления большевистской политики скоро закончатся, как полагали и многие другие ученые-патриоты из тех, что остались в России (немало искренних патриотов и достойных ученых, в том числе ученых-юристов, как известно, были вынуждены эмигрировать, как например, И. А. Ильин, П. А. Новгородцев и многие другие). Работая после революции в органах государственной власти Советской России, В. Н. Шретер, делал это, очевидно, не из угодzenia идеологии, а из любви к своей стране, отдавая ей свои знания и навыки, оставаясь, тем не менее, как ученый, верным Истине и отстаивая в своих трудах и деятельности традиционные, неконъюнктурные представления о месте и роли права в жизни общества. Так, В. Н. Шретер считал, что гражданское право с его институтами защиты гражданских прав, механизмами, направленными на поддержку частной хозяйственной инициативы, не является атрибутом лишь буржуазного строя, но равным образом применимо и в условиях советского общества. В. Н. Шретер был также одним из первых исследователей в России, которые занимались вопросами конкуренции. Среди его работ есть труд о недобросовестной конкуренции с одноименным названием.

Результатом неуступчивости совести ученого господствующей идеологии стал расстрел В. Н. Шретера по ложному обвинению в шпионаже в 1938 году.

Под влиянием критики и неприятия советскими идеологами правовой конкурентной экономики постепенно в общественном сознании растворялось осознание преимуществ и достижений конкурентного регулирования, уходил из виду тот факт, что конкурентное право и конкурентное регулирование — это большая область правовых, экономических и управленических знаний, имеющая авторитетную, объективную основу, вполне заслуживающая внимательного к себе отношения, рассуждение о которой требует определенной квалификации и уровня правовой культуры и экономической осведомленности. Но, к сожалению, до сих пор еще необходимость конкуренции и последовательного продуманного конкурентного регулирования приходится доказывать и защищать от нападок людей искренне убежденных в обратном или критикующих конкурентные механизмы, преследуя какие-либо свои корыстные цели.

Конечно, как и во всякой настоящей научной и практической области в конкурентном праве и конкурентном регулировании существуют свои проблемы, свои теории, свои открытия, успехи и неудачи, ошибки и достижения, свои разномыслия и разногласия по поводу тех или иных вопросов, тем не менее, как и во всякой настоящей науке, в конкурентном праве и в экономической науке конкурентного регулирования есть некоторые общепризнанные аксиомы, свидетельствующие о преимуществах конкуренции, необходимости развития, поддержания, совершенствования конкурентного регулирования для экономической, а также социально-экономической стабильности общества. В то же время сегодня иногда можно встретить противопоставление конкуренции и кооперации, как противопоставление негативного и идеального, что свидетельствует о непонима-

нии основ конкуренции и конкурентного регулирования.

На мой взгляд, корни такого противопоставления помимо наследия советской идеологии можно также найти в толстовском восприятии мира, в ряде случаев идеализировавшего реалии нашего мира и отрицавшего многие ценности земного бытия, активной, творческой церковной, общественной и государственной жизни. Как пишет великий русский философ И. А. Ильин в труде «О сопротивлении злу силой», «моралист (последователь толстовства. — К. П.), не приемлет этого мира розни, состязания и конкуренции»; «этот мир», по убеждению моралиста, живет вне морали и против морали, движимый естественным жадным, безжалостным, бесстыдным инстинктом, который ищет наслаждения в грехе и окаянно грехом наслаждается. Как бы человек ни разукрашивал эту рознь и этот грех — «борьба всегда остается борьбой, т.е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой всеми христианской нравственности». «И поэтому все формы и разновидности этой борьбы людей друг с другом», по мнению моралиста, «предосудительны и запретны: и хозяйственная конкуренция, развивающая технику и материальную культуру...»⁴.

Но ведь, развивая мысль И. А. Ильина применительно к нашему вопросу, именно это объективное наличие конкуренции как широкораспространенного общественного явления и ведет к необходимости принять это явление, создать условия для общественно-полезного и осмыслиенного регулирования конкуренции и использования ее на благо общества, к необходимости шлифования и сокращения издержек конкуренции, а не к отрицанию конкуренции, как объективного, негрехового самого по себе факта человеческого бытия, встречу с которым или вызов которого надо избегать, вместо того, чтобы решить для себя задачу осмысления явления конкуренции,

чтобы творчески на него отреагировать, исходя из реалий своей жизни. Само по себе общество как целое не будет, к сожалению, в своей массе дружно везде и всегда кооперироваться, о чем свидетельствует история. Нравственный призыв к творческой кооперации можно адресовать общине совестливых единомышленников, но применить его к целому народу вряд ли получится. Призыв к кооперации можно рассматривать как нравственный призыв, можно и, наверное, нужно призывать к духу кооперации, однако построить на земле кооперационное общество посредством правового, государственного регулирования скорее всего невозможно, скорее это утопия в духе идеологов коммунизма, ибо как можно организовать или заставить жить и хозяйствовать кооперационно тех людей, кто этого не хочет? Только силой — колхозами, совхозами, танками... А если, к тому же, кооперационная модель, навязываемая обществу, порочна в самой своей основе, если это авантюра, выдаваемая за общественное благо, подобно государственному проекту по созданию коммунистического общества, или, если брать аналогию из религиозной жизни нашего времени — государственному проекту по созданию единой поместной Церкви на Украине и многим другим подобным «духовным» или ложным социально-экономическим проектам, возниквшим в истории?

Поэтому все же полагаю, что защита, обеспечение государством экономической конкуренции как возможности имеющих хозяйственную инициативу предпринимателей творчески участвовать в экономической деятельности без боязни быть задавленным монополистом или могущественным чиновником, действующим так из своих экономических интересов, на мой взгляд, выглядит все же более необходимой, убедительной, социально и духовно безопасной, чем упование на утопическое возникновение кооперационного общества или его целенаправлен-

ное государственное строительство. Внутри монастырского или семейного хозяйства это, наверное, возможно, но вот на уровне государства и общества представляется невероятным, о чем свидетельствует, в том числе и всем нам памятная хроника построения коммунизма в отдельно взятой стране.

Кроме того, может быть это парадоксально и является одной из общественных антиномий, но, на мой взгляд, умелое, осмысленное нравственно верное конкурентное регулирование весьма способствует консолидации общества и в какой-то степени его кооперации. Только отличие этой, пусть внешне малозаметной добровольной кооперации от вынужденной состоит в том, что она основывается на свободе творческого развития индивидуальных и общественных сил и поэтому является более продуктивной и социально устойчивой, чем кооперация вынужденная. Полагаю, что общественная конкуренция и конкурентное регулирование тесно связаны с развитием внутриобщественных кооперационных связей, поскольку зачастую именно конкурентная среда — внутригосударственная или международная — стимулирует поиск, вызывает его необходимость и способствует проявлению кооперационных связей людей друг с другом. Ведь мы как члены общества зачастую именно под воздействием внешних вызывающих факторов начинаем лучше осознавать потребность друг в друге, зависимость друг от друга и пользу от взаимного общения, взаимопомощи, *кооперации*, вспоминая свою сопричастность друг другу, ибо в обществе мы призваны и можем быть помощниками друг другу, подобно тому, как в Церкви Христовой мы все являемся членами Единого Тела Христова, каждый в своем служении и со своими талантами для Бога и друг для друга.

Поэтому в глубоком смысле противопоставление конкуренции, конкурентного регулирования и кооперации, на мой взгляд, все же неверно. Можно

критиковать перегибы, недостатки конкуренции. Интересно, что за критикой конкуренции вполне может скрываться неприязнь к злонамеренной монополистической деятельности, рыночной власти олигархов или праведное осуждение стремления к наживе, сребролюбия, не останавливающегося ни перед чем ради получения рыночных преимуществ, богатства, рыночной, иногда даже и политической власти. Но дело в том, что именно против этого и направлено конкурентное регулирование. Как мы увидим ниже, именно этим негативным явлениям и противостоит конкурентная экономика, именно им противопоставлено во многом конкурентное право и конкурентное регулирование.

Об экономических преимуществах развития конкуренции есть довольно много указаний в специальной научной, учебной литературе и публицистике по этой тематике, во многом эти преимущества на слуху и общеизвестны⁵. Но хотя в настоящей статье мне бы хотелось больше внимания обратить на духовную, религиозную основу и ценность конкурентного права и конкурентного регулирования, тем не менее, прежде чем изложить мое видение данной духовно-нравственной, ценностной основы конкурентного права и конкурентного регулирования, для полноты и ясности восприятия, хотелось бы все же тезисно напомнить читателям об основных экономических и социальных преимуществах защиты и развития конкуренции государством и обществом.

С экономической точки зрения, конкуренция, коротко говоря, способствует снижению издержек производства, рационализации производства и развитию технологий, следствием чего является снижение цен, улучшение качества и увеличение ассортимента товаров, поскольку рыночные реалии способствуют активности предпринимателя, его творческому поиску.

Антагонистом конкуренции является монопольный контроль предприятием или группой предприятий

того или иного рынка. И если мелкий предприниматель будет думать о путях снижения издержек и новых формах и путях творческого развития, изменения или преобразования своего хозяйственного дела, то монополист никогда не пойдет, оставаясь монополистом, на снижение цен, на развитие производства и т.д., поскольку у него нет к этому экономических стимулов. Он может получать сверхприбыли и так, диктуя рынку свои условия и свои цены. Поэтому вред монополизации экономики для экономиста очевиден. Исключение составляют т.н. естественно-монопольные сферы хозяйственной деятельности, т.е. те сферы, где сохранение монопольного контроля одного крупного предприятия над рынком выгодно государству и обществу с точки зрения социально-экономического эффекта. Однако, чтобы так называемый естественный монополист не злоупотреблял своим монопольным положением, законодательно предусмотрено прямое государственное регулирование определенных аспектов деятельности естественных монополий, например, тарифное регулирование, запрещающее установление цен на услуги естественных монополий выше установленного законодательством предела⁶.

В социальном плане развитие конкуренции способствует стабильности, поскольку одна из задач конкурентного регулирования — это создание возможности для предприятий свободно, без необоснованных притеснений со стороны органов власти, а также крупных и сильных в экономическом отношении компаний заниматься хозяйственной деятельностью, развивать свое производство, совершенствоваться в честной и равной конкурентной борьбе. Конкурентная среда способствует увеличению мелких и средних предприятий, увеличению среднего класса, росту частной инициативы. Реальная возможность честно вести свое хозяйство, получать за это достойное вознаграждение для неограниченного круга ини-

циативных, творческих предпринимателей является одним из достоинств конкурентной экономики и значительных факторов социальной стабильности.

Эти и другие преимущества конкурентного права и конкурентного регулирования коренятся и объясняются, на мой взгляд, в духовно-нравственном измерении и права в целом и конкурентного права как части права. О духовном назначении, духовной природе и истоках права и правосознания много написано великим русским философом И. А. Ильиным, в частности, в его работах «О сущности правосознания», «О сопротивлении злу силой» и других⁷. Ниже мне хотелось бы изложить краткие мысли о духовно-нравственных, религиозных истоках, началах, задачах *конкурентного права*, свидетельствующих о его духовно-нравственной природе и назначении и дающих ему истинное духовно-нравственное, религиозное оправдание.

Конкурентное право неслучайно оперирует такими понятиями, как, например, *добросовестная и недобросовестная конкуренция*, *злоупотребление доминирующим положением* и другими, в которых используются такие категории, как *добро, зло, совесть*, имеющие духовно-нравственное, религиозное измерение.

Право в целом и конкурентное право как его часть имеет, безусловно, духовно-нравственную основу и природу, коренящиеся в системе религиозных и моральных императивов.

В духовно-нравственном, религиозном смысле целью конкурентного права является недопущение и пресечение антиконкурентных путей *неправедного, корыстного обогащения*, а также создание определенных конкурентных условий для осуществления морально и религиозно оправданных способов ведения хозяйственной деятельности или *праведного обогащения*, допустимого в духовно-нравственной, религиозной системе ценностей. При этом конкурен-

тное право имеет, безусловно, свой собственный, в отличие от других отраслей права, предмет ведения. Сфера конкурентного права ограничена не только сферой хозяйственной деятельности, но и в рамках самой хозяйственной деятельности сфера конкурентного права ограничена вопросами обеспечения, защиты, развития конкуренции. Так, в части предотвращения, недопущения, пресечения *неправедного обогащения* конкурентное право борется не со всеми его видами, а только с теми, которые связаны с ограничением, недопущением, устранением конкуренции, в отличие, например, от уголовного права, которое не допускает также и такие виды *неправедного обогащения*, как разбой, кражи, грабеж, мошенничество и ряд других, которые могут быть не связаны ни с конкуренцией, ни с хозяйственной деятельностью. Вопросы коррупции также, например, интересуют конкурентное право не сами по себе, а лишь постольку, поскольку те или иные коррупционные действия направлены на ограничение, недопущение, устранение конкуренции.

Таким образом, недопущение и пресечение антиконкурентных путей *неправедного обогащения*, а также создание определенных — конкурентных — условий для осуществления морально и религиозно оправданных способов ведения хозяйственной деятельности или *праведного обогащения*, составляют духовно-нравственную основу, цель, природу, функцию конкурентного права, наличие которых позволяет говорить, что нарушение тем или иным лицом норм конкурентного права, т.е. совершение запрещенных конкурентным правом действий, направленных на *неправедное, корыстное обогащение*, является действием против совести, против Бога и людей, и чем более тяжелый характер носит это нарушение, тем более серьезную ответственность перед своей совестью, Богом и людьми несет совершившее нарушение лицо.

При этом нацеленность на недопущение и пресечение антиконкурентных путей *неправедного обогащения*, а также на создание определенных — конкурентных — условий для осуществления *праведного обогащения* дают конкурентному праву и конкурентному регулированию подлинное духовно-нравственное, религиозное оправдание.

Вместе с тем нельзя не сказать, что нормотворчество в сфере конкурентного регулирования и *практическое применение* конкурентного законодательства обретают также подлинную духовную ценность лишь в том случае, если они также нацелены на недопущение и пресечение антиконкурентных путей *неправедного обогащения*, а также на создание определенных — конкурентных — условий для осуществления *праведного обогащения*. Поскольку вполне допустимы и встречаются на практике случаи, когда нормы конкурентного законодательства используются и применяются некоторыми лицами в ряде случаев в *корыстных* целях, в целях *неправедного обогащения*, по известной русской поговорке: «Закон, что вышло, куда повернул туда и вышло», — и когда применение норм конкурентного законодательства происходит посредством не руководства духом конкурентного закона и права, а неверным толкованием или недобросовестным применением его буквы, то в связи с этим необходимо констатировать, что использование и применение норм конкурентного законодательства властным ли органом или частным лицом только тогда будет обладать духовно-нравственной ценностью, соответствовать своим религиозным и моральным императивам и первоосновам, когда в основание применения конкурентного законодательства будет положена нацеленность на недопущение и пресечение антиконкурентных путей *неправедного обогащения*, а также на создание определенных — конкурентных — условий для осуществления *праведного обогащения*, а не наоборот, стремление к

неправедному обогащению путем устраниния, ограничения, недопущения конкуренции с использованием в этих целях юридико-технического инструментария конкурентного права и конкурентного законодательства.

Таков, полагаю, истинный дух конкурентного права, таковы его духовно-нравственное содержание и ценность, таковы духовно-нравственные основания уважения к конкурентному регулированию и конкурентному праву, таков, по моему мнению, духовно-нравственный вектор развития и применения конкурентного законодательства, общественных и государственных мер по защите конкуренции.

В завершение мне бы хотелось привести слова Священного Писания, выбранные архиепископом Черниговским Филаретом (Гумилевским), в качестве своеобразного эпилога к житию святых преподобномучеников Феодора и Василия Киево-Печерских, подвиг которых был сопряжен с борьбой до смерти с духом сребролюбия и увенчавшийся победой над ним и принятием мученического венца от рук стремившегося к стяжанию *неправедного богатства* князя Мстислава⁸, и в день памяти которых, возможно, совсем не случайно, было утверждено положение о первом в России органе по защите конкуренции — Государственном комитете РСФСР по антимонопольной политике и поддержке новых экономических структур⁹: «А желающие обогащаться впадают в искушение и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу» (1 Тим. 6:9). «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!» (Лк. 18:24). «Любостяжатель есть идолослужитель» (Эфес. 5:5). «Богатых в настоящем веке увещевай, чтоб они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого... Чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны» (1 Тим. 6:17–18)¹⁰. Эти слова Священного

Писания вполне, на мой взгляд, можно рассматривать как один из духовных эпиграфов, девизов, ориентиров, выражений духовной основы конкурентного регулирования и конкурентного права, цель и духовно-нравственное, моральное и религиозное оправдание которых — в защите возможности предпринимателей свободно, творчески и активно развивать свой хозяйственный талант на благо своих близких и своего земного Отечества.

Примечания

¹ В данном случае термин «традиционное право» употребляется условно и не следует его путать с понятием «традиционное право как право традиционных обществ» (африканские племена и др.).

² Шретер Виктор Николаевич — выдающийся русский юрист (1885–1938). Занимался вопросами гражданского, хозяйственного права и конкуренции. В годы советской власти был профессором Института уародного хозяйства им. Плеханова, старшим консультантом иностранного сектора Народного комисариата тяжелой промышленности (НКТП) СССР. Беспартийный В. Н. Шретер преподавал также в Московском университете: сначала на политico-юридическом отделении факультета общественных наук, который был создан в 1919 г. С 1921 г., когда на факультете общественных наук было начато преподавание хозяйственного права, В. Н. Шретер вел там курс хозяйственного права совместно с профессорами и А. В. Карабассом и И. С. Перетерским. Одновременно В. Н. Шретер читал курс промышленного права. Также профессор Шретер преподавал на правовом отделении ФОН МГУ законодательство о промышленности и торговле. 16 января 1938 г. В. Н. Шретер был арестован и приговорен Военной коллегией Верховного суда СССР к смертной казни по обвинению в шпионаже. В тот же день, 27 апреля 1938 г. был расстрелян. 21 марта 1956 г. В. Н. Шретер был посмертно реабилитирован. Среди изданных научных трудов В. Н. Шретера: «Недобросовестная конкуренция» (СПб., 1914), «Правовая охрана товарных знаков» (Л., 1989), «Советское хозяйственное право» (М.;

Л., 1928), «Недобросовестная конкуренция» (Сб. статей по гражданскому и торговому праву. — М., 1915). Одним из основополагающих его трудов, по мнению специалистов, можно назвать «Советское хозяйственное право. Право торгово-промышленное». Данный труд посвящен проблеме научной систематики советского торгово-промышленного права, где весь законодательный материал, за исключением Гражданского Кодекса, распылен в массе отдельных постановлений и где все развивающееся строительство новой системы хозяйства вообще исключает возможность и неизменность перспективы и вполне законченных выводов. Лишь исчерпывающий и точный анализ распыленного материала и верное выделение существенных черт может привести к обобщениям и системе, которые будут соответствовать действительности, т.е. в данном случае правовой организации советской промышленности и советского торгового оборота. Для исследования хозяйственного права, по мнению В. Н. Шретера, главным образом должна служить экономическая деятельность. Право не только устанавливает охрану интересов, но оно является и организующим началом в построении хозяйства. Организационные функции права, именно в советском хозяйственном праве, все более должны выступать на первый план, а нормы, регулирующие внутренний оборот в государственном секторе хозяйства непосредственно, уже выполняют только эту функцию.

³ Нестеров Михаил Васильевич (1862–1942). Среди его произведений: «Видение отроку Варфоломею», 1889–1890; «Святая Русь», 1905; «На Руси», 1916, портреты Л. Н. Толстого, И. П. Павлова, В. И. Мухиной. Лауреат Государственной премии СССР (1941), Заслуженный деятель искусств РСФСР.

⁴ Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. М., 2005. С. 161.

⁵ См. напр.: Конкурентное право Российской Федерации: Уч. пособие для вузов. Под ред. Н. И. Клейн, Н. Е. Фонаревой. М., 1999; Конкуренция и антимонопольное регулирование: Уч. пособие для вузов. Под ред А. Г. Цыганова. М., 1999; Варламова А. Н. Правовое регулирование конкуренции в России. М., 2000; Паращук С. А. Конкурентное право (правовое регулирование конкуренции и монополии). М., 2002; Князева И. В. Антимонопольная политика в России: Уч. пособие для студентов

вузов, обучающихся по специальности «Нац. экономика». М., 2006 и др.

⁶ См.: Федеральный закон от 17 августа 1995 г. «О естественных монополиях». В: СЗ РФ, № 34, 1995. Ст. 3426.

⁷ См. напр.: Ильин И. А. О сопротивлении злу силой; *Его же*. О сущности правосознания. М., 1993; *Его же*. Путь духовного обновления. В: Ильин И. А. Работы разных лет. Спб.

⁸ См. Август, 11 числа. Преподобномучеников Василия и Феодора Печерских. В: Жития святых, чтимых Православной Церковью, со сведениями о праздниках господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах. Составлены святителем Филаретом, архиепископом Черниговским, изд. Сретенского монастыря, 2000. Июль. Август. С. 74.

⁹ Положение о первом в России государственном антимонопольном органе — Государственном комитете РСФСР по антимонопольной политике и поддержке новых экономических структур было утверждено Указом Президента Российской Федерации от 24 августа 1992 г., № 915. В настоящее время федеральным государственным органом, уполномоченным в сфере антимонопольного и конкурентного регулирования в России является Федеральная антимонопольная служба.

¹⁰ См.: Август, 11 числа. Преподобномучеников Василия и Феодора Печерских. В: Жития святых, чтимых Православной Церковью... С. 74.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Священник СЕРГИЙ ГОВОРУН**

БРЕСТСКАЯ УНИЯ В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИХ МИССИОНЕРОВ НА ВОСТОКЕ**

В этой статье я хотел бы затронуть вопрос, который, как мне кажется, еще не обсуждался, однако методологически является важным для понимания Брестской унии. Это вопрос широкого исторического контекста, на фоне которого происходили события, связанные с заключением унии в 1596 году. Контекст этот охватывает не только земли Украины, но вообще весь Восток, не состоявший в единстве с Римом, вплоть до Африки и Индии. В рамках небольшой статьи сложно дать исчерпывающий обзор масштабной кратины римско-католических миссий на Востоке. Я сосредоточусь на униональных попытках, предпринимавшихся латинскими миссионерами по отношению к Константинопольской Церкви на землях Османской империи. Это был лишь один из множества униональных проектов, разворачивавшихся на Востоке и преследовавших целью в той или иной

* Автор — доктор философии, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, преподаватель Московской духовной академии.

** Доклад на встрече смешанной рабочей группы по изучению Брестской унии (г. Львов, 20–23 августа 2006 года).

форме добиться соединения с Римом древних восточных Церквей.

Эти проекты развивались преимущественно под эгидой Конгрегации по пропаганде веры — *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Ныне она переименована в Конгрегацию по евангелизации народов (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*) и ее деятельность носит более скромные масштабы, чем в XVII веке, когда она была основана. В ту эпоху конгрегация играла ключевую роль в жизни Римско-католической Церкви, так что ее глава даже носил неформальный титул «красного папы». Конгрегация была вызвана к жизни целым рядом причин. В первую очередь, это была контрреформация и связанные с ней попытки вернуть утраченные Римской Церковью позиции на протестантских землях. Во-вторых, в связи с колониальной экспансией Англии и Голландии, несших в свои новые колонии протестантизм, в противовес протестантской миссии необходимо было развивать миссию католическую. Одновременно необходимо было распространять миссионерскую деятельность на тех территориях, которые становились колониями католических держав, таких, как Испания и Португалия. Наконец, и это очень важно, целью конгрегации было привлечение к унии с Римом восточных Церквей, как халкидонских, так и нехалкидонских.

Конгрегация была основана в 1622 году, т.е. несколько позже, чем была заключена Брестская уния. Тем не менее учреждение в 1622 году папой Григорием XV конгрегации завершило довольно продолжительный процесс ее формирования. До этого существовала кардинальская комиссия по пропаганде веры, учрежденная папой Григорием XIII (1572–1585). Папа Григорий XIII ввел в состав комиссии трех кардиналов: Caraffa, Medici и Santorio. Важнейшей задачей комиссии с самого ее основания была пропаганда и заключение уний с

традиционными восточными Церквами, в частности греческими, коптской, сиро-яковитской, эфиопской и, наконец, славянскими.

После смерти папы Григория XIII нестабильность в Римской Церкви, связанная с тем, что за семь лет здесь сменилось четыре понтифика, привела к упадку и деятельности комиссии. Комиссия возобновила свою активную работу с избранием на римский престол папы Климента VIII (1592–1605). Этот папа проявил большой интерес к деятельности комиссии, что видно из того, например, что он пожелал лично присутствовать на первом после своего избрания заседании комиссии. При этом понтифике комиссия собиралась еженедельно и каждые пятнадцать дней о ее решениях докладывалось лично папе. Именно в этот период работа комиссия увенчалась заключением унии с православными «рутенами».

Смерть папы Климента VIII вновь привела деятельность комиссии к упадку. Кроме того, стало очевидно, что комиссия не может работать так, как раньше, когда ее деятельность в значительной мере основывалась на личном энтузиазме трех кардиналов. Особенно ясно это стало на фоне усилившейся миссионерской деятельности протестантов. В связи с этим избранный в 1621 году папа Григорий XV принял решение преобразовать комиссию в самостоятельный департамент Римско-католической Церкви — конгрегацию. 6 января 1622 года он собрал 13 кардиналов и двух прелатов, которым объявил о своем намерении учредить крупную конгрегацию про пропаганде католической веры и которых немедленно назначил членами новосозданной конгрегации. 22 июня того же года была издана папская булла *Incrutabili Divinae*, которая формально подтвердила создание новой конгрегации. К тринадцати кардиналам и двум прелатам были добавлены секретарь и консультант. Первыми президентами конгрегации стали кардинал Саули, ректор Священного коллегиума, и кардинал

Лудовиси, племянник папы и основатель Ирландского коллегиума в Риме. Папа Григорий XV наделил конгрегацию множеством привилегий и средств, которые позволили бы ей эффективно выполнять поставленные перед ней задачи. Конгрегация продолжила получать всемерную поддержку понтификов и после смерти Григория, когда на папском престоле его сменил один из членов конгрегации, кардинал Барберини, принявший имя Урбана VIII (1623–1644). Папа Урбан основал в 1627 году специальный колледж, получивший название *Collegium Urbanum*, цель которого состояла в подготовке миссионерских кадров для выполнения задач, стоявших перед конгрегацией.

В зоне ответственности конгрегации оказались почти все страны, где правительство не было католическим. Исключение составили несколько стран, в том числе Россия, которая оказалась в компетенции Конгрегации по чрезвычайным церковным вопросам. В Европе к ведению Конгрегации по пропаганде веры были отнесены Великобритания и Гибралтар, Швеция и Норвегия, Дания, многие земли Германии, Голландия, Люксембург, несколько кантонов Швейцарии, Балканский полуостров включая Боснию, Герцеговину и Грецию. В Новом Свете в юрисдикцию конгрегации вошли США, Канада, нижняя Калифорния, Антиллы, Ямайка, Гондурас, несколько миссий в Перу, Патагония, вся Океания, кроме Филиппин, вся Азия, кроме России, и вся Африка. На конгрегацию также была возложена ответственность за насаждение и поддержку уний с восточными Церквами. К ее компетенции были отнесены все униатские Церкви в соответствии с их литургическими обрядами, включая Церкви армянского, коптского, абиссинского, мелкитского, сирийского, сиромаронитского, сиро-халдейского, малабарского, греческого, румынского, болгарского и, наконец, рутенского, т.е. украинского, обрядов.

Дать полное описание того, как действовали католические миссионеры на Востоке, очень сложно, поэтому мне придется ограничиться рассмотрением латинского миссионерства на канонической территории Константинопольского Патриархата в рамках Османской империи. В XVII веке сюда хлынула волна католических миссионеров, в результате действий которых «в течение семнадцатого века, — как пишет епископ Каллист (Уэр), — была построена мощная крипто-римская партия в границах Православной Церкви»¹. Их целью было постепенное подчинение Риму восточных иерархов, включая самое высокое звено церковного руководства. К этому существовал целый ряд предпосылок, в том числе коррупция среди высшей Константинопольской иерархии, поощряемая Высокой Портой, и разделенность епископата на партии. Всем этим успешно пользовались иностранные миссии в Стамбуле, защищавшие интересы Римско-католической Церкви, среди которых важнейшую роль играла французская миссия. Благодаря этим факторам, очень скоро деятельность католических миссионеров, действовавших под эгидой Конгрегации по пропаганде веры, принесла впечатляющие плоды. По данным, приводимым епископом Каллистом², еще в 1608 году Константинопольский патриарх Неофит II тайно послал папе Павлу V формальное «исповедание веры» (*Professio fidei*), подписанное собственноручно³. Патриарх Тимофея II (1612–1620) также был очень дружествен по отношению к Риму: «*bene de fide catholica setit, nos amat*» — так охарактеризовал его один католический миссионер. В марте 1615 года Тимофея написал папе Павлу V письмо, в котором заявил, что признает его как своего «главу» и во всем ему повинуется⁴. Афанасий III Пателлариос, который был Константинопольским патриархом всего 40 дней (в 1634 году), после своего смешения издал акт о подчинении Риму (21 октября 1635 года). Он занимал

Константинопольский престол еще раз — в 1652 году, хотя опять всего несколько дней⁵. Патриарх Кирилл II посыпал в Рим «исповедание веры» (датированное 15 декабря 1638 года). Также весьма лояльным по отношению к Риму был Иоанникий II, занимавший Константинопольскую кафедру четыре раза на протяжении десяти лет (1646—1656 годы). Будущий Константинопольский патриарх Парфений II, будучи митрополитом Хиоса, писал в 1640 году папе Урбану VIII: «Вашему Блаженству я воздаю все свое послушание и покорность, признавая Вас истинным преемником главы Апостолов и главным пастырем Католической церкви по всему миру. Со всяkim благоговением и послушанием припадаю к Вашим святым ногам и лобызаю их, испрашивая Вашего благословения, так как Вы с полной силой ведете все избранное стадо Христово. Таково мое исповедание и моя вера, и я с ревностью стараюсь о том, чтобы мои подчиненные были такими же, как и я. Находя их прилежными в этом, я веду их путями благочестия; так как немало существует таких, кто думает так, как я поступаю»⁶. С 1670 по 1677 год Парфений был Константинопольским патриархом.

В латинство было обращено множество других иерархов: Лакедемонийский митрополит Иоасафат (1625), три Охридских патриарха (между 1624 и 1658), Родосский митрополит Мелетий (1645—1651), Эгинский митрополит Каллиник со множеством своих клириков (1727), шесть греческих епископов на Кикладских островах (1662), а также монастырь Святого Иоанна Богослова на острове Патмос (1681 и вновь 1725), женский монастырь на острове Санторини (1710), игумен Иверского монастыря на Афоне (1726), игумен монастыря на острове Идра (1727)⁷. Этот список, конечно же, далеко не полный, поскольку обращения были, как правило, тайными. Таким образом, вырисовывается картина состояния греческой

иерархии в тот период, и она во многом совпадает с положением Православной Церкви в Украине.

Тем не менее далеко не все греческие иерархи подчинились Риму. Чем больший успех имели латинские миссионеры, тем больший протест это вызывало среди народа и других иерархов, которые выступали против Рима. Среди последних наиболее яркой фигурой был Иерусалимский патриарх Досифей (1669–1707), прозванный в народе «бич латинян». Досифей развернул широкую антилатинскую деятельность и контрпропаганду как в Османской империи, так и за ее пределами. В частности, в 1682 году в Яссах он учредил типографию на свои средства. Значительная часть книг, печатавшихся в этой типографии, носила полемический антилатинский характер. Резко антилатинская деятельность патриарха Досифея снискала ему недобрую славу среди католических миссионеров, которые в одном документе назвали его «*infensissimus Latinae ecclesiae hostis*»⁸.

Другим церковным деятелем, резко выступившим против латинской пропаганды, был Константинопольский патриарх Кирилл V. Взойдя на престол в 1748 году, он немедленно начал предпринимать шаги, направленные на нейтрализацию католической пропаганды. Так, в своих письмах жителям островов Сифнос и Миконос (1749) он увещает не поддаваться латинским миссионерам, а в письме жителям города Алеппо, датированном 1750 годом, предупреждает против некоего Максима — латинствующего претендента на епископскую кафедру. Еще одним шагом, предпринятым Кириллом с целью нейтрализации латинской миссии, стало издание им в январе 1755 года энциклики о принятии латинян в православие только через крещение⁹. В июле того же года был издан Орос аналогичного содержания, подписанный тремя восточными патриархами: Константинопольским Кириллом, Александрийским Матфеем и Иерусалимским Парфением¹⁰. Стивен Рансиман

полагает, что Антиохийский патриарх «сделал бы то же самое, если бы не находился в России со сбором пожертвований»¹¹. Несомненно, со стороны восточных Патриархов это был радикальный шаг, который нашел поддержку далеко не у всех восточных иерархов, а Кириллу даже стоил смещения с кафедры. Однако это был шаг вынужденный, который был вызван активностью латинских миссионеров.

Любопытно, что большую роль в антилатинской полемике играли миряне. В частности, идеологом принятой Константинопольским Патриархатом практики перекрещивания католиков и антилатинской деятельности Патриархата при Кирилле стал мирянин, которого звали Евстратий Аргентис. Он был «страстным богословом», как характеризует его Стивен Рансиман. Будучи по профессии врачом — «ятрофилософом», он был также проповедником во многих храмах острова Хиос, а кроме того, составлял полемические произведения, направленные против латинян. Так, одна из первых его книг была озаглавлена «Об ошибочной безошибочности папы Римского». Он был довольно хорошо известен в греческом православном мире как богослов и полемист. Александрийский патриарх Козьма III (1737–1746) в письме за 1741 год называл его «почтеннейшим, образованнейшим... святым учителем». Следующий Александрийский патриарх — Матфей (1746–1766), подписавший Орос о перекрещивании латинян, был личным другом Евстратия. Он же рекомендовал Евстратия патриарху Кириллу в качестве помощника в антилатинской полемической деятельности. Евстратий, теперь уже в сотрудничестве с патриархом Кириллом, составил «Пособие о крещении», которое в 1756 году было напечатано в патриаршей типографии в Константинополе и переиздано в следующем году в Лейпциге.

Весьма значительный масштаб антилатинская полемика приобрела в рамках так называемого дви-

жения «колливадов», наиболее видными деятелями которого были Коринфский архиепископ Макарий (Нотарас), Афанасий Паросский и Никодим Свято-горец. Все они причислены Константинопольской Церковью к лику святых. Это движение известно главным образом по составленному Макарием (Нотарасом) и Никодимом Святым «Добротолюбию», благодаря которому движение также называется *филокалистическим*. Колливады оставили целый ряд произведений, направленных против деятельности латинских миссий на Востоке.

Таким образом, на всем Востоке в XVI–XVIII веках проходили процессы, аналогичные тем, что имели место в Украине в связи с деятельностью латинских миссий. Брестская уния стоит в одном ряду с аналогичными попытками и обладает множеством общих с ними черт, среди которых можно отметить следующие:

- 1) инициатива, исходящая со стороны Римской Церкви;
- 2) политическая поддержка со стороны сил, либо непосредственно связанных с Римом, либо пытающихся заручиться поддержкой Рима для достижения своих целей;
- 3) заинтересованность значительной части епископата в установлении контактов и в конечном итоге общения с Римом;
- 4) наличие оппозиции к униям среди части епископата;
- 5) активная вовлеченность мирян и монашествующих в противостояние латинской миссии.

К общим чертам следует отнести также разделенность народа, иногда переходящая в вооруженный конфликт. Этого, к счастью, не наблюдалось в Греции, однако именно к кровопролитию и гражданской войне привели, например, попытки присоединить к Риму Эфиопскую Церковь. Эти попытки были предприняты в XVI веке иезуитской миссией при поддержке португальской армии. При Эфиопском

императоре Сулеймани (1508–1532) латинской миссии удалось достичь унии Эфиопской Церкви с Римом. Однако эта уния не продержалась долго и завершилась кровопролитной гражданской войной. В конце концов в 1632 году иезуитская миссия была изгнана из Эфиопии императором Фассиладасом, а уния расторгнута. Плодом неудавшейся унии стала гражданская война и длительная самоизоляция Эфиопии, напуганной агрессивной западной миссией. Лишь в последнее время Эфиопская Церковь начала выходить из самоизоляции и налаживать контакты с западным христианским миром.

На мой взгляд, для более адекватной оценки Брестской унии необходим широкий взгляд на события, происходившие в XVI–XVIII веках. В частности, необходимо принимать во внимание активную деятельность католических миссий на Востоке. Эта деятельность зачастую подпадала под категорию прозелитизма и вызывала противодействие церковных иерархов, монашествующих и народа. Она приводила к всплеску полемической письменности, принятию столь радикальных решений, как Орос 1755 года о крещении католиков при их переходе в православие, а иногда и к народным восстаниям, военным конфликтам. Православная Церковь в Украине не стала в этом смысле исключением, но разделила судьбу других восточных Церквей.

Примечания

¹ Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 25.

² Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 26ff.

³ См. Hoffmann. Griechische Patriarchen und Romische Papste. Orientalia Christiana, vol. XXV, no 76. P. 43–46.

⁴ Ibid. P. 51, 55.

⁵ См.: Hoffmann. Griechische Patriarchen und Romische Papste. Orientalia Christiana, vol. XIX, no 63. P. 15, 43;

он же. Patriarchen von Konstantinopel. Orientalia Christiana, vol. XXXII, no 89. P. 14–17.

⁶ Hoffmann. Der Metropolit von Chios, Parthenios. Ostkirchliche Studien, vol. I. P. 297–300.

⁷ См. Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 28.

⁸ Hammer J. de. Histoire de l’Empire Ottoman, vol. XII, Paris, 1838. P. 548. Цит. по: Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 31.

⁹ Об истории Константинопольских соборов 1755 года, посвященных вопросу о принятии в Православие католиков, как и тексты соответствующих постановлений см.: Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. V. 38, Graz 1961 (=Paris, 1907), coll. 575–634: Synodi Constantinopolitanae de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulum. Текст окружного письма Кирилла V см. там же: coll. 605–610: Cyrilli patriarche decretum quo Latinorum mysteria exploditur 1755, mense ianuario.

¹⁰ См. Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. V. 38, Graz 1961 (=Paris, 1907), coll. 617–621.

¹¹ Runciman S. The Great Church in Captivity. Cambridge University Press, 1968. P. 618. Епископ Каллист придерживается другой точки зрения, полагая, что Антиохийский патриарх не подписал Орос «не потому, что не был согласен с определением как таковым, но потому, что Кирилл утратил поддержку своих митрополитов» (Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 76).

*В. И. ПЕТРУШКО**

**ПРОЕКТ СОЗДАНИЯ
УНИАТСКОГО ПАТРИАРХАТА
В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В XVI ВЕКЕ И ЕГО
ВОЗМОЖНОЕ ВЛИЯНИЕ НА УЧРЕЖДЕНИЕ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА****

Истоки идеи Киевского униатского патриархата восходят ко времени попыток организации новой унии между Православной Церковью в Речи Посполитой и Римско-католической Церковью, которые имели место в 1570–1580 годы. Альберто Болониетти, папский нунций в Польше в 1581–1585 годах, и иезуит Антонио Поссевино после успешного привлечения к унии князя Юрия Слуцкого составили план аналогичного обращения князя Константина Острожского. В силу огромного авторитета и влияния Острожского среди православных русинов Речи Посполитой представители католической стороны намеревались использовать князя для привлечения к унии православного населения западнорусских земель.

* Автор — кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры истории Русской Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, шеф-редактор Интернет-портала «Седмица.Ru».

** Доклад на встрече смешанной рабочей группы по изучению Брестской унии (г. Львов, 20–23 августа 2006 года).

6 июля 1583 года в Krakове состоялась встреча князя Константина Острожского с Болониетти, во время которой был поднят вопрос о соединении Церквей. Вероятно, поводом для этого послужили высказанные летом 1583 года намерения сыновей князя — Януша и Константина — перейти в католичество¹. Старший Острожский, однако, занял в ходе переговоров очень осторожную позицию: она подразумевала не формальный переход православных под власть Папы Римского, а реальное, соборно осуществляющее воссоздание единства Вселенской Церкви — князь считал необходимым участие всех Восточных Патриархов в переговорах о соединении Церквей.

Тем не менее представители католической стороны были воодушевлены началом диалога с князем Острожским и полагали, что его можно будет убедить примкнуть к проектируемой ими унии. В начале июля 1583 года в Krakове в присутствии короля Стефана Батория состоялось совещание, во время которого прозвучала мысль о создании униатского патриархата в Речи Посполитой. В совещании приняли участие нунций Болониетти, Поссевино и перешедший в унию с Римом грек — архиепископ Кизический Дионисий Ралли-Палеолог. Как сообщал нунций Болониетти в письме к кардиналу ди Комо, в ходе дискуссии было выдвинуто предложение об учреждении в Остроге самостоятельного патриархата с последующим подчинением ему православных епископов Речи Посполитой². Учредить такой патриархат должен был бы Папа Римский и он, таким образом, изначально стал бы униатским. Болониетти писал в Рим о том, что возглавить этот патриархат, как ему кажется, был бы не прочь сам Дионисий Ралли-Палеолог³.

Дальнейшее развитие проекта создания униатского патриархата в Речи Посполитой связано с идеей привлечения к этому предприятию Константино-

Проект создания униатского патриархата в Речи Посполитой...

польского Патриарха Иеремии II Траноса. Причем, в деле его вовлечения в унию значительная роль вновь отводилась князю Острожскому. Положение Патриарха Иеремии II в Стамбуле было крайне тяжелым в условиях произвола османских властей, и католические деятели надеялись использовать в своих целях кризисное состояние Константинопольского Патриархата. Контакты, установившиеся между Патриархом Константинопольским и направленными в Стамбул в 1575 году представителями Доминиканского, Францисканского и Иезуитского орденов, также вселяли определенную надежду на подчинение Иеремии II Риму. Патриарх Иеремия не только одобрительно отнесся к созданию в Риме Греческого коллегиума, но даже направил туда на учебу двух своих племянников⁴.

В конце 1583 года Иеремия II был смещен турецкими властями с Константинопольской Патриаршей кафедры и сослан на остров Родос. В связи с этим в Риме возник план освободить Иеремию в надежде использовать благодарного за спасение Патриарха в дальнейших униатских проектах относительно Руси. Идея добиться переезда Патриарха Иеремии в одну из славянских стран и использовать перемещение Вселенской Патриаршей кафедры в целях достижения унии, вероятно, принадлежала кардиналу ди Комо, который озвучил ее в письме к Поссевино в апреле 1584 года⁵.

Поссевино сообщал о том, что в Риме первоначально рассматривали вариант, в соответствии с которым Иеремию после освобождения из ссылки следовало направить в Москву. Здесь, по замыслу Римской курии, Иеремия (похоже, что его переход в унию здесь уже считали делом вполне решенным) должен был пропагандировать церковную унию с Римом и обеспечить присоединение к ней Московской митрополии. Однако Поссевино выступил против идеи отправить Иеремию II в Московское государство.

дарство, полагая, что в таком случае не только будет трудно добиться успеха в вовлечении в унию Москвы, но и вообще все дело может закончиться арестом Иеремии и полным крахом всего проекта. Иезуит при этом указывал на неудачный пример митрополита-кардинала Исидора, не преуспевшего в насаждении Флорентийской унии в Москве в XV веке. В качестве альтернативного варианта Поссевино предлагал переместить Патриарха Иеремию в расположенный на территории Речи Посполитой Киев. По мысли иезуита, это могло бы способствовать не только вдоворению унии в Киевской митрополии, находящейся в юрисдикции Константинопольского Патриархата, но и со временем изменить традиционно нетерпимое отношение московитов к католицизму: Поссевино считал, что здесь могло оказатьсяуважение к Киеву как древнему церковному центру Руси⁶.

Нунций Болониетти летом 1584 года в переписке с кардиналом ди Комо развел идею Поссевино, предложив использовать в качестве места пребывания Патриарха Иеремии II Львов или Вильно как города, в которых власть польского короля была более прочной, а влияние Католической Церкви более значимым, чем в удаленном Киеве, где были сильны позиции православного казачества⁷. Болониетти также обращался с предложением о переносе патриаршей резиденции в Вильну или Львов, к королю Стефану Баторию. Одновременно Болониетти предлагал королю ставить на православные епископские кафедры сторонников унии. Эти меры должны были облегчить создание униатского патриархата в Речи Посполитой⁸.

Авторы проекта создания униатского патриархата были убеждены в том, что Патриарх Иеремия II примкнет к унии и останется в Речи Посполитой в качестве предстоятеля новообразованной Униатской Церкви. Но в реальности этого не произошло. Очевидно, первоначально бытовавшее в католических

Проект создания униатского патриархата в Речи Посполитой...

кругах мнение о склонности Патриарха Иеремии II к унию оказалось ошибочным.

Вновь об идее создания униатского патриархата в Речи Посполитой напомнил в 1588 году канцлер Ян Замойский, который писал об этом в письме к папскому легату в Польше кардиналу Ипполито Альдобрандини (будущему Папе Клименту VIII). Однако никакой реакции на высказанные Замойским предложения не последовало⁹. Вероятно, к этому времени католические круги Рима и Речи Посполитой убедились в бесперспективности попыток вовлечения Патриарха Иеремии II в унию и полностью отказались от проекта переноса центра Вселенского Патриархата в пределы Польско-Литовского государства с последующим переходом в унию, предпочтая ему более реалистичный план обращения в унию одной лишь Киевской митрополии.

В то же время, можно предположить, план перехода Патриарха Иеремии II на территорию Западной Руси и его вовлечения в унию сыграл определенную роль в деле учреждения православного Патриархата в Москве. Об установлении Патриаршества в Москве впервые речь зашла, когда в 1586 году в Москву приехал за милостыней Патриарх Антиохийский Иоаким. Весьма показательно, что до этого события никто и никогда в Москве не высказывал мысли о возведении Предстоятелей Русской Церкви в Патриаршее достоинство. Весьма вероятно, что внезапно возникший у царя Феодора Иоанновича и Бориса Годунова проект Московского Патриархата был превентивной реакцией на полученные из Речи Посполитой сведения о планах создания униатского патриархата в Западной Руси.

Информация о патриаршем замысле католиков могла попасть в Москву самыми разными путями: контакты между Западной Русью и Московским государством в это время были весьма оживленными. Возможно, сведения такого рода мог сообщить году-

новским дипломатам кто-либо из числа русинов Речи Посполитой, прибывших в Москву вместе с Патриархом Иоакимом. Обращает на себя внимание тот факт, что именно в 1586 году в Москве появляется мастер-книгопечатник Анисим Михайлович Радищевский, уроженец Волыни¹⁰. Высказывалось мнение, что Радищевский учился книгоиздательскому делу в Остроге, в типографии князя Константина Острожского¹¹, следовательно, благодаря этому обстоятельству он вполне мог быть знаком с проектом учреждения униатского патриархата в Речи Посполитой.

В свете католического проекта переноса центра Вселенского Патриархата в пределы Западной Руси переговоры, которые в 1588–1589 годах проводили в Москве с Патриархом Иеремией II представители царского правительства, выглядят в совершенно ином свете. Предложенный Иеремии II вариант переезда в Россию, таким образом, представляется отнюдь не спонтанно возникшей идеей или дипломатической уловкой, а дальнейшим развитием уже на московской почве первоначально разработанного католической стороной проекта переезда Патриарха из Стамбула в Речь Посполитую или Московское государство. Вероятно, к этому времени и сам Иеремия II уже вполне был в курсе того, что предлагали Поссевин и другие католические представители. В то же время могут найти свое новое объяснение и такие факты, как нежелание правительства царя Феодора дать разрешение на постоянное пребывание Иеремии II в Москве и выдвинутые в качестве альтернативы проекты создания Вселенской Патриархии во Владимире, а затем — учреждения Патриаршества Московского и всея Руси. Возможно, что оба этих предложенных в Москве варианта были связаны с опасениями московских властей относительно возможной склонности Патриарха Иеремии II к унии с Римом.

Примечания

¹ Великий А. Г. З літопису християнської України. Кн. III. Рим; Львів, 1999. С. 241–243.

² Welykyj A. G. Litterae Nuntiorum Apostolicorum, vol. 1. Romae, 1972. P. 197–198. Цит по: Хома Іван. Київська митрополія в Берестейськім періоді. Рим, 1979. С. 53–54.

³ Гудзяк Борис. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000. С. 181–182.

⁴ Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 271.

⁵ Там же. С. 274.

⁶ Septyckyj A. Monumenta Ucrainae Historica. Rome, 1969–1975. Vol. I. P. 56; vol. IX–X. P. 137–138, 141.

⁷ Welykyj A. G. Litterae Nuntiorum Apostolicorum. Vol. 1. Romae, 1972. P. 263–265. Цит по: Хома Іван. Київська митрополія в Берестейськім періоді. Рим, 1979. С. 56.

⁸ Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 271.

⁹ Там же.

¹⁰ Гусева А. А., Сазонова Л. И. Радищевский Анисим Михайлов. В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. П-С. СПб., 1998. С. 290–295.

¹¹ Видашенко М. Б., Ісаевич Я. Д., Мацюк О. Я. Місцями Івана Федорова на Україні. Львів, 1982. С. 113.

A. A. КОСТРЮКОВ

**ПРЕОДОЛЕВШИЙ РАЗДЕЛЕНИЕ.
К ЖИЗНЕОПИСАНИЮ АРХИЕПИСКОПА
СЕРАФИМА (СОБОЛЕВА)**

Разделение Русского Православия, ставшее следствием печальных событий XX века, не могло не отразиться на судьбах верных чад Русской Церкви. Многие из них воспринимали непростые взаимоотношения между Московской Патриархией и Карловакским Синодом как личную трагедию, считали Русскую Церковь внутренне единой, не встречая при этом понимания со стороны тех, кто видел взаимоотношения между Церковью в Отечестве и Церковью за границей исключительно в черно-белых тонах.

Одним из наиболее ярких примеров тому стал жизненный путь архиепископа Богучарского Серафима (в миру Николай Борисович Соболев), управлявшего русскими приходами в Болгарии с 1921 по 1950 год и находившегося сначала в подчинении Архиерейского Синода в Сремских Карловцах (Югославия), а затем — в юрисдикции Московской Патриархии.

Об архиепископе Серафиме написано немало книг и статей. Родился будущий архипастырь 1 декабря 1881 года в Рязанской губернии. По окончании семинарии в 1904 году он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую закончил со

Преодолевший разделение...

степенью кандидата богословия в 1908 году. В том же году был рукоположен в сан иеромонаха. После кратковременного преподавания в Пастырском училище в Житомире в 1909 году отец Серафим становится помощником смотрителя Калужского духовного училища, в 1911 — инспектором Костромской духовной семинарии, а в 1912 — ректором Воронежской духовной семинарии. Здесь его и застает революция. Осенью 1919 года архимандрит Серафим уезжает в Екатеринодар, а оттуда в Крым. Здесь 14 октября 1920 года он был рукоположен во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии. Вскоре после хиротонии епископ Серафим покидает Россию, и с этого времени жизнь архипастыря связана с эмиграцией. Некоторое время он преподает догматическое богословие в Высшей духовной школе Константинопольского Патриархата на острове Халки. В 1921 году состоялось назначение владыки настоятелем посольского храма Святителя Николая Чудотворца в Софии. В том же году указом Патриарха Тихона епископ Серафим был назначен управляющим русскими приходами в Болгарии с титулом епископа Богучарского¹. Вплоть до 1944 года епископ, а с 1934 года архиепископ Серафим находился в юрисдикции Русской Зарубежной Церкви. В 1945 году он перешел в Московский Патриархат. В 1948 году архипастырь принял участие в Московском Всеправославном совещании. Земной путь архиепископа Серафима завершился в праздник Торжества Православия, 26 февраля 1950 года, причем день своей кончины владыка предсказал заранее.

Обстоятельства жизни архиепископа Серафима заставляют задуматься о его взаимоотношениях с Зарубежным Синодом и Московской Патриархией.

В течение десятилетий вопрос об отношениях архиепископа Серафима с Карловацким Синодом и Московской Патриархией носил идеологический отпечаток и освещался по-разному в зависимости от

политических обстоятельств и личных взглядов того или иного автора. Официальные издания Московской Патриархии говорили о пребывании архиепастыря в юрисдикции Русской Зарубежной Церкви лишь вскользь, представляя это как досадное недоразумение. Так, А. Веденников утверждал, что связь архиепископа Серафима с Русской Православной Церковью за границей была вынужденной и владыка, при первой же возможности (приход к власти в Болгарии коммунистов!) эту связь порвал².

Однако такое объяснение представляется слишком простым. Архиепископ Серафим до конца дней своих оставался внутренне свободным человеком и не мог не видеть, какое давление оказывали на Русскую Православную Церковь безбожники. До конца дней своих оставаясь искренним монархистом, он не мог не понимать, что его взгляды, которых он не скрывал, не вызовут одобрения не только у светских, но, пожалуй, и у церковных властей в СССР.

Переход архиепископа Серафима в Московский Патриархат порой объясняют желанием святителя спасти от репрессий русских эмигрантов, оставшихся в Болгарии³. Думается, однако, что такое предположение объясняет поступок владыки лишь частично — ведь архиепископ мог покинуть Болгарию и призвать к этому свою паству, как это сделал епископ Иоанн (Максимович) в Китае или иерархи, находившиеся в Югославии.

Не дают ответа на вопрос об истинных причинах перехода архиепископа Серафима в Московский Патриархат и зарубежные источники. В Русской Зарубежной Церкви вообще старались не говорить о том, в какой юрисдикции находился архиепископ Серафим в последние годы жизни. «Служил в Софии до своей кончины, последовавшей в конце II Мировой войны», — пишет о владыке историк Зарубежной Церкви епископ Никон (Рклицкий)⁴. «Скончался под властью большевиков» — глухо

Преодолевший разделение...

сообщает об обстоятельствах смерти архиепископа Серафима другой известный историк и писатель русского зарубежья В. Маевский⁵.

Понятно, что авторы приведенных слов не хотят говорить о сознательном переходе владыки в Московский Патриархат, а епископ Никон даже искажает факты: ведь архиепископ Серафим умер не в конце войны, а через пять лет после ее окончания и не только «под властью большевиков», но и в юрисдикции Московского Патриархата.

Такие искажения и замалчивания фактов имеют свои причины. Архиепископ Серафим давно почитается Русской Зарубежной Церковью и как подвижник благочестия, и как защитник Православия. Кроме того, в изданиях Зарубежной Церкви архиепископа представляют как ревностного приверженца идей Карловацкого Синода.

Хотя Русская Православная Церковь Заграницей и не внесла имя архиепископа Серафима в свои святцы, она все же фактически присоединилась к канонизации, совершенной болгарскими старостильниками в 2002 году. «Среди прославленных Церковью недавно воссиял новый светильник, прославленный в этом году Болгарской Старостильной Церковью русский архипастырь, свят[итель] Серафим Софийский Чудотворец», — сообщал журнал «Православная Русь» — официальное издание Русской Зарубежной Церкви⁶. Другой журнал, «Православная жизнь» (приложение к «Православной Руси»), пошел еще дальше, поместив икону владыки на своей обложке. В том же номере журнала опубликованы тропарь, кондак и молитва святителю Серафиму⁷. То, что почитаемый в Зарубежной Церкви святитель в последние годы жизни находился в юрисдикции Московского Патриархата, устраивало не всех. Поэтому данный факт противники объединения с Московским Патриархатом старались не афишировать.

Вследствие вышеизложенного представляется необходимым уяснить позицию архиепископа Серафима по отношению к Синоду в Сремских Карловцах с одной стороны и к Московской Патриархии с другой.

К большому сожалению, сведения о положении, которое занимал архиепископ Серафим в Русской Зарубежной Церкви, а также о его отношении к Московской Патриархии довольно скучны и не всегда объективны.

Одно из таких свидетельств принадлежит бывшему главе русского военного духовенства протопресвитеру Георгию Ивановичу Шавельскому, жившему в Софии в то же время, что и архиепископ Серафим. Протопресвитер впоследствии писал не только об «огромном влиянии, которым пользовался еп[ископ] Серафим в Карловацком Синоде»⁸, но и о том, что владыка «заправлял» его деятельностью. Более того, архиепископ Серафим, по словам протопресвитера Г. Шавельского, «в своих выступлениях с церковной кафедры вещал, что Советская власть — бесовская, что м[итрополит] Сергий лишился священского права, что совершаемые им священнодействия — не священнодействия <...> и прочие “безумные глаголы”»⁹.

С одной стороны, отвергнуть с ходу подобные свидетельства нельзя — перед нами документ, принадлежащий свидетелю событий тех лет. С другой стороны, есть все основания не согласиться с этими сведениями и даже заявить, что протопресвитер частично вводит читателя в заблуждение. Наверное, любой, кто в той или иной степени знаком с творчеством протопресвитера Георгия, не станет отрицать, что людей, чем-то ему не угодивших, протопресвитер в мемуарах не щадил, подвергая их подчас необоснованным обвинениям.

Взаимоотношения между архиепископом Серафимом и протопресвитером Г. Шавельским всегда были натянутыми. Протопресвитер Георгий не скрывал,

Преодолевший разделение...

что хотел стать настоятелем Никольской церкви в Софии, и назначение на эту должность епископа Серафима воспринял как проявление недоброжелательного к себе отношения со стороны митрополита Евлогия, управлявшего приходами в Западной Европе¹⁰.

Неприязнь к владыке Серафиму со стороны отца Георгия проявилась еще до прибытия епископа в Софию. Протопресвитер отказался принять участие во встрече архиастыря на софийском вокзале. Отношение отца Георгия к владыке не изменилось и после того, как епископ Серафим первым пришел к протопресвитеру для знакомства.

Бывший глава военно-духовного ведомства испытывал неприязнь и к Карловицкому Синоду в целом. Правда, так было не всегда. Поначалу протопресвитер Г. Шавельский хотел принять участие в работе Высшего Церковного Управления за границей и епископ Серафим даже ходатайствовал о предоставлении протопресвитеру визы и права бесплатного проезда в Сремские Карловцы¹¹. Однако эти попытки не увенчались успехом. На Карловицком Соборе осенью 1921 года против протопресвитера Г. Шавельского прозвучал ряд обвинений¹², после которых он оставил попытки влиять на деятельность Русской Зарубежной Церкви. Впоследствии отец Георгий не жалел черной краски для описания членов Архиерейского Синода. Коснулось это и архиепископа Серафима. Не найдя ничего порочащего в личной жизни владыки и даже отметив его праведность, протопресвитер не преминул позлословить относительно промахов святителя в хозяйственной и административной деятельности, а также по поводу его богословских сочинений¹³.

Вышеизложенное дает все основания относиться к словам протопресвитера Г. Шавельского с известной осторожностью. Нельзя исключать вероятность того, что сведения о резких высказываниях архи-

епископа Серафима относительно Московской Патриархии, а также о его влиянии на Карловицкий Синод могли быть преувеличеными.

Как же обстояло дело в действительности?

Пребывание епископа Серафима в юрисдикции Зарубежного Высшего Церковного Управления (ВЦУ) в начале 20-х годов представлялось вполне естественным. Русские архиереи, оказавшиеся за границей, чувствовали потребность подчиняться единому центру, а поскольку связь с Россией была прервана, таким центром в их глазах могло быть только Зарубежное ВЦУ. Тем более что о существовании ВЦУ было известно Патриарху Тихону. Уверенность иерархов-изгнанников в правильности выбранного пути укрепил указ Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета за № 362 от 20 ноября 1920 года. Согласно этому постановлению, епархии, оказавшиеся вне общения с главой Русской Церкви, имели право на временное объединение в самостоятельные митрополичьи округа.

Даже упразднение Патриархом Тихоном Зарубежного ВЦУ (указ № 348/349 от 5 мая 1922) не изменило настроя основной массы эмигрантского духовенства.

Во-первых, зарубежные архиереи прекрасно понимали, что Патриарх пошел на этот шаг под давлением большевиков¹⁴.

Во-вторых, и это, пожалуй, главное, подавляющее большинство зарубежных архиереев, не говоря о священниках и мирянах, продолжало считать, что сохранение некоего органа для управления зарубежными приходами необходимо. Права Архиерейского Синода продолжали признавать не только иерархи-беженцы, но и те архипастыры, чьи епархии оказались отрезанными от России вследствие большевистской политики — например, архиепископ Литовский Елевферий (Богоявленский), архиепископ Финляндский Серафим (Лукьянов), архиепископ Рижский Иоанн (Поммер)¹⁵.

Согласно документам, влияние епископа Серафима (Соболева) на дела Зарубежной Церкви было минимальным. Даже о дате созыва Карловацкого Собора 1921 года он узнал из газет. «Я до сих пор не знаю, — писал епископ Серафим 21 сентября 1921 года, — когда будет Всезарубежное Церк[овное] собрание. В газете «Новое Время» даются разные сведения — то 8 ноября по ст[арому] ст[илю], то в окт[ябре]»¹⁶.

Предложения епископа Серафима относительно дальнейшего пути Зарубежной Церкви после указа № 348/349 об упразднении ВЦУ были приняты только в той части, которая совпадала с мнением других архиереев. Те предложения епископа Серафима, которые отличались от предложений других иерархов (владыка, в частности, предлагал отказаться от претензий на власть и митрополиту Антонию, и митрополиту Евлогию), так и не были приняты¹⁷.

Не меняет общей картины и участие епископа Серафима в Архиерейском Соборе 1927 года. Этот Собор отверг как неканоничное предложение митрополита Сергия (Страгородского) дать подписку о лояльности советской власти и постановил прекратить с ним общение. Было заявлено, что Русская Зарубежная Церковь признает своим главой находящегося в заключении Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского)¹⁸.

Однако подпись епископа Серафима под постановлением этого и последующих Соборов говорит только о его согласии с постановлениями, но никак не о его влиянии на прочих архиереев.

Косвенное свидетельство тому, что архиепископ Серафим не являлся активным деятелем Карловацкого Синода, состоит в том, что владыка не вошел в число архиереев, подвергнутых прещениям митрополитом Сергием (Страгородским). Согласно указу митрополита Сергия за № 50 от 22 июня 1934 года восемь архиереев Русской Зарубежной Церкви во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) были

запрещены в священнослужении¹⁹. Несомненно, что компетентные органы предоставляли митрополиту Сергию информацию о том, кто какую роль играет в русском зарубежье и, будь архиепископ Серафим активным членом Архиерейского Синода, прещений он бы не избежал.

Нельзя признать достоверными и слова протопресвитера Г. Шавельского о влиянии владыки Серафима на главу Карловацкого Синода митрополита Антония. Действительно, подверженность митрополита Антония влиянию со стороны своего окружения подтверждают многие источники²⁰. В. Маевский, например, пишет, что делами Русской Зарубежной Церковью управлял секретарь Синода Ю. Граббе, что митрополит Антоний равнодушно подписывал все, что клали ему на стол²¹. Епископ Василий (Родзянко) говорит о влиянии на митрополита Антония П. Лопухина и Н. Рклицкого (будущего архиепископа Никона)²². Письма митрополита Антония позволяют сделать вывод о влиянии на него управляющих Синодальной канцелярией — сначала Е. Махаробидзе, потом Ю. Граббе²³. При этом пока не удалось найти ни одного документа, подтверждающего слова протопресвитера Г. Шавельского о том, что архиепископ Серафим оказывал влияние на постановления Карловацкого Синода.

Более того, можно предположить, что отношения между митрополитом Антонием (Храповицким) и архиепископом Серафимом были довольно неровными. Связано это с позицией, которую занял владыка Серафим в отношении лжеучения митрополита Антония об искупительной жертве Христа. Как известно, во многом благодаря усилиям архиепископа Феофана (Быстрова) и епископа Серафима (Соболева) катехизис митрополита Антония так и не был принят Русской Зарубежной Церковью в качестве официального²⁴. Вскоре после этого, в 1926 году, митрополит Антоний отзывался о епископе Серафиме до-

Преодолевший разделение...

вольно пренебрежительно, называя его «адъютантом» «впавшего в прелесть» архиепископа Феофана²⁵.

Особо следует сказать об отношении архиепископа Серафима к советской власти и Московской Патриархии.

Протопресвитер Г. Шавельский, по-видимому, передает достоверный факт, когда говорит об антисоветских высказываниях епископа Серафима. Приверженец монархических идеалов, владыка еще на Карловацком Соборе 1921 года предлагал осудить социалистический строй. «Социализм, — говорил тогда епископ Серафим, — в своем корне и во всех видах должен быть осужден, как противный христианству». Архипастырь предлагал даже обратиться к инославным Церквам с призывом создать единый фронт для борьбы с социализмом²⁶. Есть сведения, что после воссоединения с Московским Патриархатом архиепископ продолжал называть советскую власть «сатанинской»²⁷. Однако, понятия «власть большевиков» и «Московская Патриархия» никогда не были для архипастыря тождественными.

Так, в начале 1926 года, когда в Зарубежной Церкви обсуждался вопрос о даровании автокефалии Польской Православной Церкви, архиепископ Феофан (Быстров) и епископ Серафим (Соболев) направили в адрес Карловацкого Синода довольно резкое письмо, где говорилось: «Мы почтаем единственно компетентной властью признавать и благословлять автокефалию <...> Высшую церковную власть Русской Поместной Церкви в лице Московского Патриарха и Всероссийского Поместного Собора. Решать же такой коренной вопрос, касающийся всей Русской Церкви, некомпетентна Высшая церковная власть заграницей даже в лице Заграничного Собора епископов, как власть временная, вызванная к жизни лишь чрезвычайными обстоятельствами для неотложных текущих церковных нужд. Всякое постановление Высшей церковной русской загранич-

ной власти, превышающее ее естественную компетенцию, а тем более идущее вразрез с ясно выраженной волей Московского Патриарха, свидетельствовало бы о непризнании ею высшей власти Московского Патриарха, каковое положение мы не могли бы ни принять, ни признать юридически действительным»²⁸.

Известно, что уже в 30-е годы архиепископ Серафим поддерживал связь с архиепископом Вениамином (Федченковым) и митрополитом Елевферием (Богоявленским), которые, как известно, находились в юрисдикции Московской Патриархии и не сомневались в полномочиях митрополита Сергия (Страгородского).

Через этих архиастырей, а также через Сербского Патриарха Варнаву в 1935–1936 годах архиепископ Серафим отправил в Россию три экземпляра своей книги «Новое учение о Софии Премудрости Божией», причем направил именно митрополиту Сергию²⁹. Архиепископ Серафим хотел предупредить Церковь в Отечестве о появлении нового лжеучения, изложенного в трудах протоиерея С. Булгакова. Осуждение этих сочинений сначала Русской Зарубежной Церковью, а затем Московской Патриархией стало для архиепископа Серафима признаком внутреннего единства между Церковью Заграницей и Церковью в Отечестве. В данном контексте важно отметить один момент. Не касаясь вопроса о том, считал ли архиепископ Серафим полномочия митрополита Сергия законными или нет, он все же признавал его фактическим главой Русской Церкви. И возможно, что уже в середине 30-х годов владыка был внутренне готов объединиться с Церковью в Отечестве.

В годы Второй мировой войны архиепископ Серафим отказался благословить русских эмигрантов на борьбу с Россией³⁰, хотя в первые годы войны многие священнослужители-беженцы поддались этому искушению, искренне надеясь на освобождение России от большевиков.

Можно с уверенностью сказать, что архиепископ Серафим сразу же признал избрание митрополита Сергия Патриархом, которое состоялось в 1943 году. Об этом говорит факт, что владыка Серафим категорически отказался участвовать в Венском Соборе 1943 года, на котором иерархи Русской Зарубежной Церкви не признали патриаршества владыки Сергия. Еще одно свидетельство находим в письмах архиепископа Серафима к патриарху Алексию I, где владыка Серафим прямо называет Сергия (Страгородского) Патриархом, хотя контекст писем вполне позволял ему обойтись без этих слов.

В феврале 1945 года архиепископ Серафим через главу Болгарской Церкви митрополита Стефана, отправлявшегося на Поместный Собор в Москву, направил Собору свое приветствие, а митрополиту Алексию (Симанскому), будущему Патриарху, передал свои книги «Новое учение о Софии Премудрости Божией» и «Протоиерей С. Булгаков как толкователь Священного Писания»³¹.

2 марта 1945 года архиепископ Серафим направил письмо Патриарху Алексию I, в котором поздравлял его с избранием. Ровно через месяц, 2 апреля 1945 года, архиепископ Серафим пишет Патриарху Алексию еще одно письмо, где просит принять его в юрисдикцию Московского Патриархата, оставив его при этом представителем в Болгарии. «Должен присовокупить, — продолжает архиепископ, — что в 1937 году³² покойным Патриархом, тогда Митрополитом Сергием, я не был запрещен в священнослужении, когда им были запрещены почти все заграничные русские архиереи»³³. В этих словах — и стремление отмежеваться от Заграничного Синода, и признание митрополита Сергия Патриархом, и, наконец, оценка указа № 50 от 22 июня 1934 года как возможного препятствия для объединения с Церковью на Родине.

Важным пунктом в деле перехода архиепископа Серафима в юрисдикцию Московского Патриархата стал визит в Болгарию делегации Русской Право-

славной Церкви. Делегация в составе 4 человек, возглавляемая архиепископом Григорием (Чуковым), находилась в Болгарии с 6 по 23 апреля 1945 года. Неизвестно, чем мог обернуться этот визит для архиепископа Серафима, ибо подобные делегации несли не только церковную, но и политическую функцию³⁴. В 1947 году после визита подобной делегации, в состав которой входили митрополит Григорий (Чуков) и сотрудник Патриархии Л. Парийский, был освобожден от должности экзарха Русской Церкви в США митрополит Вениамин (Федченков). Главным обвинителем митрополита стал Л. Парийский, составивший доклад, полный слухов, грязных домыслов и прямой клеветы (автор доклада постарался обвинить митрополита Вениамина в чем только можно, даже в том, что он не знал названий нью-йоркских улиц, по которым проезжала делегация). Конечно, все это объясняется тем, что в условиях начинавшейся «холодной войны» митрополит Вениамин не устраивал советское правительство в прежнем качестве.

Однако владыке Серафиму повезло. Архиепископ Григорий (Чуков) оставил о нем такой отзыв: «Архиепископ Серафим (Соболев) — человек аполитичный, безусловно, духовный, но очень “узкий” и политически довольно тупой, пользующийся, однако, большим уважением прихода»³⁵. «Политическую тупость» архиепископа Серафима архиепископ Григорий видел, наверное, в тех взглядах владыки, которые вполне соответствовали церковной традиции, но с точки зрения господствовавшей в те годы государственной идеологии, действительно, выглядели узкими. А может быть, внутренне сочувствуя взглядам архиепископа Серафима, архиепископ Григорий просто спасал владыку, стараясь представить его как безобидного чудака?

Так или иначе, архиепископ Серафим был признан неопасным и вполне подходящим для окормления горстки русских приходов в социалистической Болгарии.

Преодолевший разделение...

На основании доклада архиепископа Григория 30 октября 1945 года архиепископ Серафим и семь русских приходов в Болгарии были приняты в юрисдикцию Московского Патриархата³⁶. В том же году архиепископ Серафим принял советское гражданство³⁷.

В 1946 году во время посещения Болгарии делегацией Русской Православной Церкви во главе с Патриархом Алексием архиепископ Серафим высказал свое отношение к Московскому Патриархату и единству с ним: «Двадцать пять лет мы были в разобщении с Матерью нашей, Церковью Российской. Но это разобщение было чисто внешним явлением, ибо в сердцах наших было полное единение с вами, со всеми братьями нашей родины, с теми, которые признают Патриаршую Церковь в России. С нами было то, что наблюдается на поверхности и в глубине океана. На поверхности его от внешних и случайных причин бывают различные течения, а в глубине океана идет всегда и неизменно одно течение. Так, в глубине нашего существа, в глубине наших сердец было и есть неизменное стремление к Матери нашей Церкви, Церкви самой великой и славной среди всего прочего мира, — к Церкви кристально чистой по вере православной. В этом отношении мы всегда были с вами. Как вы тяжко страдали от модернистов, живоцерковников и обновленцев, так разделяли ваши душевые муки и мы, не одобряя и не допуская никаких новшеств в Церкви. Как вы были против всяких ересей, так и нам всегда были противны всякие догматические отступления. Как для вас, так и для нас православная вера является самым высшим и драгоценным благом»³⁸.

В этих словах — главная причина, по которой архиепископ Серафим пошел на единство с Московским Патриархатом. В этих словах — отношение архипастыря к разделению между Москвой и Карловцами. Не видя различий в доктринах, видя свободу Русской Церкви от ересей, архиепископ Серафим не

находил причин для того, чтобы оставаться вне единства с ней. Поэтому переход в Московский Патриархат был для него естественным и вполне логичным.

Но, уйдя из Русской Зарубежной Церкви, архиепископ Серафим не стал бросать в нее камни, как некоторые другие зарубежные иерархи, перешедшие в Московский Патриархат. Владыка Серафим, привыкший к свободе, никогда не смог бы стать своим в СССР. Не смог бы, как не смогли многие другие вернувшиеся из-за границы архиереи, даже намного более лояльные к советской власти, такие как митрополит Вениамин (Федченков), митрополит Нестор (Анисимов), митрополит Серафим (Лукьянов). Последнему не помогла даже статья в «Журнале Московской Патриархии», направленная против Русской Зарубежной Церкви³⁹. Отправленный на покой вскоре после перехода в Московский Патриархат, митрополит Серафим (Лукьянов), несмотря на все свои просьбы, так и не получил нового назначения.

Человек неверующий скажет, что архиепископу Серафиму (Соболеву) опять повезло. Человек верующий скажет, что архиепископа хранил промысел Божий. Оставаясь за пределами Отечества, владыка был избавлен от многих испытаний и скорбей, которые в изобилии претерпевали в России другие архипастыри. Он мог молиться, работать, окормлять свою паству.

В течение многих десятилетий архиепископ Серафим почитается как святой, его могила в Никольской церкви в Софии является местом паломничества. Не исключена возможность канонизации архипастыря. И в этом контексте вопрос о взаимоотношениях архиепископа Серафима со Священноначалием в Москве и Зарубежным Синодом приобретет новое звучание. Ведь архиепископ Серафим в памяти народа церковного остался архиереем единой Русской Церкви, архиереем, показавшим временность разделения между Московским Патриархатом и Русской Зарубежной Церковью.

Неопубликованные источники:

1. ГАРФ. Ф. 6343. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей.

Опись 1.

Дело 1. Выписки из журналов и протоколов белоэмигрантского высшего церковного управления — Синода, переписка с церковнослужителями и другие материалы по вопросу о созыве Собора белоэмигрантской Церкви.

Дело 2. Протоколы заседаний архиерейского Собора белоэмигрантской Русской Православной Церкви за границей.

Дело 3. О созыве и работе Архиерейского Собора Русской белоэмигрантской Церкви за границей в Сремских Карловцах в 1923 году.

Дело 5. Об образовании высшей власти для белоэмигрантской Церкви.

Дело 77. Журнал № 51 Архиерейского Синода Русской Православной Церкви загарницей.

Дело 371. Деяния русского всезаграничного церковного Собора, состоявшегося 8–20 ноября 1921 года (21 ноября — 3 декабря) в Сремских Карловцах в королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев.

2. ГАРФ. Ф. 1486. Шавельский Г.И., протопресвитер военного и морского духовенства.

Опись 1

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

Дело 31. Письмо бывшего управляющего канцелярией Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России Махаробидзе Е. протопресвитеру Шавельскому Г. И.

3. Архив ОВЦС.

Дело 17. Болгария.

Примечания

¹ См.: Трухачев С., прот. Православия наставниче. В: Благодатный огонь, № 8, М., 2002. С. 44.

² См.: Веденников А. Архиепископ Серафим (Соболев). В: Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП), 1950, № 4. С. 22.

³ См.: Трухачев С., прот. Православия наставниче. С. 46.

⁴ Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Т. 5. Нью-Йорк, 1959. С. 33.

⁵ Маевский В. Русские в Югославии. Т. 2. Нью-Йорк, 1966. С. 141.

⁶ Один из сонма святых архипастырей русского зарубежья. В: Православная Русь, № 14, Нью-Йорк, 2002. С. 1.

⁷ Биография архиепископа Серафима. В: Православная жизнь, № 6 (629), Нью-Йорк, 2002. С. 6.

⁸ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 651.

⁹ ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 649.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 628.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 1. Л. 43.

¹² ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 31. Л. 4—4 об.

¹³ ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 645.

¹⁴ Факт давления на Патриарха Тихона можно считать доказанным. В настоящее время открыты документы, подтверждающие, что большевики заставляли Патриарха не только упразднить Зарубежное ВЦУ, но и анафематствовать всех архиереев, оказавшихся в эмиграции. См. Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000. С. 154. В протоколе секретного совещания Президиума ГПУ от 3 мая 1922 года (за два дня до ареста Патриарха) говорится: «ТИХОНА вызвать и затребовать от него в 24 часа публикации отлучения от церкви, лишения сана и отречения от должности вышеуказанного духовенства, а также потребовать от него издания специального послания заграничному православному духовенству и выдаче представителям Совета ценностей, находящихся в заграничных церквях. В случае, если ТИХОН откажется от исполнения вышеуказанных требований, такового немедленно арестовать, предъявив ему все обвинения совершенных им против Советской Власти по совокупности» — применить к попам высшую меру наказания. В: Источник. 1995. № 3. С. 116.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 3. Л. 24, 55, 214.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 1. Л. 43

¹⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 5. Л. 54 об.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 2. Л. 97 об. — 98.

¹⁹ ЖМП в 1931—1935 годы. М., 2001. С. 228.

²⁰ См. напр.: Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 334; Троицкий С. О неправде Карловацкого раскола. М., 1992. С. 107; Маевский В.

Преодолевший разделение...

- Русские в Югославии. Т. 2. Нью-Йорк, 1966. С. 132.
- ²¹ Маевский В. Русские в Югославии. Т. 2. С. 151–152.
- ²² Косик В. Русская Церковь в Югославии. М., 2000. С. 208.
- ²³ См.: Письма блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Нью-Йорк, 1988. С. 217, 229, 231, 232, 238.
- ²⁴ Серафим (Роуз), иером. Об опасности возникновения среди православных крестоборческой ереси. В: Приношение православного американца. Сб. трудов отца Серафима Платинского. М., 2001. С. 685–686.
- ²⁵ Письма Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого). С. 169, 171.
- ²⁶ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 371. Л. 24.
- ²⁷ Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917–1999). СПб., 2001. С. 222.
- ²⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 77. Л. 4–4 об.
- ²⁹ Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (далее – АОВЦС МП). Д. 17. Ч. 2. Л. 46 об.
- ³⁰ Об этом, например, свидетельствует протопресвитер Г. Шавельский (ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. Л. 664), который в своих мемуарах искал повод очернить архиепископа Серафима. Вне всякого сомнения, если бы архиепископ дал хоть малейший повод заподозрить себя в сочувствии к гитлеровской Германии, это не осталось бы неотмеченным протопресвитером Г. Шавельским.
- ³¹ АОВЦС МП. Д. 17. Ч. 2. Л. 46.
- ³² На самом деле, в 1934 году.
- ³³ АОВЦС МП. Д. 17. Ч. 2. Л. 59 об.
- ³⁴ Протопресвитер Г. Шавельский, описывая визит в Болгарию делегации Русской Православной Церкви во главе с Патриархом Алексием I в 1946 году, говорит: «Гости не доверяли друг другу и даже опасались один другого. Один из них предупредил меня: “Вы не откроете венничайте с этим отцом. Будьте осторожней”» (ГАРФ. Ф. 1486. Оп. 1. Д. 8. С. 684).
- ³⁵ АОВЦС МП. Д. 17. Ч. 2. Л. 52.
- ³⁶ АОВЦС МП. Д. 17. Ч. 2. Л. 172.
- ³⁷ Трухачев С., прот. Православия наставниче. С. 46.
- ³⁸ Григорий, митр. Поездка Патриарха Алексия в Болгарию. В: ЖМП, 1946, № 6. С. 10.
- ³⁹ Серафим, митрополит. Без канонов. В: ЖМП, 1949, № 6. С. 36–37.

*В. В. БУРЕГА**

ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИМАНДРИТА ДИОНИСИЯ (ШАМБО)

Сорок лет назад, 3 мая 1965 года, в Париже на шестьдесят седьмом году жизни скончался архимандрит Дионисий (Шамбо), настоятель французского православного прихода западного обряда, входившего тогда в состав Западноевропейского Экзархата Русской Православной Церкви. «Журнал Московской Патриархии» в августовском номере за 1965 год поместил небольшой некролог, посвященный отцу Дионисию, в котором его пастырская деятельность была названа «скромной, но содержательной страницей» в истории Русской Церкви¹. К сожалению, после 1965 года об отце Дионисии мало писали, да и мало вспоминали. Так что эта страница нашей церковной истории все еще остается незаполненной. Настоящей статьей мы надеемся обратить внимание слушателей на судьбу этого скромного труженика на ниве Христовой и хотя бы отчасти пробудить интерес к изучению истории православных приходов западного обряда во Франции. Основным источником для нашего исследования послужили документы, сохранившиеся в архиве Совета по делам Русской Православ-

* Автор — кандидат богословия, преподаватель Московской духовной академии и семинарии.

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

ной Церкви при Совете Министров СССР и в архиве Трехсвятительского подворья Московской Патриархии в Париже.

Люсьен (Лукиан) Шамбо, так звали в миру будущего архимандрита Дионисия, родился 22 января 1899 года в Париже. По отцу он был французом, а по матери — англичанином. Семья Шамбо была нерелигиозной. Над новорожденным Люсьеном не было совершено таинство Крещения, и никаких религиозных знаний в первые годы жизни родители ему не прививали.

В 1905 году Люсьен вместе с матерью отправился в Англию погостить у родственников. Здесь мальчик неожиданно заболел. Мать серьезно опасалась за его жизнь, однако все обошлось — Люсьен поправился. После этого родственники крестили его в Англиканской Церкви.

В четырнадцатилетнем возрасте Люсьена отправили в Англию для изучения английского языка. Здесь ему были преподаны и первые уроки христианского вероучения по англиканскому катехизису. В 1913 году он прошел конфирмацию (миропомазание) и стал полноправным членом Англиканской Церкви. С этого времени Люсьен начинает регулярно посещать англиканские богослужения (сначала в Англии, затем — в Париже). Важно отметить, что Шамбо никогда не принадлежал к Римско-Католической Церкви, как позже ошибочно думали некоторые.

Отец Дионисий вспоминал, что именно тогда, в четырнадцатилетнем возрасте, он начал осмысленно молиться и «в нем пробудилось чувство предстоящего священства»². Он хотел получить в Англии богословское образование, чтобы стать англиканским священником, однако этот план не осуществился.

Люсьен начинает зарабатывать на жизнь частными уроками и журналистской деятельностью. Сначала он работал в редакции «Пти Паризье», а позже перешел в английскую газету «Дейли Мейл», где опубликовал статьи по искусствоведению.

В июле 1922 года Люсьен Шамбо познакомился с Луи Шарлем Винартом. Эта встреча оказала решающее влияние на дальнейшую жизнь молодого журналиста.

Личность монсеньера Винарта вызывала (и вызывает) самые разные оценки. Порой приходилось сталкиваться со взаимоисключающими суждениями о нем. Поэтому мы постараемся не делать никаких оценочных высказываний об этом человеке. К тому же мы располагаем довольно скучными сведениями о его жизненном пути³.

Луи Шарль Винарт родился в 1880 году. В 1905 году он стал католическим священником. Будучи назначенным в Париж для прохождения приходского служения, он знакомится здесь с представителями католического модернизма и проникается их идеями. Он также сближается с христианско-демократическим движением «Sillon» Марка Сангнье, который вскоре был осужден Ватиканом.

В 1910 году Винарт открывает церковь Святого Павла в парижском пригороде Вирофле (Viroflay) и разворачивает здесь активную работу по возрождению общинной и литургической жизни.

В годы Первой мировой войны Луи Винарт из-за плохого здоровья не был мобилизован. Он продолжал служить на своем приходе. Однако события военных лет привели его к глубокому внутреннему кризису, результатом которого стал его отказ от приходского служения в июне 1918 года. В своей брошюре «К свободному католицизму» (*Vers un libre catolicisme*) Винарт выступил за устраниние Filioque из Символа веры, восстановление эпиклезы в евхаристическом каноне и возврат к практике причащения под двумя видами. Он также упрекал Римскую Церковь в том, что она стала скорее наследницей Римской империи, нежели Древней Соборной Церкви. Таким образом, Луи Винарт идейно был уже весьма близок к православию, однако в те годы он

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

еще ничего не знал о Православной Церкви. Винарт полагал, что Поместные Православные Церкви являются исключительно восточными и национальными, чуждыми французской (и вообще западноевропейской) культуре.

В марте 1919 года Парижский католический архиепископ запрещает Винарта в священнослужении. Вскоре через своего друга Вильфрида Монода (Wilfrid Monod) Винарт получает предложение занять место протестантского пастора в д'Иври-сюр-Сен (d'Ivry-sur-Siene). Он принимает это предложение. Однако сухость протестантского богослужения, отсутствие привычного храмового убранства не устраивают Винарта. Он старается насколько возможно обогатить протестантский кульп. В то же время протестантские церковные власти настаивают на том, что Винарт получил возложение рук и стал полноправным пастором. Однако он отказался от этого, считая, что уже имеет апостольское преемство в силу совершенной над ним в Католической Церкви хиротонии.

В 1920 году Винарт прекращает свое служение в протестантской церкви. После этого епископ Северо-Европейского диоцеза Англиканской Церкви разрешил ему служить мессу в англиканском храме Святого Георгия на улице Огюста Вакюри (rue Auguste Vaquerie) в Париже. Винарт пытается создать чисто французский приход в составе Англиканской Церкви, но вновь не находит поддержки у высшего церковного руководства. Тогда он начинает переговоры с архиепископом Уtrechtом о своем возможном переходе в Старо-Католическую Церковь, но и здесь получает отказ.

Вскоре Луи Винарт установил контакт со Свободной Католической Церковью, которую он тогда считал английской ветвью Старо-Католической Церкви. В результате в 1922 году он едет в Лондон, где монсеньор Ведгвуд (Wedgwood), тогдашний глава Свободной Католической Церкви, рукополагает его

во епископа. При этом Ведгвуд не рассматривал епископа Винарта как члена своей иерархии. Вскоре, узнав о теософских симпатиях Свободной Католической Церкви, Винарт разрывается связь и с этой конфессией и создает независимую Католико-Евангелическую Церковь с центром в Париже. По свидетельству митрополита Евлогия, в эту церковь входило пять приходов, расположенных на территории трех стран: Франции, Бельгии и Голландии⁴. В июне 1930 года Луи Винарт вступил в брак⁵.

Уже из названия основанной епископом Винартом конфессии (Католико-Евангелическая Церковь) видно, что она представляла собой церковное образование, сочетающее черты католицизма и протестантизма. Богослужение здесь совершалось по-французски, обязательное безбрачие духовенства было отвергнуто, миряне играли активную роль в церковном управлении. Вполне очевидно, что все это было близко к англиканской традиции. Может быть, поэтому Люсиен Шамбо стал активным прихожанином этой церкви. В 1925 году епископ Винарт рукоположил его в священный сан⁶.

Община Винарта совершала богослужения в Париже в Вознесенском храме на улице Севр (rue de Sevres, 72). Ранее это было жилое помещение, принадлежавшее некой мадам Лове. Она по собственной инициативе приспособила его под молитвенный дом для баптистов, которые устраивали здесь свои собрания до 1914 года. В 1921 году мадам Лове передала это помещение общине Винарта. В 1930-е годы, после смерти Лове, баптистский пастор Гедж вновь получил от ее наследников согласие на проведение здесь собраний, но при условии договора с Винартом. После этого было установлено поочередное использование помещения, что представляло для общины Винарта немало сложностей. Позже отец Дионисий (Шамбо) писал: «Баптисты потребовали, чтобы мы удалили все предметы, которые могли бы иметь католический

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

культовый характер, как например, иконы, распятия; приходилось также завешивать алтарь»⁷.

Постепенно к епископу Винарту пришло осознание того, что он находится «как бы в секте, вне традиционной Вселенской Церкви»⁸. В 1927 году он знакомится с членами православного Фотиевского братства, созданного в Париже русскими эмигрантами в 1925 году. В докладе об этой встрече, подписанном братом Матвеевым, сообщается, что монсеньор Винарт исповедует православную веру (признает Святую Троицу, отвергает Filioque)⁹. Уже тогда рассматривалась возможность принятия епископа Винарта в православие, хотя сам он, видимо, еще не выказывал такого стремления.

В 1929 году Винарт познакомился с иеромонахом Львом (Жилле), бывшим бенедиктинцем, перешедшим в православие. Отец Лев дал прочесть ему сочинения Хомякова и Бердяева. Это привлекло внимание епископа Католико-Евангелической Церкви к восточному христианству. Однажды отец Лев прямо спросил Винарта:

- Монсеньор, почему Вы не православный?
- А как я могу им быть? Я ведь француз, — ответил Винарт.
- А я что, не француз? — возразил отец Лев.
- Но я люблю западный обряд и следую ему.
- Православие — это не обряд. Оно содержит в себе все обряды, — пояснил отец Лев¹⁰.

11 ноября 1930 года отец Лев (Жилле) познакомил епископа Винарта с митрополитом Евлогием (Георгиевским). После этого начались переговоры о возможном переходе Винарта в православие. По совету члена Фотиевского братства Евграфа Ковалевского Винарт направляет прошение о принятии в Православную Церковь Константинопольскому Патриарху Фотию II, но не получает ответа¹¹.

В 1932 году митрополит Евлогий для обсуждения дела Католико-Евангелической Церкви созвал специальное совещание профессоров Свято-Сергиевского

богословского института. Мнения в совещании разделились. Главным препятствием к принятию Винарта в Православную Церковь в сущем сане являлась его женитьба после епископской хиротонии. Несмотря на то, что Винарт выказал готовность расторгнуть свой брак, его прошение было отклонено совещанием. Такое решение профессоров огорчило владыку Евлогия, и он также решает передать этот вопрос на суд Вселенского Патриарха¹². При этом митрополит Евлогий всячески поддерживал дружеские отношения с общиной Винарта. Так, в январе 1933 года он возглавил экуменическое богослужение, состоявшееся в храме Вознесения на улице Севр¹³.

В 1935 году в Константинополь с докладом был направлен иеромонах Лев (Жилле). Так как Патриарх Фотий был болен, то отцу Льву удалось пообщаться лишь с членами Синода. По воспоминаниям митрополита Евлогия, никаких официальных документов по делу Винарта из Константинополя получено не было¹⁴. Однако Максим Ковалевский сообщает, что отец Лев (Жилле) все же привез из Стамбула ответ Патриархии (возможно, неофициальный), суть которого сводилась к тому, что община Вознесения может быть принята в лоно Православной Церкви, однако монсеньор Винарт может быть допущен лишь к произнесению за богослужением проповедей, но не к священнослужению¹⁵.

Как бы там ни было, из Константинополя не было получено прямого одобрения проекта приема в православие Католико-Евангелической Церкви. Это заставило епископа Винарта вновь обратиться к членам Фотиевского братства.

Следует напомнить, что к этому времени Фотиевское братство уже не подчинялось митрополиту Евлогию. Еще в 1930 году на Епархиальном собрании в Париже, которое рассматривало вопрос о временном переходе в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, члены братства поддержали

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

епископа Вениамина (Федченкова) и сохранили каноническую связь с Московской Патриархией. С этого времени приходы, оставшиеся в составе Русской Православной Церкви, были переданы в ведение митрополита Виленского и Литовского Елевферию (Богоявленского).

Особую активность в деле ведения диалога с общиной епископа Винарта проявил упомянутый выше член Фотиевского братства Евграф Евграфович Ковалевский. Он стал посредником в переписке Винарта с митрополитом Елевферием. 18 марта 1936 года монсеньор Винарт передает Ковалевскому все необходимые документы и письмо, в котором просит Фотиевское братство представить его дело на рассмотрение руководства Московского Патриархата. Евграф Ковалевский представил собранию братства доклад о желании епископа Винарта присоединиться к православию, после чего в Московскую Патриаргию было направлено соответствующее ходатайство. Видимо, еще до этого Винарт сообщил митрополиту Елевferию о своем согласии отказаться от епископства, расторгнуть брак и принять монашество. Он также не возражал против перерукоположения поставленных им священников.

16 июня 1936 года заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергий (Страгородский) издал указ (№ 1249), в котором были оговорены принципы приема в православие членов общины Винарта¹⁶. Указ предписывал принимать через показание тех, кто уже прошел конфирмацию в Католической Церкви. Тех же, кто ее не прошел, необходимо было принимать через миропомазание. Члены клира, получившие рукоположение от Римско-Католической Церкви, могут быть приняты в сущем сане, если к тому не окажется каких-либо иных препятствий. Духовенство, не имеющее такого рукоположения, должно быть перерукоположено. В богослужении общине разрешалось сохранить западный об-

ряд, однако постепенно богослужебные тексты должны были быть очищены от мыслей, неприемлемых для православия. Отныне в календарь общин включались все святые, канонизованные Православной Церковью. Из западных святых допускалось почитание только тех, которые были прославлены до разделения Церквей (до 1054 года).

В литургии предписывалось 1) использовать только квасной хлеб, 2) добавить эпиклезу после слов Христа Спасителя («Примите, ядите: сие есть Тело Мое... Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» [Мф. 26:26–27]), чтобы устранить возможные недоразумения по поводу времени преложения Святых Даров, 3) преподавать Святое Причастие мирянам под двумя видами, 4) литургия должна совершаться на антиминсе, освященном и выданном правящим архиереем.

Прежде рукоположения священнослужителей для общин западного обряда указ предписывал проводить испытание их богословских знаний. Во время хиротонии они должны облачаться в западные священные одежды. Приходы, принимаемые в православие на основании этого указа, получали название Западная Православная Церковь.

1 декабря 1936 года священник Михаил Бельский совершил чин присоединения к православию Луи Шарля Винарта, который был уже прикован к постели смертным недугом. 2 декабря отец Винарт составил завещание, где назвал своим преемником в деле руководства общиной Люсьена Шамбо, который тогда же (в декабре 1936 года) через покаяние был принят в лоно Православной Церкви как мирянин¹⁷. Вторым своим ближайшим преемником Винарт считал Евграфа Ковалевского¹⁸.

Видимо, в конце января 1937 года в Париж прибыл митрополит Елевферий (Богоявленский). Он рукоположил Шамбо сначала в сан диакона, а затем

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

и священника в храме Трехсвятительского подворья Московской Патриархии¹⁹. 5 февраля 1937 года Луи Винарт, лежа в постели, приносит монашеские обеты и получает имя Ириней. После этого митрополит Елевферий возводит его в сан архимандрита, а также передает ему западные знаки епископства (митру, жезл и кольцо). Видимо в ближайшее время предполагалось совершить над ним епископскую хиротонию.

В день Сретения Господня (торжественное празднование которого было перенесено на воскресенье 7 февраля) отец Люсьен Шамбо совершил свою первую литургию в Вознесенском храме. На богослужении присутствовал и архимандрит Ириней, присоединившийся в тот день к православию 55 своих прихожан²⁰. В последующие годы Сретение отмечалось как день рождения французского православия западного обряда.

Архимандрит Ириней (Винарт) прожил совсем недолго после присоединения своего прихода к православию. З марта 1937 года, перенеся последнюю операцию, он предает свою душу Богу. В это время митрополит Елевферий вновь приехал в Париж, намереваясь посетить Вознесенский приход, однако он застал отца Иринея уже в гробу. Новым настоятелем прихода был назначен отец Люсьен Шамбо²¹.

Три дня спустя после смерти архимандрита Иринея в храме Трехсвятительского подворья Евграф Ковалевский был рукоположен митрополитом Елевферием в священный сан и назначен на Вознесенский приход для развития дела православной миссии среди французов²².

Уже в первый год жизни православного прихода западного обряда между отцом Люсьеном Шамбо и отцом Евграфом Ковалевским сложились весьма непростые отношения. Значительно позже, когда отец Евграф уже вышел из юрисдикции Московской Патриархии, члены Фотиевского братства признали, что его рукоположение в священный сан было ошиб-

кой. Так, Владимир Николаевич Лосский говорил: «Жалко, что Евграфу дали священство. Потому что дать священство Евграфу — это все равно, что дать револьвер человеку с психическим расстройством»²³. Отец Евграф был человеком талантливым и самоотверженным. Как вспоминал митрополит Сурожский Антоний (Блум), Ковалевский был готов отдать бедняку свою последнюю рубашку, был готов претерпеть ради Евангелия любые лишения и страдания²⁴. Однако отец Евграф никогда не был строгим блюстителем церковной дисциплины. Он достаточно свободно обращался с богослужебным уставом, постоянно импровизируя во время совершения богослужения. Позже Московская Патриархия признала его виновным «в предосудительно свободном обращении с установленной в Православной Церкви литургической практикой и церковным Преданием». Отец Евграф допускал до причащения инославных, совершал венчания без соблюдения церковных канонов²⁵. Митрополит Антоний (Блум) вспоминал, что отец Евграф однажды призывал на Пасху причаститься иудея, «потому что “Пасха — это ни что иное, как еврейская Пасха, ставшая христианской”». Он ожидал того, что тот еврей испытает что-то неповторимое во время причащения и станет православным²⁶. Будучи человеком активным, отец Евграф привлекал к себе множество людей и, видимо, стремился взять все руководство православием западного обряда в свои руки. Отец Люсьен Шамбо, отличавшийся скромностью и бесконфликтностью, решил добровольно уйти с поста настоятеля. Но митрополит Елевферий не принял его отставку. Наоборот, 10 ноября 1937 году владыка издал распоряжение (№ 290) о командировании священника Евграфа Ковалевского для временного исполнения пастырских обязанностей в храм Державной иконы Божией Матери в Ниццу²⁷.

10 февраля 1938 года митрополит Елевферий утвердил Положение об управлении западно-право-

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

славными приходами и Инструкцию о порядке присоединения к православию инославных и иноверных (распоряжение № 42)²⁸. 14 февраля того же года Литовский Епархиальный совет отправил оба документа в Париж (письмо № 166). В соответствие с указанным положением все православные приходы западного обряда, «существующие и вновь возникающие со всеми могущими при них образоваться организациями... составляют особый Благочиннический округ, подчиненный иерарху, состоящему в ведении Русской Православной Церкви Московской Патриархии и управляющему западноевропейскими православными приходами» (п. 1). Епархиальная власть управляет этим округом через благочинного, назначаемого сроком на пять лет (п. 2 и 3). При благочинном создается также благочиннический совет в составе двух клириков и двух мирян (п. 15). В соответствие с этим Положением благочинным приходов западного обряда был назначен священник Михаил Бельский, настоятель парижского храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радости». Вполне очевидно, что это Положение было разработано в надежде на присоединение к православию новых групп бывших католиков. Однако вплоть до 1944 года Вознесенский приход оставался единственным приходом указанного благочиннического округа.

Впрочем, перед самым началом Второй мировой войны была предпринята попытка создать в Париже еще одну православную общину западного обряда. Ее инициировали те члены Вознесенского прихода, которые испытывали симпатии к отцу Евграфу Ковалевскому. В 1939 году отец Евграф вернулся в Париж и начал подготовку к открытию нового прихода, однако после начала войны он был призван во французскую армию и замысел остался нереализованным.

После перехода паствы архимандрита Иринея (Винарта) в православие резко ухудшились ее взаимоотношения с баптистской общиной, совершившей

богослужения в одном с ней помещении. «Когда мы были принятые в Православную Церковь, — писал позже отец Дионисий (Шамбо), — они (баптисты — *B. B.*) дали нам знать через владельцев, что мы должны подыскивать себе другое молитвенное здание и что отныне уже больше невозможно проповедовать в одной и той же часовне»²⁹. Однако в разгар этого спора началась война, и решение вопроса было отложено до ее окончания.

31 марта 1939 года митрополит Елевферий издал указ о даровании расширенных полномочий благочинническому совету (восточного обряда) в Париже на случай невозможности связи с епархиальной властью. В этом указе было учтено и наличие во Франции приходов западного обряда. Предполагалось, что если благочинным избирается представитель русских приходов, то его заместителем должен быть представитель французских, и наоборот³⁰.

После начала войны связь с митрополитом Елевферием прекратилась и фактическое руководство церковной жизнью полностью перешло в руки благочинного и совета при нем. Первым благочинным был избран иеромонах Стефан (Светозаров). Затем таковым стал отец Люсьен Шамбо, но уже спустя месяц после своего избрания он отказался от этой должности, так как не владел русским языком. После этого благочинным был вновь избран отец Стефан, а отец Люсьен стал его заместителем³¹. Практически до самого конца войны приходы благочиния были лишены реального епископского окормления.

При этом благочиннический округ, созданный в 1938 году для приходов западного обряда, не был упразднен. Поэтому отец Михаил Бельский продолжал действовать как второй благочинный в Париже. Это привело к целому ряду недоразумений между ним и игуменом Стефаном (Светозаровым)³².

Незадолго до начала войны умерла мать отца Люсьена Шамбо, и он, оставшись один, полностью

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

отдался приходскому служению. При этом он не оставлял и журналистскую деятельность, продолжая сотрудничать в «Дейли мейлз». Приход никогда не мог обеспечить его материально, и потому работа в газете была для него основным источником дохода. После начала войны редакция «Дейли мейлз» была эвакуирована из Парижа в Бордо. Вместе с ней покинул Париж и отец Люсьен. Но вскоре он принял решение вновь вернуться во французскую столицу, несмотря на немецкую оккупацию.

В Париже отец Люсьен жил сначала в своей старой квартире, но в июле 1941 года³³ перебрался в дом номер 26 по улице д'Аллерэ (26, rue d'Alleray — Paris 15). Этот небольшой трехэтажный домик был специально нанят настоятелем Трехсвятительского подворья архимандритом Афанасием (Нечаевым) для тайного крещения евреев. Находясь в Париже, отец Люсьен ежедневно совершал богослужения в Вознесенском храме³⁴.

5 марта 1944 года иеромонах Стефан (Светозаров) постриг отца Люсьена Шамбо в монашество с именем Дионисий. Постриг был совершен по восточному обряду. Однако это не означало, что отец Дионисий отказывается от обряда западного. В сентябре 1944 года в своем отчете, направленном в Московскую Патриархию, он писал следующее: «Вследствие приходской и миссионерской жизни, в которой я принимаю деятельное участие, я должен был сменить одежду восточного монаха на одежду западного монашества. Действительно, казалось бы нерациональным для западного человека, имеющего совершать апостольскую миссию во Франции, принять внешние формы восточного монашества»³⁵. Отец Дионисий принял решение жить по монашескому уставу преподобного Бенедикта (Венедикта) Нурсийского. Вскоре к нему присоединились еще два брата. 25 марта 1944 года уже по бенедиктинскому уставу был совершен постриг венгра Владислава

Петерфальви, получившего в монашестве имя Иоанн (в честь преподобного Иоанна Дамаскина), а 15 августа того же года состоялся постриг Георгия Ламота (в монашестве — Бенедикт). Так в Париже появилась православная монашеская община западного обряда. Братья жили в доме на улице д'Аллерэ. Богослужение совершалось по бенедиктинскому уставу на французском языке. На братском богослужении исполнялся греко-иерусалимский хорал. Некоторые песнопения были составлены на латыни. Община жила за счет Вознесенского прихода, а также за счет своих трудов (преподавание, чтение лекций, переводы и т.д.)³⁶.

По сообщению игумена Стефана (Светозарова) в сентябре 1944 года в Вознесенском приходе насчитывалось около 100 человек и один священник (отец Дионисий)³⁷.

На рубеже 1944—1945 годов вновь обострился довоенный конфликт с баптистским пастором Геджем из-за дома на улице Севр. В результате в феврале 1945 года Вознесенский приход был перенесен в дом № 26 на улице д'Аллерэ³⁸. На первом этаже дома был оборудован храм для совершения богослужений по западному обряду. Площадь храмового помещения составляла 8 на 4 метра. Иконостаса в храме не было. Кроме храма в доме было еще 11 комнат, в которых проживали члены клира. Позже в одной из этих комнат была размещена канцелярия Экзаршего Совета, в другой проводились заседания Совета и занятия богословско-пастырских курсов³⁹. В этом доме отец Дионисий жил и совершал богослужения до конца своих дней.

В августе 1945 года митрополит Николай (Ярушевич) во время посещения Парижа в храме Трехсвятительского подворья возвел отца Дионисия во игумена⁴⁰.

Здесь необходимо сказать несколько слов и о судьбе отца Евграфа Ковалевского. С 1939 по 1943 год ему

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

пришлось претерпеть немало испытаний. Вскоре после своей мобилизации отец Евграф оказался в немецком плену. По собственному желанию он был переведен в лагерь для советских военнопленных, чтобы заниматься здесь их духовным окормлением. Однако вскоре отец Евграф был арестован и отправлен в тюрьму за анти-немецкую пропаганду, которую он пытался проводить среди бывших советских солдат. Вскоре по причине болезни его выпустили из тюрьмы и вновь поместили в лагерь для пленных французов. В сентябре 1943 года отец Евграф вернулся в Париж⁴¹. В декабре того же года ему удалось снять помещение на острове Сен-Луи (rue Saint-Luis en l'Ile), в котором был открыт лингвистический центр святого Иринея Лионского. В июне 1944 года при центре был открыт храм западного обряда, посвященный тому же святыню⁴². Так в Париже появился второй православный приход западного обряда. Его настоятелем стал священник Евграф Ковалевский.

После окончания войны и восстановления связи с Московской Патриархией Фотиевское братство решило вновь активизировать свою миссионерскую деятельность среди французов. 11 января 1946 года на имя Святейшего Патриарха Алексия был направлен доклад братства, посвященный этому вопросу. Здесь было высказано предложение выделить миссию в особую административную структуру, «чтобы хоть отдаленно иметь возможность работать, как работают могущественные католические и англо-американские организации»⁴³. Предлагались также две кандидатуры на пост главы миссии: игумен Дионисий (Шамбо) и священник Евграф Ковалевский. При этом братство считало более подходящим кандидатом отца Евграфа, который «жертвенно работает, отдавая все-го себя делу Миссии и не щадя своих сил»⁴⁴.

Доклад братства обсуждался в заседании Священного Синода в Москве 28 февраля 1946 года. Синод постановил «открыть... специальное викариатство при Экзархате Западно-Европейских церквей и

поручить Архиепископу Фотию [(Топиро). — *B. B.*] после ознакомления с вопросом на месте представить в Священный Синод кандидата в епископы из среды православного французского духовенства по согласовании с Патриаршим Экзархом Западно-Европейских приходов — Митрополитом Евлогием⁴⁵.

Архиепископ Фотий находился в командировке во Франции с 10 августа по 25 октября 1946 года. Ему, кроме прочего, было предоставлено право присоединять к православию инославных французов с сохранением за ними западного богослужебного обряда⁴⁶. Видимо, доклады Фотиевского братства, полученные в Москве, давали основания надеяться на присоединение к Православной Церкви большого числа этнических французов, для которых и планировалось создать отдельное викариатство. Однако когда архиепископ Фотий ознакомился с реальным положением дел в Париже, он понял, что это были слишком радужные надежды. В своем отчете о поездке во Францию владыка писал: «Предпосылок для серьезного развития этого дела (православной миссии среди французов — *B. B.*) нет. Оптимистические прогнозы протоиерея Евграfa Ковалевского, стремящегося стать епископом (или, в крайнем случае, администратором) для православных французов, продиктованы, по-видимому, личной заинтересованностью и не имеют под собой твердых оснований»⁴⁷. Архиепископ Фотий критически отзывался и о литургической практике отца Евграfa: «Литургическая часть во французских православных приходах оставляет желать много лучшего. В особенности это приходится сказать о прот. Е. Ковалевском. Он часто не столько служит, сколько импровизирует, и притом не всегда удачно. Это производит неблагоприятное впечатление на молящихся и заставляет сожалеть как об отсутствии устойчивого литургического текста, так и о поверхностном отношении к совершению богослужения по западному обряду»⁴⁸.

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

Куда более лестно отзывался архиепископ Фотий об отце Дионисии: «Нельзя не отметить спокойной и бесшумной работы игумена Дионисия Шамбо, настоятеля церкви и французской монашеской общины при ней. Это интеллигентный, серьезный человек (бывший журналист), трезво смотрящий на дело и не пытающийся преувеличить его значения»⁴⁹.

Архиепископ Фотий предлагал создать Административную комиссию для управления французскими приходами и ведения дела миссии. Главой комиссии он предлагал назначить иеромонаха Сергея (Шевича) с возведением в сан викарного епископа. При Административной комиссии он считал необходимым создать комиссию литургическую для выработки окончательной редакции текстов богослужения. Результаты работы литургической комиссии представить через экзарха на одобрение Патриархии. Игумена Дионисия Шамбо предлагал взвести в архимандриты⁵⁰.

Суждения, высказанные архиепископом Фотием, представляются нам особенно ценными. Он никак не был заинтересован в поддержке той или иной партии внутри Экзархата, поэтому пришел, надо полагать, к достаточно объективным выводам. Владыка четко отметил недостатки литургической практики отца Евграфа Ковалевского, а главное — обратил внимание Патриархии на его стремление к существенному преувеличению масштабов французской миссии, диктуемое желанием принять епископский сан. Об этой черте отца Евграфа писали и говорили многие знавшие его люди. В частности, митрополит Сурожский Антоний (Блум) так отзывался об отце Евграфе: «Он желал блага Церкви, он был глубоко православным, но... он был готов пойти на обман, на неточность, на неправду, для того, чтобы послужить тому, что он считал больше и важнее этого»⁵¹.

8 августа 1946 года скончался митрополит Евлогий. Несмотря на то, что покойный митрополит ви-

дел своим преемником владыку Владимира (Тихоницкого), новым экзархом Московской Патриархии в Западной Европе был назначен митрополит Серафим (Лукьянов), незадолго до этого вышедший из юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей и воссоединившийся с Московской Патриархией. Это положило начало новому конфликту, в результате которого большая часть приходов Экзархата осталась в каноническом подчинении Константинополю. Это новое обострение отношений внутри русской эмиграции отодвинуло задачу миссии среди инославных на второй план. Тем не менее пожелания, высказанные архиепископом Фотием, не были преданы забвению. В марте 1946 года в Париж прибыл иеромонах Алексий (Ван дер Менсбрюгге). Он был крупным литургистом, занимавшимся в до-военное время изучением литургических рукописей в Британском музее и в библиотеке Оксфорда. Отец Алексий стремился реконструировать западную литургию, существовавшую до разделения Церквей. С октября 1946 года он стал профессором патрологии и исторической литургики в Институте святого Дионисия, ректором которого являлся протоиерей Евграff Ковалевский. 26 ноября 1946 года митрополит Серафим возвел отца Алексия в сан архимандрита и назначил вторым священником в приход святого Иринея⁵². С этого времени архимандрит Алексий включился в работу по созданию богослужебного устава для православных французов западного обряда. Эта работа была закончена к осени 1947 года.

22 октября 1947 года митрополит Серафим писал Патриарху Алексию: «Проф. нашего Института Св. Дионисия архим. Алексий уже составил чин литургии для наших французов западного обряда, которая была бы единою для всех их: этого доселе еще не было. Теперь она будет тщательно проверяться хорошими специалистами и в смысле содержания, и в смысле языка. Для этого я назначил особую комис-

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

сию. Дело это исключительно трудное»⁵³. В 1948 году в Париже была издана книга архимандрита Алексия «Православная литургия западного обряда: Попытка реставрации»⁵⁴. Здесь после обширного предисловия был помещен реставрированный чин литургии на латинском и французском языках. В основе этого чина лежала древняя римская литургия, в которую были внесены элементы из древнегалликанской и византийской литургий⁵⁵.

Чин, составленный архимандритом Алексием, был введен в употребление в приходе святого Иринея. Однако в Вознесенском храме он не был принят. Хотя в нашем распоряжении нет прямых свидетельств об отношении отца Дионисия (Шамбо) к результатам труда архимандрита Алексия, но по некоторым косвенным данным можно сделать вывод о том, что отец Дионисий весьма сдержанно относился к внедрению в богослужение реконструированных чинопоследований. В 1959 году в своем Меморандуме, адресованном митрополиту Николаю (Ярушевичу), архимандрит Дионисий так отзывался о воссозданном в приходе святого Иринея галликанском обряде: «Этот обряд является результатом археологических исследований, несмотря на утверждения некоторых людей о совершенстве литургических научных работ и античных переводов. Если новаторы хотят экспериментировать и служить по новым обрядам, являющимся результатами научных исследований, то эти эксперименты должны быть совершены частным образом, а не в общественном месте... дабы не вносить смущения в души людей такими нововведениями, которые всегда опасны и могут лишь дискредитировать Церковь»⁵⁶. Видимо в этом Меморандуме речь шла не столько о сочинении архимандрита Алексия, сколько о вышедшей в свет в 1956 году брошюре отца Евграфа Ковалевского⁵⁷. Тем не менее вполне очевидно, что архимандрит Дионисий следовал буквe указа митрополита Сергия (Страгородского) от

16 июня 1936 года. На улице д'Аллэрэ богослужение совершалось по классическому римскому обряду, лишь отчасти отредактированному в соответствии с рекомендациями Патриархии.

Таким образом, ко второй половине 1940-х годов в Париже сложилось две традиции совершения православных богослужений западного обряда, которые условно можно определить как консервативную и либеральную. Первой придерживался архимандрит Дионисий (Шамбо) и руководимый им Вознесенский приход, второй — протоиерей Евграф Ковалевский и приход святого Иринея Лионского. В общине отца Евграфа велась активная работа по выработке новых богослужебных последований, представлявших собой не всегда удачные компиляции элементов разных литургических традиций. И это касалось не только чина Божественной литургии. Например, таинство Брака нередко представляло собой произвольное соединение западной и восточной традиций: западный чин обручения оставлялся без изменений, а венчание по восточному обряду. При этом таинство брака совершалось совместно с литургией (т.е. фактически по западной традиции)⁵⁸.

В 1948 году отец Дионисий впервые посетил Советский Союз. Он был включен в состав делегации Западноевропейского Экзархата, присутствовавшей на Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве. Отец Дионисий принимал участие в работе комиссии «Экуменическое движение и Православная Церковь». Интересно отметить, что прежде чем пригласить отца Дионисия на Совещание, Московская Патриархия запросила мнение Совета по делам Русской Православной Церкви. Согласие Совета являлось обязательным для приглашения в Москву иностранных гостей по церковной линии. Прежде чем дать свое заключение, Совет через МИД СССР запросил мнение Советского посольства в Париже. Справка об

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

отце Дионисии, подготовленная сотрудниками посольства, весьма любопытна. Здесь сообщается, что игумен Дионисий «человек верующий и в поисках религиозной истины побывал в нескольких католических орденах и общинах⁵⁹. К оценке общественных явлений подходит с религиозных позиций»⁶⁰. Посольство также отмечало, что отец Дионисий «отличается аккуратностью, методичностью и исполнительностью»⁶¹. В завершение сотрудники посольства сообщали: «Компрометирующими материалами на Дионисия не располагаем»⁶². Следует помнить, что сбор компрометирующих материалов на представителей православного духовенства за рубежом был одной из задач посольства. Сохранившиеся в Архиве Совета документы свидетельствуют о том, что, например, подобного рода материалов на митрополита Серафима (Лукьянова) было собрано более чем достаточно. А вот об отце Дионисии (Шамбо) в посольстве не знали ничего предосудительного.

На Пасху 1949 года по указу Святейшего Патриарха Алексия митрополит Серафим (Лукьянов) возвел отца Дионисия (Шамбо) в сан архимандрита⁶³.

21 июля 1949 года Братство святителя Фотия направило в Москву очередной отчет о своей деятельности. К этому отчету прилагалась посылка на имя митрополита Николая (Ярушевича). В ней была литература (всего 19 наименований), издаваемая Институтом святого Дионисия. В частности здесь были следующие книги: «Исхождение Святого Духа» В. Н. Лосского, «Икона (несколько слов о ее догматическом значении)» Л. Успенского, французские переводы Пасхальной заутрени, молитв об усопших и других богослужебных последований. Была здесь и книга архимандрита Алексия о литургии западного обряда. Среди присланного был и номер журнала «Verbum Caro» со статьей отца Евграфа Ковалевского «Московское Совещание и экуменизм». Все присланые книги были на французском языке. Эта

посылка, однако, была доставлена не митрополиту Николаю, а в Совет по делам Русской Православной Церкви, который должен был принять решение о целесообразности ее передачи в Патриархию. 30 августа 1949 года вся литература была переправлена Уполномоченному Совета Министров СССР по охране военных и государственных тайн в печати товарищу К. Омельченко, который распорядился проверить книги в иностранном отделе Главлитта.

19 сентября 1949 года Омельченко направил письмо Г. Г. Карпову, в котором сообщал: «Журнал “Verbum Caro” за декабрь 1948 года подлежит безусловному запрещению, как содержащий враждебный антикоммунистический материал. Остальные издания имеют религиозно-философский или религиозно-обрядовый характер и не допускаются цензурой к широкому распространению на территории СССР. Вопрос о целесообразности передачи этих изданий патриархии должен быть решен по Вашему усмотрению»⁶⁴.

20 сентября старший инспектор Совета по делам Русской Православной Церкви В. И. Анохин и инспектор К. М. Парфимович по указанию Карпова «подвергли уничтожению посредством сожжения литературу на французском языке в количестве девятнадцати брошюр, присланную Фотиевским Братством во Франции в адрес Московской Патриархии на имя митрополита Николая»⁶⁵. Об этом был составлен соответствующий акт, сохранившийся в архиве Совета. Так что отправленная посылка не достигла Патриархии.

О судьбе литературы, посланной в Москву, конечно же, ничего не знали ни члены Фотиевского братства, ни сотрудники Патриархии. Архимандрит Алексий (Ван дер Менсбрюгге), чья книга также была в числе отправленных в Москву, с нетерпением ждал отзыва Патриархии на свой труд по реставрации западной литургии. Однако никакой реакции из Москвы не последовало, что привело отца Алексия

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

в отчаяние. Он пришел к выводу, что его работа просто никому не нужна. Об этом он неоднократно говорил Владимиру Николаевичу Лосскому⁶⁶.

Вполне очевидно, что указанное обстоятельство не могло способствовать развитию православной миссии во Франции. Затрудняла ведение миссионерской работы и непростая обстановка внутри Экзархата. Личность митрополита Серафима была крайне непопулярна как среди рядовых членов Экзархата, так и в среде русской эмиграции в целом. Посетивший Францию летом 1948 года архиепископ Фотий (Топиро) полагал, что митрополита Серафима нужно как можно скорее заменить новым экзархом. В 1949 году Патриархия начала рассматривать возможность направить для служения в Париж кого-нибудь из архиереев, занимающих кафедру на территории СССР. После ряда консультаций 15 ноября 1949 года Священный Синод принял решение освободить митрополита Серафима от должности экзарха Московской Патриархии в Западной Европе. Новым экзархом был назначен архиепископ Виленский и Литовский Фотий (Топиро)⁶⁷.

Позже отец Дионисий (Шамбо) вспоминал, что в течение четырех лет, когда экзархом был митрополит Серафим, «ничего не было сделано ни в одном округе, и мы страдали под управлением очень сумасбродного епископа»⁶⁸. Все средства, которые получал митрополит Серафим из Москвы, он расходовал на собственные нужды. Духовенство же Экзархата не получало практически никакой материальной помощи. В результате некоторые священники оказались на грани бедности. К их числу относился и отец Дионисий, никогда не имевший возможности жить за счет своего прихода. 19 февраля 1948 года Святейший Патриарх Алексий сообщал в Совет по делам Русской Православной Церкви, что игумен Дионисий (Шамбо) прислал ему «слезное прошение об ассигновании на нужды прихода суммы в 120

тысяч франков единовременно и по 25 тысяч франков ежемесячной субсидии. Свою просьбу он мотивирует отчаянным материальным положением прихода, на котором лежит долг в 100 тысяч франков, и невозможностью не только его покрыть, но и существовать в дальнейшем без помощи со стороны Патриархии». Святейший Патриарх просил содействия Карпова в выделении для отца Дионисия и его прихода валюты на сумму 420 тысяч. Как видно из резолюции, оставленной на письме Г. Г. Карповым, Совет решил не поднимать этот вопрос перед Советским Правительством⁶⁹. Материальная помощь Вознесенскому приходу была оказана лишь в 1950 году. Как писал отец Дионисий митрополиту Николаю (Ярушевичу), на полученные из Москвы деньги были проведены срочные ремонтные работы и оплачены «все увеличивающиеся расходы на прожитие»⁷⁰.

Несмотря на смену экзарха, ситуация в Париже не улучшилась. Французское правительство отказалось архиепископу Фотию во въездной визе, Экзархат вновь остался без реального епископского окормления. Фактическое руководство сосредоточилось в руках Экзаршего совета. Постоянные конфликты внутри эмиграции и юрисдикционные разделения, конечно же, подрывали престиж русского православия. 8 декабря 1949 года протоиерей Андрей Сергиенко, перебравшийся из Франции на постоянное место жительства в Советский Союз, писал митрополиту Николаю (Ярушевичу), что до него дошли слухи, будто отец Дионисий (Шамбо) «очень устал от непонятных западному человеку наших церковных недавов и проговаривается, что не лучше ли вернуться обратно в католичество. Тут опасность, чтобы не ликвидировалось бы движение к православию среди французов, так как за Шамбо, вероятно, ушли бы почти все, а с о. Евграфом Ковалевским остались бы только полуруssкие, да и сам он у нас считается способным неожиданно выкинуть какую-нибудь аван-

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

тюру, например, уйти под юрисдикцию какого-нибудь Восточного Патриархата»⁷¹.

Эти сведения отца Андрея представляются нам не совсем точными. Во-первых, отец Дионисий (Шамбо) никогда не принадлежал к Католической Церкви, а потому не мог стремиться в нее «вернуться». А во-вторых, последующая история жизни отца Дионисия показала его принципиальную верность православию и Русской Церкви. Опасения же отца Андрея по поводу склонности к авантюрам протоиерея Евграфа Ковалевского и возможности отхода от Московской Патриархии православных французов оказались вполне обоснованными.

Как минимум с 1948 года часть французских прихожан стала вынашивать план выхода из юрисдикции Московской Патриархии и подчинения митрополиту Виссариону (Пуиу). Последний был румыном, возглавлявшим в годы войны миссию Румынской Церкви на оккупированной территории Молдовы и Украины (левобережные районы Молдовы, Одесская область и часть территории Николаевской и Винницкой областей)⁷². После войны он оказался во Франции и начал вести работу по созданию Французской Православной Церкви с включением в нее представителей православной диаспоры разных национальностей. Каноническое оформление будущая церковная структура должна была получить от Иерусалимского Патриархата. В 1950 году сторонникам этого проекта удалось привлечь в свой лагерь архимандрита Алексия (Ван дер Менсбрюгге). Ему было предложено стать одним из епископов новой Церкви. В результате отец Алексий летом 1950 года вышел из юрисдикции Московской Патриархии. Это был весьма тяжелый удар для Западноевропейского Экзархата.

Причиной ухода отца Алексия в «фантастическую юрисдикцию» (выражение В. Н. Лосского) по единодушному мнению современников стало его полное разочарование в перспективности своей деятель-

ности в рамках Московской Патриархии. «Виноваты в отчаянном поступке Архимандрита Алексия мы все, — писал в ноябре 1950 года В. Н. Лосский. — Мы не сумели дать ему почувствовать, что его чаяния не бесплодны, что его работа находит отклик в сердце Православной Русской Церкви. Он встречал лишь ревностную критику одних, равнодушие или даже подозрительное отношение других, беспомощное сочувствие третьих. О. Алексий говорил мне еще год назад, что он не верит больше, что его работа кому-нибудь нужна в данных условиях»⁷³. Когда отец Алексий заявил о своем уходе из Московской Патриархии, с ним встретилась писательница М. А. Каллаш. «Из долгой беседы, — писала она митрополиту Николаю (Ярушевичу), — я убедилась, как он (архимандрит Алексий. — В. Б.) исстрадался — с одной стороны; как мало знал о жизни и деятельности Русской Церкви — с другой»⁷⁴.

Положение Экзархата ничуть не улучшилось и в следующем, 1951 году. Архиепископ Фотий, остававшийся экзархом, не имел возможности руководить приходами в Западной Европе, так как Французское правительство по-прежнему не давало ему визы. В одном из информационных документов Совета по делам Русской Православной Церкви за 1951 год положение Экзархата охарактеризовано следующим образом: «Московская патриархия потеряла большую часть своих опорных пунктов в Европе, авторитет ее упал, и число сторонников уменьшается из года в год». Совет, предвидя полную утрату возможности посыпать за рубеж духовенство из Советского Союза, считал необходимым отныне делать ставку исключительно на граждан стран Западной Европы, лояльно настроенных по отношению к Московской Патриархии⁷⁵.

О настроении архимандрита Дионисия (Шамбо) в это время свидетельствует его письмо митрополиту Николаю от 30 июня 1951 года: «Мы, члены Совета при Экзархате, совсем упали духом, а наш председатель,

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

отец архимандрит Николай [(Еремин). — В. Б.], приходит в отчаяние оттого, что ему в таких условиях приходится руководить Экзархатом». Единственный выход отец Дионисий видел в рукоположении архимандрита Николая в сан епископа, чтобы он мог организовать полноценное духовное окормление приходов Экзархата⁷⁶. При этом сам отец Николай всячески уклонялся от подобной перспективы, ссылаясь на плохое здоровье. В этой ситуации председателем Экзаршего Совета в Париже временно был назначен игумен Сергий (Шевич) с возведением его в сан архимандрита. Но и отец Сергий считал свою кандидатуру мало подходящей для этой должности. 27 августа 1951 года он писал в Патриархию, что на членов Экзархата во Франции смотрят как на советских политических агентов. Поэтому человек, имеющий советское гражданство, не может возглавлять Экзархат (а отец Сергий был советским подданным). С этой точки зрения, наиболее подходящей кандидатурой для председательства в Экзаршем Совете он считал отца Дионисия (Шамбо), который является французским гражданином и не ангажирован в политику. Игумен Сергий признавал, что архимандрит Дионисий не знает русского языка, и это крайне осложнит для него задачу руководства русскими приходами, но все же он полагал, что если ситуация в ближайшее время не улучшится, то отец Дионисий может стать единственным человеком, могущим возглавить Совет⁷⁷.

Перспектива административного возвышения архимандрита Дионисия явно обеспокоила его давних оппонентов — окружение протоиерея Евграфа Ковалевского. 7 сентября 1951 года из Франции митрополиту Николаю (Ярушевичу) было направлено два письма сходного содержания. Одно подписано иеромонахом Григорием (Бакколини), второе — французским издателем Жаном Бальзоном. В них говорится о непопулярности среди французов отца

Дионисия и его недостаточной образованности. Его назначение председателем Совета рассматривается как крайне нежелательное⁷⁸.

Писал в Москву и сам отец Евграф. Он расценивал положение Экзархата как критическое: «Если не будут приняты неотлагательные энергичные меры, Православие на Западе обречено на бесславное самоуничтожение... Православие здесь идет на убыль, что дальше продолжаться не может. Одни мучительно страдают, другие негодуют, третья стараются спасти обломки корабля, четвертые подают морально в отставку, но все чувствуют себя потеряянными, без руководящей звезды». За все 20 лет существования Экзархата в нем никогда не было постоянно пребывающего в Париже епископа. Поэтому отец Евграф просил как можно скорее назначить в Западную Европу архиерея, который имел бы возможность постоянно пребывать в Париже⁷⁹.

26 октября 1951 года Священный Синод освободил архиепископа Фотия (Топиро) от должности экзарха. Временно исполняющим обязанности экзарха Московской Патриархии в Западной Европе был назначен архиепископ Берлинский и Германский Борис (Вик)⁸⁰. 5 августа 1952 года Священный Синод постановил учредить в Париже викариатство. Для его возглавления архимандрита Николая (Еремина) решено было поставить во епископа с титулом Клишийский (епископ Клиши)⁸¹.

В январе 1953 года из юрисдикции Московской Патриархии вышел вместе со своим приходом протоиерей Евграф Ковалевский. Как оказалось, еще в 1946 году без ведома церковной власти он зарегистрировал в государственных органах устав «Французской Православной Церкви», а в 1948 году — организацию с таким же названием. В Москву была сообщена недостоверная информация о численности верующих в приходе святого Иринея и в провинции для достижения решения о епископской хиротонии самого прото-

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

иерея Евграфа «в целях развития западной православной миссии». План этот не удался. Во епископа было решено поставить архимандрита Николая. После этого отец Евграф заявил о своем выходе из состава Московской Патриархии и о создании независимой Французской Православной Церкви⁸².

Так Экзархат лишился не только прихода святого Ириная, но и богословского Института святого Дионисия. С этого времени Экзархат не имел своего высшего учебного заведения. В Париже организовывались лишь пастырские курсы, которые, как сказано, проводили занятия в одной из комнат дома № 26 на улице д'Аллерэ.

Епископская хиротония архимандрита Николая (Еремина) состоялась 17 декабря 1953 года в кафедральном Воскресенском Соборе в Берлине⁸³. Ее совершили митрополит Минский Питирим и архиепископ Берлинский Борис. Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Священного Синода от 15 октября 1954 года архиепископ Борис (Вик) был назначен Экзархом Московской Патриархии в Америке. Экзархом же в Западной Европе стал владыка Николай (Еремин) с возведением его в сан архиепископа⁸⁴.

В 1955 году архиепископ Николай обратился в Патриархию с предложением рукоположить ему в помощь двух викариев. При этом предлагались кандидатуры архимандрита Сергия (Шевича) и игумена Антония (Блума). Владыка Николай сообщал в Патриархию, что рассматривал в качестве возможного кандидата во епископы и отца Дионисия:

Первоначально моя мысль останавливалась на о. архимандрите Дионисии (Шамбо) как на епископе для православных французов и о. Сергии (Шевиче) – для русских... Однако после углубления в этот вопрос я пришел к выводу отказаться от мысли представлять кандидатуру о. Дионисия и не по причине личных его качеств, а по причинам порядка внешнего. Причины

эти следующие: 1. Его западный обряд, к которому он искренно привязан по глубокому уважению к памяти его установителя о. Иринея (Винарта) и не склонен его изменять ни в каком случае. 2. Немногочисленная группа французов, принимающих этот обряд. 3. Как следствие этого некая изолированность о. Дионисия в среде православных французов⁸⁵.

В августе 1956 года делегация Западноевропейского Экзархата посетила Советский Союз. В ее состав входили архимандрит Дионисий (Шамбо, глава делегации), иеромонахи Василий (Кривошеин) и Петр (Л'Юлье), профессор В. Н. Лосский, профессор Д. Д. Оболенский, Оливье Клеман, И. М. Левандовский и заведующая Русским Домом в Париже А. Л. Мещерская. Делегация побывала в Москве, Троице-Сергиевой лавре, Владимире, Ленинграде и Киеве⁸⁶. Святейший Патриарх Алексий, отдохнувший в Одессе, с делегацией не встречался. Однако европейские гости несколько раз были приняты митрополитом Николаем (Ярушевичем). Как вспоминал архиепископ Василий (Кривошеин), митрополит Николай принял делегацию «мило и ласково... беседовал сначала со всеми вместе, а потом с каждым членом группы в отдельности. Живо интересовался церковной жизнью на Западе»⁸⁷. Также владыка Василий вспоминал, что митрополит Николай вручил ему по благословению Святейшего Патриарха Алексия крест с украшениями. В Архиве Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии сохранились фотографии, сделанные во время пребывания делегации в Москве и в Троице-Сергиевой лавре⁸⁸. Несколько фотографий сделаны в здании Московской Патриархии в Чистом переулке. Эти снимки позволяют сделать вывод о том, что патриаршие награды были вручены не только иеромонаху Василию. На одной из общих фотографий видно, что у отца Петра (Л'Юлье) на груди обычный иерейский крест, у отца Василия наперсный крест без украшений.

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

ний, а у отца Дионисия — простенький крест с украшениями. На другой же фотографии у отцов Василия и Дионисия уже одинаковые кресты с украшениями, а у отца Петра — наперсный крест. Очевидно, первый снимок сделан до встречи митрополита Николая с членами делегации, а второй — уже после этой встречи. Так что крест с украшениями был вручен и отцу Дионисию.

Надо полагать, что именно во время личной беседы с митрополитом Николаем архимандрит Дионисий передал ему свой Меморандум о положении дел в Экзархате⁸⁹. Этот документ заслуживает особого внимания. Отец Дионисий писал здесь, что целью существования Экзархата является свидетельство о православии на Западе и миссионерская работа. Для того чтобы достичь этой цели, он просил увеличить материальные дотации на содержание духовенства в Западной Европе, поскольку значительная часть клириков Экзархата вынуждена была, кроме пастырской деятельности, заниматься самыми разнообразными делами, чтобы найти средства к существованию. «Клир Экзархата, — писал отец Дионисий, — живет в нищете, главным образом, от милосердных пожертвований своих личных друзей. Верующих очень мало. За редкими исключениями все они бедны». Например, протоиерей Александр Туринцев, будучи вдовцом с двумя детьми на руках, вынужден был самостоятельно вести домашнее хозяйство, что отнимало у него много сил и времени. Священник Илия Поляк, имевший серьезное сердечное заболевание, существовал за счет своей жены-портнихи, работавшей, в том числе, и по ночам. Священники Иоанн Розов и Борис Кожевников были вынуждены подрабатывать таксистами. Отец Василий (Кривошein) жил в Оксфорде в большой нужде, практически не имея средств к существованию. «Вестник Западноевропейского Патриаршего Экзархата», являвшийся его официальным печатным органом, имел

дефицит бюджета свыше 50 тысяч франков на каждый номер. Это было принципиально некоммерческое издание, которое бесплатно рассыпалось всем желающим, поэтому увеличение дотаций для «Вестника» было жизненно необходимо. Все эти материальные проблемы, конечно же, препятствовали развитию православной миссии на Западе.

Отец Дионисий предлагал открыть в Париже миссионерскую часовню, в которой богослужение совершалось бы по восточному обряду на французском языке. Также он предлагал создать группу молодых миссионеров, способных участвовать в собеседованиях с инославными. Отец Дионисий просил Патриархи регулярно присыпать во Францию фильмы о Русской Церкви, о святых местах Руси, пластинки с церковной музыкой. Одним из возможных направлений миссионерской деятельности он также считал открытие в Париже школы православной иконописи, в которой могли бы преподавать профессор Леонид Успенский и монах Григорий (Круг). Естественно, что осуществление всех этих мероприятий могло стать возможным лишь при условии увеличения дотаций от Патриархии, о котором и просил отец Дионисий. Его Меморандум проникнут искренним переживанием за будущее православия на Западе, стремлением развернуть здесь сколь возможно активную миссионерскую деятельность.

Митрополит Николай не дал конкретного ответа на предложения отца Дионисия. Понятно, что увеличение дотаций на нужды Экзархата могло состояться только с согласия Советского правительства. Поэтому копия Меморандума была передана из Патриархии в Совет по делам Русской Православной Церкви. 5 сентября 1956 года Совет направил письмо в МИД СССР, в котором, в частности, говорилось:

Во время своего пребывания в Москве группа церковных деятелей от приходов Московской Патриархии в Западной Европе подняла перед митрополитом Николаем ряд вопросов, связанных с дальнейшей

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

деятельностью Западноевропейского экзархата. Основной вопрос, затронутый ими в беседах, сводится к необходимости изменить направление деятельности экзархата. До настоящего времени экзархат обслуживает только религиозные нужды эмигрантов, проживающих в Западной Европе и православных французов. Сейчас, поскольку ряды эмигрантов поредели, остаются только те, кто не намерен ехать в Советский Союз, они считают необходимым изменить деятельность экзархата в сторону миссионерства по обращению в православие французов, продолжая также обслуживать религиозные нужды оставшихся эмигрантов за границей... Для проведения этой работы потребуется увеличение дотации, отпускаемой экзархату Московской Патриархией, примерно в 2–3 раза, т.е. вместо 372000 французских франков, отпускаемых в настоящее время, до 1 миллиона французских франков в месяц, не считая других нужд экзархата... Совет со своей стороны полагал бы нецелесообразным развертывание миссионерской работы среди французов, т.к. русская православная церковь не ведет миссионерской работы ни заграницей, ни внутри страны и развертывание этой работы во Франции и других странах, входящих в экзархат, может быть неблагоприятно истолковано враждебными Московской патриархии церковными кругами». Совет полагал, что по причине сокращения количества эмигрантов на Западе, является «целесообразным проведение постепенного сокращения объема деятельности экзархата и сосредоточение его внимания на ликвидации церковного раскола с тем, чтобы перенести его деятельность на рю Дарю, если обстановка позволит вернуть храм в ведение патриархии⁹⁰.

Совет просил МИД выяснить мнение Посольства СССР во Франции по затронутым в Меморандуме вопросам.

Ответное письмо, полученное Советом из МИД СССР, датировано 29 декабря 1956 года. Министерство сообщало мнение Посольства по затронутому вопросу. Посольство СССР во Франции полагало, что главная цель поданного в Патриархию меморан-

дума — «добиться увеличения дотации, отпускаемой Экзархату Московской патриархией». И все предложенные в нем миссионерские проекты являются лишь следствием этой главной цели. Посольство признавало, что духовенство Экзархата находится в очень тяжелом материальном положении. Однако наличный состав клириков, по мнению Посольства, даже при условии увеличения дотаций «будет не в состоянии вести активную миссионерскую деятельность, не говоря уже о том, что развертывание такой деятельности будет наверняка встречено враждебно церковными кругами, не подчиняющимися Московской патриархии». Надежда на возвращение в собственность Русской Церкви собора на рю Дарю также рассматривалась как практически несбыточная. Вывод был неутешительный: «Поскольку почвы для развертывания широкой деятельности у Экзархата в настоящее время не имеется, Посольство не видит необходимости увеличения дотаций»⁹¹. Так что предложения архимандрита Дионисия не были, да и не могли быть реализованы. Материальное положение духовенства Экзархата осталось по-прежнему крайне тяжелым.

Московская Патриархия, не имея возможности увеличить дотации на содержание своего духовенства в Западной Европе, все же, как могла, поддерживала клириков Экзархата. В Париж регулярно направлялись посылки с продуктами и подарками. Однако в 1957 году отправка посылок прекратилась. В этой ситуации ходатаем вновь выступил архимандрит Дионисий (Шамбо). Он направил в Патриархию несколько писем, в которых просил возобновить отправку посылок. Отец Дионисий также указывал несколько французских адресов, на которые их следовало бы отправлять, чтобы избежать уплаты пошлин. Он также готов был взять на себя распределение посылок среди духовенства Экзархата⁹².

Вполне очевидно, что Патриархия и по этому вопросу не могла принять решение без согласования

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

с Советом. Совет же, в свою очередь, вновь через МИД СССР запросил мнение Посольства СССР во Франции. Посольство решило частным образом выяснить позицию архиепископа Николая (Еремина). Владыка высказался за возобновление отправки посылок, однако просил, «чтобы посылки направлялись по прежним адресам, а не по адресам, указанным Шамбо, с тем, чтобы не дать возможности Шамбо одному, без руководства экзархата, распоряжаться этими посылками и в какой-то степени укреплять свое влияние в экзархате. Архиепископ Николай сказал, что пошлины за посылки невелики и они необременительны для получающих посылки»⁹³.

Эти слова владыки Николая свидетельствуют о некотором ухудшении личных взаимоотношений между ним и отцом Дионисием. Отчасти это нашло отражение уже в Меморандуме 1956 года, в котором архимандрит Дионисий критиковал владыку Николая за слишком авторитарный стиль руководства и отказ от достойного представления Русской Церкви на Западе. Характерно, что архиепископ Николай в беседе с сотрудниками Посольства не высказал недоверия в адрес отца Дионисия. Владыка лишь стремился не допустить усиления его влияния в Экзархате.

Напряжение, сложившееся между архиепископом Николаем и отцом Дионисием, к сожалению, постепенно усиливалось. Главным поводом для этого было чрезмерное (по мнению отца Дионисия) сосредоточение управления Экзархатом в руках владыки Николая и постепенное ограничение прав членов Экзаршего Совета. В результате председатель Совета епископ Антоний (Блум) даже перестал приезжать из Лондона на заседания Совета. 7 декабря 1958 года архимандрит Дионисий направил владыке Николаю письмо, в котором, в частности, говорилось: «Вот уже в течение года руководство Экзархатом производится, если можно так сказать, без участия членов Совета, и все вопросы, которые, по моему мнению,

должны бы быть рассмотрены этими членами... решаются без их участия и помимо них»⁹⁴. В результате один из членов Совета заявил во время заседания, что архиепископ Николай действует как «диктатор», и это привело к фактическому кризису в управлении Экзархатом⁹⁵. Надо полагать, что с этого времени архимандрит Дионисий отказался от участия в заседаниях Экзаршего Совета.

В апреле 1959 года архимандрит Дионисий направил в Патриархию еще один Меморандум. Здесь признавалось, что владыка-экзарх является человеком добросовестным и сознательным, ответственно подходящим к своему служению. Однако чрезмерное сосредоточение власти в его руках вредит Экзархату. «Ни один человек не может, каким бы способным он ни был, выполнить такую задачу один, без помощи и сотрудничества компетентных лиц. С другой стороны, такая манера действовать совершенно чужда духу «соборности», которая является одной из характерных черт Православия»⁹⁶. Положение дел в Экзархате отец Дионисий оценивал без особого энтузиазма: «Мы находимся в тупике, из которого мы не можем выйти из-за упрямства и непонимания»⁹⁷. Он еще раз высказал надежду на реализацию Экзархатом миссионерской программы. В частности, отец Дионисий вновь предложил открыть в центре Парижа часовню для совершения православных богослужений на французском языке (по восточному обряду). Для такого служения он считал наиболее подходящей кандидатурой отца Петра (Л'Юллье). Также отец Дионисий предлагал максимально расширить контакты с другими православными юрисдикциями в Западной Европе и с инославными Церквами для поддержания авторитета Русской Церкви и сглаживания многочисленных острых углов, имеющихся в межцерковных отношениях. Он также считал необходимым создать в Экзархате культурный центр «из нескольких наших священников и образованных мирян, чтобы обмениваться

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

мнениями и вести переписку с другими церковными кругами, а также с духовными академиями и семинариями России»⁹⁸.

Архимандрит Дионисий признавал, что для организации всех этим мероприятий архиепископ Николай (Еремин) является мало подходящей фигурой. Владыка-экзарх был, по мнению отца Дионисия, молитвенником и аскетом, способным принести много пользы в любой другой епархии, но не в столь специфическом регионе, как Западная Европа. Поэтому автор Меморандума предлагал назначить на должность экзарха епископа Антония (Блума) с перенесением центра Экзархата в Лондон. Лучшим помощником для владыки Антония мог бы стать «намеченный к принятию сана епископа архимандрит Василий [(Кривошеин). — В. Б.].. Оба они — культурные и утонченные люди, способные встречаться с православными и неправославными деятелями Запада, принять их и обсуждать с ними многочисленные современные проблемы — богословские, религиозные, экуменические, — принимая во внимание все это, они могли бы вдвоем выполнять обязанности и задачи, которые поставлены в настоящее время перед Экзархатом Русской Церкви в Западной Европе»⁹⁹. Отец Дионисий считал целесообразным предложить архиепископу Николаю (Еремину) либо одну из кафедр на территории СССР, либо перевести его для служения в Экзархат Московской Патриархии в США. Архимандрит Дионисий также сообщал, что прежде отправки Меморандума в Москву он ознакомил с его содержанием епископа Антония и архимандрита Василия. «Ни тот, ни другой не возражали против всего того, что изложено в Меморандуме. Они дали свое согласие и были бы удовлетворены, если бы проблемы, касающиеся современного положения Экзархата в Западной Европе, могли быть реализованы так, как указано в сем Меморандуме»¹⁰⁰.

7 мая 1959 года митрополит Николай (Ярушевич), ознакомившись с указанным Меморандумом, направил в Париж письма владыке Николаю (Еремину) и отцу Дионисию (Шамбо). Текст этих писем нам, к сожалению, неизвестен, однако вполне очевидно, что они способствовали некоторому улучшению ситуации в Экзархате. Архимандрит Дионисий выразил желание вновь участвовать в заседаниях Совета¹⁰¹.

Из письма Совета по делам Русской Православной Церкви в МИД СССР от 30 мая 1959 года видно, что в Московской Патриархии считали одним из путей преодоления сложившейся в Экзархате ситуации постановление отца Дионисия во епископа. Также предлагалось направить во Францию для постоянного служения несколько священников из СССР¹⁰². По этому вопросу было запрошено мнение Совета.

В Совете пришли к выводу, что «предлагаемые арх. Дионисием меры, скорее всего, приведут к ослаблению и окончательному развалу Западноевропейского экзархата»¹⁰³. По поводу же мер, предлагаемых Патриархией, было запрошено мнение советского Посольства во Франции. К сожалению, нам не удалось обнаружить ответ Посольства. Однако, как известно, отец Дионисий епископом не стал, и его миссионерские программы одобрения не получили.

С 3 по 18 июня 1960 года в СССР находилась делегация Экзархата в составе архимандрита Алексия (Ван дер Менсбрюгге, вернувшегося в юрисдикцию Московской Патриархии в 1959 году), архимандрита Дионисия (Шамбо) и игумена Петра (Л'Юлье)¹⁰⁴. Для отца Дионисия это было уже третье посещение России. 9 июня гости присутствовали на литургии в Богоявленском соборе, после которой была совершена панихида у гробницы Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского). Отец Дионисий так вспоминал об этом: «Я был глубоко взволнован тем, что нахожусь и молюсь у священной гробницы того, кто около двадцати четырех лет тому назад, настав-

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

ляемый и руководимый Богом, сделал возможным, благодаря пророческому прозрению в будущее, принятие в Святую Русскую Православную Церковь Луи-Шарля Иринея Винарта с его парижской группой духовенства и мирян, к которой принадлежал и я... Воздавая благодарность Богу, я присоединился во время этой панихиды к моим восточным и западным братьям, собравшимся у гробницы Патриарха Сергия, чтобы помолится о упокоении души того, кто сделал возможным возобновление на Западе, после тысячелетнего перерыва, православной традиции в западной форме»¹⁰⁵. Другой член делегации отец Петр (Л'Юлль) вспоминал, что во время встречи гостей с митрополитом Николаем (Ярушевичем) велся разговор «о положении Западного Православия»¹⁰⁶. В нашем распоряжении нет документов, позволяющих более определенно судить о содержании этого разговора. Можно думать, что митрополит Николай обсуждал с отцом Дионисием Меморандум 1959 года. Однако предложения отца архимандрита явно не были приняты. В том же 1960 году архиепископ Николай (Еремин) был возведен в сан митрополита с титулом митрополита Корсунского (Корсунская епархия объединила приходы Московского Патриархата во Франции). Владыка Николай оставался экзархом до 1963 года. Впрочем прогнозы отца Дионисия о возможной кандидатуре нового экзарха оказались верными. В 1963 году эту должность занял владыка Антоний (Блум), возведенный в сан митрополита Сурожского.

О последних годах жизни архимандрита Дионисия мы знаем совсем немного. Поскольку митрополит Антоний, назначенный экзархом в 1963 году, постоянно проживал в Лондоне, заседания Совета Экзархата в Париже по его благословению проводил отец Дионисий. Он также постоянно занимался делами милосердия. В доме на улице д'Аллерэ была отдельная комната, в которой хранились продукты

питания, одежда и обувь, предназначенные для раздачи нуждающимся. Ежегодно к Рождеству и Пасхе отец Дионисий отправлял десятки посылок с подарками в разные уголки Франции¹⁰⁷.

В начале весны 1965 года здоровье архимандрита Дионисия стало резко ухудшаться. Он писал друзьям, что с трудом совершают литургию. На Страстной седмице он уже не смог служить, а 3 мая отца Дионисия не стало. Он был похоронен на маленьком кладбище в Люмини (недалеко от Парижа) рядом со своей матерью¹⁰⁸.

В своем отчете о жизни Экзархата, составленном в 1946 году, архиепископ Фотий (Топиро) назвал деятельность отца Дионисия «спокойной и бесшумной»¹⁰⁹. Это определение представляется нам на редкость удачным. Архимандрит Дионисий не был великим богословом или церковным писателем, он также не считал себя способным занимать высокие административные посты и потому никогда не стремился излишне обращать на себя внимания. При этом он серьезно относился к своему служению, был настоящим добрым пастырем. Нам не пришлось видеть ни одного документа, в котором его нравственная высота была бы подвергнута хоть малейшему сомнению. Да, у него были разногласия с другими членами Экзархата, но и оппоненты считали отца Дионисия настоящим скромным тружеником и молитвенником. Даже Посольство СССР в Париже не располагало какими-либо компрометирующими его материалами.

И сегодня, спустя сорок лет после смерти архимандрита Дионисия, хочется высказать надежду, что его пастырская жизнь, а также история его общины станут предметом более пристального внимания исследователей. Ведь и по сей день многие аспекты этой истории остаются недостаточно изученными.

Примечания

¹ Веденников А. Архимандрит Дионисий (Шамбо). Некролог. В: Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП), № 8, 1965. С. 27.

² Там же. С. 27.

³ Здесь мы опираемся, прежде всего, на кн.: *Kovalevsky Maxime. Orthodoxie et Occident: Renaissance d'une eglise locale*. Paris, 1990.

⁴ Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 530. См. также: Письмо Фотиевского братства митр. Алексию (Симанскому). Париж. 24.09.1944. Копия. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ), ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 5.

⁵ Kovalevsky M. Op. cit. P. 56.

⁶ Веденников А. Указ. соч. С. 27. По другим данным, Люсиен Шамбо принял священный сан в 1927 году. См.: Kovalevsky M. Op. cit. P. 72.

⁷ Отчет Преподобного отца Иеромонаха Дионисия Шамбо, священника прихода Вознесения, Общему Собранию Прихода. 28.01.1945. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 55.

⁸ Отчет Братства иже во святых отца нашего Фотия Исповедника местоблюстителю Московского Патриаршего престола митр. Алексию (Симанскому) от 19/6. 01.1945. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 39 об.

⁹ Kovalevsky M. Op. cit. P.55–56.

¹⁰ Kovalevsky M. Op. cit. P. 56.

¹¹ Kovalevsky M. Op. cit. P. 56.

¹² Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 530–531.

¹³ Kovalevsky M. Op. cit. P. 57.

¹⁴ Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 530–531.

¹⁵ Kovalevsky M. Op. cit. P. 57.

¹⁶ Полностью текст указа (во французском переводе) см. в: Kovalevsky M. Op. cit. P. 395–400.

¹⁷ Список священнослужителей Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии. 1952 (?). ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 995, л. 62.

¹⁸ Kovalevsky M. Op. cit. P. 71–72.

¹⁹ Список священнослужителей... ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 995, л. 62.

²⁰ Веденников А. Указ. соч. С. 28.

²¹ Веденников А. Указ. соч. С. 28.

²² Kovalevsky M. Op. cit. Р. 72. По другим данным Евграф Кровалевский был рукоположен во диакона 3.02.1937, а во пресвитера — 6.02.1937. См.: Список священнослужителей... ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 995, л. 64.

²³ Антоний (Блум), митр. Воспоминания. Размещены в сети Интернет по адресу: <http://kiev-orthodox.org/site/personalities/712/>.

²⁴ Там же.

²⁵ Письмо митр. Николая (Ярушевича) архим. Николаю (Еремину). 5.06.1953 (№ 160). Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1102, л. 174.

²⁶ Антоний (Блум), митр. Воспоминания.

²⁷ Указ из Литовского Епархиального Совета свящ. Е. Ковалевскому от 19.11.1937 (№ 1112). Архив Трехсвятительского подворья Московской Патриархии в Париже.

²⁸ Рукописные копии обоих документов, сделанные отцом Михаилом Бельским, сохранились в Архиве Трехсвятительского подворья в Париже.

²⁹ Отчет Преподобного отца Иеромонаха Дионисия Шамбо, священника прихода Вознесения, Общему Собранию Прихода. 28.01.1945. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 56.

³⁰ Иеромонах Дионисий (Шамбо). Доклад о католико-православной западной церкви. 30.09.1944. Пер. с франц. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 7.

³¹ Там же. Л. 7.

³² См. официальную переписку игумена Стефана (Светозарова) со священником Михаилом Бельским за 1942-43 гг. в Архиве Трехсвятительского подворья в Париже.

³³ По другим сведениям, в 1942 году. См.: ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 54.

³⁴ Веденников А. Указ. соч. С. 28.

³⁵ Иеромонах Дионисий (Шамбо). Доклад о католико-православной западной церкви. 30.09.1944. Перевод с французского. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 8 об.

³⁶ Там же. Л. 8-10.

³⁷ Письмо игум. Стефана (Светозарова) митр. Ленинградскому и Новгородскому Алексию (Симанскому), местоблюстителю Московского Патриаршего престола. Париж. 23.09.1944. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 3.

³⁸ Отчет Преподобного отца Иеромонаха Дионисия Шамбо... ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 56.

³⁹ Доклад епископа Николая (Еремина) Экзарху Московской Патриархии в Западной Европе архиепископу

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

Берлинскому Борису (Вику). Париж. 20.03.1954. Архив Трехсвятительского Подворья Московской Патриархии в Париже.

⁴⁰ Список священнослужителей... ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 995, л. 64.

⁴¹ Каноническое положение Русской Православной Церкви в Западной Европе. Конец 1944 года (?). ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 20, л. 12.

⁴² Bulletin Saint-Irenée. № 23. 1952. S. 3.

⁴³ Доклад Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию о деятельности Братства святого Фотия. Париж. 11.01.1946. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 135, л. 26.

⁴⁴ Там же. Л. 28.

⁴⁵ Журнал № 7 заседания Священного Синода от 28.02.1946. Заверенная копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 135, л. 46.

⁴⁶ Удостоверение, выданное архиеп. Фотию Патриархом Алексием перед поездкой во Францию. Копия. Май (?) 1946. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 135, л. 62.

⁴⁷ Доклад архиеп. Фотия Святейшему Патриарху Алексию о командировке во Францию. 25.10.1946. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 135, л. 278.

⁴⁸ Там же. Л. 279.

⁴⁹ Там же. Л. 279.

⁵⁰ Там же. Л. 292-293.

⁵¹ Антоний (Блум), митр. Воспоминания.

⁵² См.: Буевский А. С. Алексий (Ван дер Менсбрюгге), архиепископ Дюссельдорфский. В: Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 661–663.

⁵³ Письмо митр. Серафима (Лукьянова) Патр. Алексию. Париж. 22.10.1947 (№ 628). Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 274, л. 138.

⁵⁴ La Liturgie orthodoxe de rite occidentale: Essai de restauration. Paris, 1948.

⁵⁵ Подробнее см.: Успенский Н. Д., проф. К вопросу о «православной литургии западного обряда» [Критич. анализ книги архим. Алексия (Ван дер Менсбрюгге)]. В: ЖМП. 1954. № 8. С. 33–45. № 9. С. 57–65.

⁵⁶ Меморандум о Дионисии Шамбо митр. Николаю. Париж, апрель 1959. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1737. Л. 72.

⁵⁷ Kovalevsky E., Archiprêtre. La saint messe selon l'ancien rite des Gaules. Ou lityrgie selon s. Germain de Paris. Paris, 1956.

⁵⁸ Справка о западном обряде. Париж, Институт святого Дионисия. 5.05.1948. Копия. Архив Трехсвятительского Подворья Московской Патриархии в Париже.

⁵⁹ Эта информация ошибочна. Как отмечалось выше, отец Дионисий никогда не принадлежал к Римско-Католической Церкви.

⁶⁰ Справка на священника Дионисия Шамбо. 7.07.1948. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 424, л. 154.

⁶¹ Справка на игумена Дионисия (Шамбо). 5.07.1948. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 424, л. 150.

⁶² Справка на священника Дионисия Шамбо. 7.07.1948. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 424, л. 154.

⁶³ Список священнослужителей... ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 995, л. 64.

⁶⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 581, л. 198.

⁶⁵ Акт от 20 сентября 1949 года. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 581, л. 199.

⁶⁶ См.: Письмо В. Н. Лосского митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 8.11.1950. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 737, л. 103.

⁶⁷ Журнал № 3 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 ноября 1949 года. Заверенная копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 737, л. 6.

⁶⁸ Письмо архим. Дионисия Шамбо митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 21.02.1951. Перевод с французского. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 13.

⁶⁹ Письмо Патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров Союза ССР. 19.02.1948. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 424, л. 35.

⁷⁰ Письмо архим. Дионисия Шамбо митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 21.02.1951. Перевод с французского. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 12.

⁷¹ Письмо прот. Андрея Сергиенко митр. Николаю (Ярушевичу). Ленинград. 8.12.1949. Заверенная копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 581, л. 276.

⁷² См.: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2002. С. 471–481.

⁷³ Письмо В. Н. Лосского митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 8.11.1950. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 737, л. 103.

⁷⁴ Письмо М. А. Каллаш митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 10.11.1950. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 737, л. 110.

Жизнь и церковная деятельность архимандрита Дионисия (Шамбо)

⁷⁵ Докладная записка Г. Г. Карпову заместителя заведующего отделом Спичкина. 1951. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 80–81.

⁷⁶ Письмо архим. Дионисия Шамбо митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 30.06.1951. Пер. с франц. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 107–109.

⁷⁷ Письмо игум. Сергия (Шевича) митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 27.08.1951. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 146–147.

⁷⁸ ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 161–167.

⁷⁹ Ковалевский Е., прот. Доклад митр. Николаю (Ярушевичу) о положении Православия на Западе. 19.07.1951. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 116–126.

⁸⁰ Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Священного при нем Синода. 26.10.1951. № 1329. Заверенная копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 861, л. 173.

⁸¹ Письмо митр. Николая (Ярушевича) архим. Николаю (Еремину). 5.06.1953 (№ 160). Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1102, л. 173.

⁸² Там же. Л. 174–175.

⁸³ ЖМП. 1954. № 1. С. 30.

⁸⁴ ЖМП. 1954. № 11. С. 7.

⁸⁵ Письмо архиеп. Клишиского Николая (Еремина) митр. Николаю (Ярушевичу). Париж. 26.02.1955. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1322, л. 71.

⁸⁶ ЖМП. 1956. № 10. С. 14–15.

⁸⁷ Василий (Кривошеин), архиеп. Воспоминания. Письма. Н. Новгород, 1998. С. 214.

⁸⁸ Архив ЦАК МДА. Папка 284 (Зарубежные гости в ТСЛ и МДА).

⁸⁹ Меморандум отца архимандрита Дионисия (Шамбо). Август 1956. Перевод с французского. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1427, л. 166–186.

⁹⁰ Письмо и. о. председателя Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Бельшева в МИД СССР (тов. Зорину В. А.). 5.09.1956. № 586/с. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1427, л. 165.

⁹¹ Письмо заведующего 1-м Европейским отделом МИД СССР А. Арутюнян председателю Совета по делам Русской Православной Церкви Карпову Г. Г. 29.12.1956. № 1501/Іеос. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1427, л. 298.

⁹² Письмо председателя Совета по делам Русской Православной Церкви заведующему I-м Европейским отделом МИД СССР А. Арутюнян. 19.08.1957. № 470/с. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1535, л. 96.

⁹³ Письмо заведующего I-м Европейским отделом МИД СССР Н. Медведковского председателю Совета по делам Русской Православной Церкви Карпову Г. Г. 12.11.1957. № 558/Іеос. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1535, л. 126.

⁹⁴ Цит. по: Меморандум о. Дионсия (Шамбо) митр. Николаю (Ярушевичу). Париж, апрель 1959. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1737, л. 66.

⁹⁵ Там же. Л. 66.

⁹⁶ Там же. Л. 67.

⁹⁷ Там же. Л. 67.

⁹⁸ Там же. Л. 68.

⁹⁹ Там же. Л. 74.

¹⁰⁰ Там же. Л. 75.

¹⁰¹ Письмо епископа Николая (Еремина) митрополиту Николаю (Ярушевичу). Вильмуассон. 22.05.1959 (№ 287). Копия. Архив Трехсвятительского Подворья Московской Патриархии в Париже.

¹⁰² Письмо зам. председателя Совета по делам Русской Православной Церкви П. Чередняка заведующему I-м Европейским отделом МИД СССР С. Т. Базарову. 30.05.1959. № 276/с. Секретно. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1737, л. 60.

¹⁰³ Там же. Л. 59.

¹⁰⁴ Дионисий (Шамбо), архим. Мои переживания. В: ЖМП. 1960. № 7. С. 11–13.

¹⁰⁵ Там же. С. 12.

¹⁰⁶ Петр (Л'Юлье), архим. Пребывание в СССР группы священнослужителей Экзархата Московской Патриархии в Западной Европе. В: ЖМП. 1960. № 8. С. 22.

¹⁰⁷ Ведерников А. Указ. соч. С. 31.

¹⁰⁸ Там же. С. 31.

¹⁰⁹ Доклад архиеп. Фотия Святейшему Патриарху Алексию о командировке во Францию. 25.10.1946. Копия. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 135, л. 279.

Священник СЕРГИЙ МОДЕЛЬ

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В БЕЛЬГИИ
И ЛЮКСЕМБУРГЕ***

Далекое начало

Расположенная на стыке границ латинской и германской культур территория будущей Бельгии и будущего Люксембурга была просвещена светом христианской проповеди еще в I веке от Рождества Христова. Эта проповедь прорастала сквозь кровь мучеников, отдавших в этих землях свои жизни за Христа. VII век в истории этих стран по праву называют «веком святых»: святым Амандом и святым Ремаклем, апостолом Арденном, святым Ламбертом Льежским и святой Гертрудой Невельской. Эти святые неразделенной Церкви вошли в диптихи как неутомимые сеятели Слова Божия, своей жизнью являвшие пример подлинного христианского смирения и любви, обратившие многих к поклонению истинному Богу¹. В последующие века их дело нашло продолжение в проповеди святого Гумберта и святой Годеливы. Зависящие от Римского Патриархата христианские общины современной Бельгии и Люксембурга после раскола XI века оказались надолго отторгнутыми от полноты Православной Церкви. На протяжении почти восьми столе-

* Перевод с французского Д. А. Агеева.

тий контакты с носителями православной культуры были крайне редки. Исключением из них были лишь поездка в Бельгию российского императора Петра I в 1717 году и свадьба принца Гийома Оранжского, женившегося на сестре царя Александра I Анне Павловне в 1816 году. Последняя устроила в своем дворце в Брюсселе православную часовню, которая сгорела спустя 2 года в результате пожара.

Современная история

Лишь во второй половине XIX века в Бельгии появилось первое постоянное место совершения православного богослужения. В 1862 году при Российском посольстве была основана часовня Святителя Николая². Обслуживаемая священниками, направляемыми из России, эта часовня оставалась единственным очагом литургической жизни до 1900 года, когда в портовом городе Антверпен была основана вторая церковь, на этот раз греческая, для моряков и коммерсантов. Еще один греческая община появилась в Брюсселе в 1926 году и долгое время оставалась главным греческим приходом в стране.

Православное присутствие в Бельгии получило новые силы, напитавшись от русской эмиграции XX века. Революция 1917 года породила исход из России более 1 миллиона беженцев, из которых около 8000 тысяч осели в Бельгии³. Православные храмы, воспринимаемые многими как единственная связь с родиной, становятся центрами, объединяющими вокруг себя русских изгнанников. Повсюду основываются новые приходы. В 1920–1930 годах русские приходы открываются в большинстве крупных бельгийских городов: в Антверпене⁴, Шарлеруа, Льеже, Генте, при русском детском доме в Намюре⁵ и в университете городке Лувене. Последний был открыт благодаря бескорыстной помощи кардинала Мерсье, много сделавшего для русской молодежи,

сохранившей впоследствии о нем добрую память. Устроенные в обычных домах, в подвалах и гаражах, новооткрытые приходы окормляются священниками, вышедшими из среды самой эмиграции. Вот всего лишь несколько имен: священники Петр Извольский, Владимир Федоров, Валент Роменский, Георгий Тарасов и Павел Гольышев. Два последних станут впоследствии архиереями — один во Франции, другой в Советском Союзе.

В эти же годы появляется проблема церковных юрисдикций среди эмиграции, связанная с трагическим разделением Русской Церкви заграницей. В Брюсселе в 1926—1927 годах прихожане храма Святителя Николая, порвавшие с митрополитом Евлогием (Георгиевским), управлявшим в ту пору русскими православными приходами в Западной Европе, и последовавшие за архиереями Зарубежного Синода во главе с митрополитом Антонием (Храповицким), создали собственный приход. Новая община, арендовавшая для своих служб первый этаж обычного дома, обслуживалась священниками Василием Виноградовым и Александром Шабашевым, а затем Чедомиром Остожичем. В 1935 году Русская Православная Церковь за рубежом построила в Брюсселе настоящий православный храм — с куполом, в стиле архитектуры русских храмов XVI века. Новый храм, посвященный памяти царя Николая II и всех пострадавших от безбожной власти, стал самым красивым православным храмом Брюсселя. Из-за начавшейся войны церковь Святого праведного Иова (память которого Церковь отмечает 19 мая — в день рождения последнего русского императора) смогла быть освящена лишь в 1950 году⁶. Первым настоятелем (1950—1962) там был священник русского зарубежья Иоанн (Максимович), носивший в то время титул архиепископа Брюссельского и Западно-Европейского, затем его сменил отец Дмитрий Хвостов.

За исключением этих двух приходов, все остальные русские церкви продолжали подчиняться митрополиту Евлогию и с 1929 года управлялись его викарием в Бельгии архиепископом Александром (Немоловским). С приездом этого первого православного архиерея в Бельгию храм святителя Николая становится кафедральным собором, и в Брюсселе появляется православная кафедра. Бельгийское государство утвердило это решение изданием в 1937 году специального указа, придавшего епархии статус «учреждения общественной пользы», а ее главе — титул «православного русского архиепископа Брюссельского и Бельгийского»⁷.

Вторая мировая война и оккупация Бельгии стала для православных общин тяжелым испытанием. Наряду с подлинными патриотами и активными участниками сопротивления (такими, к примеру, как архиепископ Александр (Немоловский), арестованный в 1940 году и вывезенный в Германию), некоторая часть русской эмиграции восторженно встретила приход Гитлера к власти, наивно полагая, что это тот лидер, который освободит Россию от большевиков. Несколько православных приходов прекратили свое существование (в Антверпене, Намюре, Лувене), другие же смогли сохранить общину и пережили трудные годы лихолетья. В 1953 году в городе Льеже была освящена новая русская церковь — небольшой храм с пятью куполами.

После Второй мировой войны меняется и «юрисдикционная карта» Православной Церкви в Бельгии. Прихожане кафедрального собора Святителя Николая, ведомые своим архипастырем — архиепископом Александром (Немоловским), вернувшимся из заключения, воссоединились в 1946 году с Материо-Церковью и вернулись под омофор Патриарха Московского.

1950-е годы были отмечены значительной эмиграцией греков, прибывших в Бельгию по экономическим причинам. Многие из них нашли работу на

угольных шахтах. С того момента греки образуют самую значительную и наиболее хорошо организованную православную общину в стране — их около 27 тысяч. Появляется более 10 новых приходов на всей территории Бельгии. Здесь начал свое служение священник Эмилианос Тимиадис, будущий митрополит, представитель Константинопольского Патриархата при Всемирном Совете Церквей в Женеве. В 1969 году Вселенский Патриархат принял решение о создании в Бельгии своей архиепископии и назначил ее первым правящим архиереем Эмилианоса (Захарополуса) с титулом «митрополит Бельгийский, экзарх Нидерландский и Люксембургский». В 1974 году священник Пантелеимон (Контоянис) был рукоположен в викарии митрополита, а затем, в 1983 году, стал его преемником на бельгийской кафедре.

Среди событий 1960–1970 годов особого внимания заслуживает приезд в Бельгию двух видных русских иерархов. В 1961 году на место почившего архиепископа Александра (Немоловского) был назначен епископ Василий (Кривошеин) — бывший афонский монах и известный богослов. Специалист-патролог, изучавший всю жизнь творения отцов Церкви, владыка Василий не боялся открыто выступать по самым острым проблемам современной жизни, включая вопрос преследования верующих в Советском Союзе. В 1976 году в Брюссель вернулся архиепископ Павел (Голышев). Судьба этого иерарха трагична. Ставший священником в эмиграции, воспитанник православного Свято-Сергиевского института в Париже, отец Павел на волне послевоенного патриотизма вернулся в Советский Союз, где был вскоре рукоположен в архиереи. Однако затем в силу разных причин он вновь эмигрировал и остаток своих дней служил в брюссельском храме Русского Экзархата (в юрисдикции Константинопольского Патриархата).

Увеличение численности православных в Бельгии, появление новых ярких личностей и атмосфера

открытости православных общин привлекли внимание местных властей. Католические храмы стали часто предоставляться для совершения православных богослужений, а греческой общине была предоставлена возможность купить пустующий храм на авеню Стalingрад. Величественный собор, расположенный рядом с Южным вокзалом, был переделан в соответствии с православными традициями и стал кафедральным храмом Константинопольской епархии.

Все отчетливее становилось насущно необходимым для православных детей эмигрантов, а также для бельгийцев, принявших православие, службы на местных языках. Это поняли архиепископ Василий (Кривошеин) и архиепископ Георгий (Тарасов) и в 1960–1970 годах были созданы православные франкофонные и нидерландофонные общины (первая неудачная попытка имела место в 1935–1940 годах). В Брюсселе было открыто 3 франкофонных прихода: приход Покрова Божией Матери (отец Иосиф Лямин), Святой Троицы и Святых Космы и Дамиана (отцы Петр Струве и Марк Никез). В Генте появился нидерландофонный приход Святого Андрея (отец Игнатий Пекштадт).

С этого времени православные начали активнее интегрироваться в бельгийское общество. Различные мероприятия (конференции, конгрессы, участие в паломнических поездках и встречах, молодежные движения и иконописные курсы) встречали положительный отклик. Определенный всплеск интереса к православию был вызван и визитами глав Православных Церквей — Патриарха Румынского Юстиниана в 1972 году и Патриарха Константинопольского Варфоломея в 1993, 1994, 1996 и 2004 годах.

Что касается бельгийских властей, то они и сегодня, как и раньше, проявляют благожелательность по отношению к православию. В 1980 году король Бодуэн посетил православную церковь в Генте, а в 2003 году нынешняя королева Паола присутствовала за

Крещенским богослужением в храме, расположеннном в здании Представительства Русской Православной Церкви при европейских международных организациях. В 1985 году в Бельгии и в 1998 году в Люксембурге православие было признано официальной конфессией. Благодаря этому Православная Церковь стала ясно видимой реальностью на сегодняшнем церковном пейзаже в Бельгии и Люксембурге.

Современное положение

Сегодня в Бельгии насчитывается примерно 70–80 тысяч православных христиан. В Люксембурге численность составляет 1 тысячу. Более 45 православных приходов в Бельгии обслуживаются 4 епископами, 54 священниками и 9 диаконами различных юрисдикций.

Епархия Константинопольского Патриархата насчитывает 23 прихода в Бельгии и один приход в Люксембурге. С недавнего времени в Брюсселе функционирует также один грузинский приход, тоже входящий в Константинопольскую епархию. Епархия управляет правящим архиереем — митрополитом Бельгийским Пантелеимоном (Контоянисом) и его двумя викариями — епископом Евменийским Максимом (Мастикисом) и епископом Синопским Афинагором (Пекштадтом). Митрополит Пантелеимон представляет православных всех юрисдикций перед бельгийским государством и властями Люксембурга.

Если в большинстве своем константинопольские приходы, стараясь сохранить языковую и культурную идентичность своих соотечественников служат на греческом языке, направлены, прежде всего, на окормление греческой diáspora, то есть все же несколько приходов (Брюссель, Гент, Кортрайк, Брюгге), где богослужение совершается на местных языках. Управляет этими приходами епископ Афинагор (Пекштадт), сам в прошлом католик принялший правосла-

вие. Очень интересен опыт прихода в Перон-ле-Бинш, где богослужебные песнопения исполняются на французском языке, но на византийский напев.

Отметим также, что Константинопольская епархия имеет Центр богословского образования (создан в 1997 году священником Домеником Вербеком и является структурным подразделением Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже). В ведении Константинопольской епархии находятся вопросы координации преподавания основ православия в общеобразовательных бельгийских школах, окормления тюрем и больниц, а также подготовки теле- и радиопередач о православии в бельгийских масс-медиа.

Бельгийская епархия Московского Патриархата насчитывает 12 приходов, среди которых один мужской монастырь в Первейзе и, с недавних пор, небольшая женская обитель в Тразенни (близ Шарлеруа). С 1987 года епархией управляет архиепископ Симон (Ишунин), временно являющийся также правящим архиереем и Нидерландской епархии Русской Православной Церкви. Приходы состоят из представителей старой эмиграции, их потомков, новых эмигрантов, а также коренных бельгийцев, принявших православие. Службы совершаются на славянском, французском и нидерландском языках.

В Бельгии также существуют четыре православных прихода, находящихся в юрисдикции Архиепископии православных приходов русской традиции — Экзархата Константинопольского Патриархата с центром в Париже. Бывший глава Экзархата — архиепископ Сергий (Коновалов) долгое время был священником в Брюсселе, нынешний же глава — архиепископ Команский Гавриил (Де Вельдер) — также бельгиец по своему происхождению. Четыре прихода Экзархата в Бельгии входят в состав благочиния севера Франции (благочинный — священник Ги Фонтен из Льежа).

Три прихода — два в Брюсселе и один в Люксембурге — относятся к юрисдикции Русской Православной Зарубежной Церкви. Эти приходы управляются епископом Женевским и Западно-Европейским Михаилом (Донским).

В целом православные русские приходы сталкиваются сегодня с теми же проблемами, с которыми столкнулась в свое время греческая диаспора. Объединявшие до недавнего времени верующих, в большинстве своем уже окончательно интегрировавшихся в европейскую реальность, эти приходы начали использовать в своем богослужении национальные языки. Однако значительная волна новых эмигрантов из республик бывшего СССР вновь увеличила долю русскоязычных прихожан, и ситуация постепенно меняется.

Помимо греческих и русских, в Бельгии действуют также четыре прихода Румынской Православной Церкви (в Брюсселе, Антверпене, Льеже и Алосте), один приход Болгарской православной Церкви и один — Сербской Православной Церкви (оба в Брюсселе). Эти Церкви не имеют своих епархий на территории Бельгии, и данные приходы находятся в подчинении архиереев Западной Европы. В Великом герцогстве Люксембург также есть один сербский и один румынский приходы.

Следует сказать о трех украинских приходах юрисдикции Константинопольского Патриархата. Последние хотя и являются официально частью греческой епархии, однако, находятся несколько в стороне от общеправославных отношений с другими приходами.

В целом, несмотря на отсутствие центрального единого всеправославного органа (как, к примеру, Ассамблея православных епископов Франции), связи между православными общинами Бельгии очень тесные и дружественные. Одним из примеров такого единства служит совместное богослужение представителей всех юрисдикций в праздник Торжества

Православия в греческом кафедральном соборе Брюсселя. Православные активно взаимодействуют в рамках таких организаций и движений, как Православное братство Бельгии и бельгийское отделение Синдесмоса. Плодами данного сотрудничества стала организация и проведение православных конгрессов в Брюгге (1972), в Натуа (1977) и в Бланкенберге (2000), а также конгрессов православного братства Западной Европы, проходивших в Генте (1983) и Бланкенберге (1993 и 2005). Большинство приходов выпускают бюллетени, что дополняется совместным изданием православного журнала «Диакония».

Нельзя не сказать о межхристианских связях. Православные представлены в различных экуменических организациях: АКАТ (Общехристианское движение за отмену пыток), Пакс-Кристи и других. Присутствие там православных, безусловно, недостаточно, что можно объяснить их малой численностью по сравнению с остальными конфессиями в Бельгии. Следует отметить конструктивные и дружественные связи с Католической Церковью и, в особенности, с известным монастырем Шеветонь⁸.

Поскольку Брюссель — это столица Европейского Союза, здесь сосредоточено большое количество различных общественных и неправительственных организаций, среди которых особое место занимают представительства Православных Церквей при ЕС. Первым среди них стало Представительство Константинопольского Патриархата при Европейском Союзе, затем было создано Представительство Элладской Православной Церкви и в 2002 году — представительства Московского Патриархата и Румынской Православной Церкви. По мере расширения Евросоюза в ближайшем будущем следует ожидать появления представительств других Поместных Православных Церквей.

Обзор современного положения православия в Бельгии и Люксембурге был бы неполным, если

обойти вниманием особую ситуацию с официальным статусом православия в этих странах. В 1985 году православие было признано бельгийским государством официальным религиозным культом, наряду с католичеством, англиканством, протестантизмом, иудаизмом и исламом. Это официальное признание дает православным в Бельгии определенные права, равно как и налагает на них обязательства. Подобное решение о придании православию статуса официального культа было принято в 1998 году и в Люксембурге.

Получение официального признания со стороны государства связано со следующими правами:

- выделение государством денежного содержания священникам официально признанных приходов;
- предоставление православным эфирного времени на государственных радио- и телевизионных каналах, где имеются специальные передачи;
- выделение государством ставок для священиков-капелланов, окормляющих больницы и тюрьмы;
- преподавание Основ православной религии в средних общеобразовательных школах (этот предмет входит в состав программы по выбору).

Обязательства же, наложенные данным законодательством, подразумевают, прежде всего, ответственность и равноправие перед законом в многоконфессиональной стране.

Будущее православия в Бельгии и Люксембурге в руках Божиих. Православные общины, включающие людей самых разных национальностей, динамично развиваются в сторону более глубокого укоренения в культуру стран, где они пребывают, оставаясь при этом едиными с вечными и неизменными традициями Православной Кафолической Церкви. Несмотря на существующие разделения, православные остаются крепко связанными единством в вере и таинствах. Сегодня они стоят перед задачей усилить

свое совместное свидетельство. Вызовы современного мира требуют от нас непрестанной проповеди Слова Божия, и в этом мы можем и должны действовать вместе с другими христианами.

Примечания

¹ О бельгийских святых неразделенной Церкви смотри: *Hamblenne J. Saints et saintes de Belgique au premier millénaire*, ed. Altair, Braine-l'Alleud, Belgique, 2003

² См.: *Мальцев А., прот.* Православные Церкви и Русские учреждения вне России. Берлин, 1905; *Мать Мария*. К столетию храма свт. Николая в Брюсселе. Рукопись. Брюссель, 1962; *Недосекин П., прот.* Свято-Никольский Собор Русской Православной Церкви в Брюсселе. Брюссель, 1999.

³ *Гедроиц А.* Русские эмигранты в Бельгии. В: Страна синей птицы. Под ред. Е. Ваегеманса. М., 1995. С. 111–127; *Wener J.* L'emigration russe blanche en Belgique durant l'entre-deux guerres. Louvain-la-Neuve, 1993.

⁴ Об истории русского православного прихода в Антверпене смотри: *Ронин В.* Церковная жизнь в русском Антверпене (1920–1960). В: *Slavica Gandensia*, №26, Gent, RUG, 1999. С. 117–160.

⁵ См.: *Emond E.* Les emigres russes à Namur, 1923–1940, mémoire de licence en histoire. UCL, Louvain-la-Neuve, 1987.

⁶ Историю этого храма см.: *Хитров А. М., Соломина О. Л.* Храм-памятник в Брюсселе (документальная хроника). Москва, 2005.

⁷ Королевский указ от 5 июня 1937 г., утвердивший статус Архиепископии в качестве «общественно полезного учреждения», был опубликован в бюллетене *Moniteur Belge* 14 июня 1937 г. С. 3771–3774.

⁸ См.: *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Контакты между Русской Православной Церковью и монастырем Амэ-Шеветонь в 1926–2004. В: Страницы, № 9:3 (2004). С. 349–365.

Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ

КАФЕДРАЛЬНЫЕ СОБОРЫ ЯПОНИИ

В современной Японии, известной своими синтоистскими храмами и буддистскими павильонами, сейчас, как в Самарии I века по Рождестве Христовом, слышна христианская апостольская проповедь. По словам священника Токийского Воскресенского кафедрального собора протоиерея Иоанна Такахаси, «очень много японцев живут поверхностной жизнью. Они живут в фантасмагорическом мире, в мире грез. Это мир совершенно искусственный, являющийся лишь проекцией воображаемого мира. Мы хотим освободить людей от этого искусственного образа жизни. Этому абстрактному миру мы хотим противопоставить реальный мир, мир, который существует в Церкви»¹. Японские православные священники вновь повторяют евангельскую истину о ведомом Боге, обращенные Господом к самарянке две тысячи лет назад: «Вы кланяетесь, егоже не весте, мы кланяемся Его же вемы» (Ин. 4:22).

Аpostол православия в Японии Николай (Касаткин) и его русский ученик митрополит Сергий (Тихомиров) первыми засвидетельствовали здесь о Евангелии Благодати Божией. «Бог дело начал... Бог церковь созидал... — говорил семидесятилетний старец Николай перед смертью. — А мы лишь Его недостойные слуги... Николай... Сергий... Роль наша

не выше сохи... Новая соха пахать начнет... Так смотрите же, пашите!.. Честно пашите!.. Неустанно пашите! Пусть Божье дело растет!..»²

Прибывший в 1861 году в Японию 24-летний иеромонах Николай в течение более полувека трудился, укрепляя основанную им Православную Церковь Японии. Стараниями отца Николая к 1912 году 265 приходов объединили 32 тысячи верующих. Ежегодные соборы клира и мирян обсуждали важнейшие церковные вопросы. Записка, поданная святителем Николаем в Министерство внутренних дел Японии, является историческим документом, объемлющим историю становления этой Поместной Церкви:

Указом Российского Святейшего Синода:

1. В 1870 году учреждена Японская Миссия для проповедания Христова учения в Японии, в исполнение повеления Спасителя проповедовать Евангелие всем народам (Матфей 28:19–20).

2. В 1880 году, в марте, начальник Миссии сделан Епископом, для удобства Японской Церкви, так как до сего времени избранные Японскою Церковио для поставления во священники должны были отправляться в русские пределы для рукоположения.

3. 28 марта (10 апреля) 1906 года управляющий Японскою Церковио Епископ возведен в сан Архиепископа и наименован Японским. Это значит, что Святейший Синод признал Японскую Церковь уже самостоятельную. А до сего времени она управляема была Епископом, который временно был отправлен для сего из России и назывался Епископом Ревельским, викарием самостоятельного Епископа Рижского.

Управляется Японская Православная Церковь на основании «Правил Святых Апостолов и Святых Вселенских и Поместных Соборов». Книга правил давно уже переведена на японский язык³.

Причисленный в 1970 году к лику святых, небесный заступник православия в Японии, святитель Николай предстоит престолу Божию и, подобно апостолу Павлу в Ефесе, обращается к Японской

Церкви: «И ныне предаю вас, братие, Богови и слову благодати Его, могущему наздати и дати вам наследие во освященных всех» (Деян. 20:32).

10 апреля 1970 года решением Священного Синода Русской Православной Церкви Японской Православной Церкви был дарован статус автономии, что было закреплено в Томосе Святейшего Патриарха Алексия (Симанского), переданном японской делегации в Москве.

Святитель Николай Японский говорил: «Я не более как спичка, которою зажгли свечу: спичка после этого сама гаснет, и ее бросают на землю...»⁴. Японской Православной Церкви удалось уверенно вступить в XXI век, и сейчас существует 70 приходов, объединивших 265 общин Японии времени служения владыки Николая.

Японская Автономная Православная Церковь состоит из западно-японской Сэндайской епархии, Токийской митрополии и восточно-японской Киотской епархии. Предстоятель Японской Автономной Православной Церкви — Высокопреосвященнейший Даниил (Нусиро), митрополит Токийский, архиепископ всей Японии. В клире служит один архиерей — епископ Сендайский Серафим (Щудзиэ), а также 19 священников и 6 диаконов. Епархии оформились в 1970 году в результате организационных епархиальных Соборов.

Представители Русской Православной Церкви приезжают в Японию, а японские священники и миряне часто бывают в России. В сентябре 2003 года предстоятель Японской Православной Церкви владыка Даниил участвовал в торжествах в связи с 700-летием со дня преставления своего небесного покровителя — святого благоверного князя Даниила Московского. Спустя год, 6 сентября 2004 года, в Успенском кафедральном соборе Московского Кремля митрополит Даниил передал святейшему патриарху Алексию пятитомник дневников святителя Николая —

впервые систематизированные и наиболее полные миссионерские записи и воспоминания святого. Расшифровка и редактирование дневников, обнаруженных профессором Кенносуке Накамурой в Российском государственном историческом архиве в 1979 году, велась научным коллективом под его руководством в течение 25 лет.

Японские священники регулярно посещают Свято-Троицкую Сергиеву лавру, участвуют в богослужениях и монастырской жизни. Многие иконы японских храмов выполнены лаврскими иконописцами.

Кафедральный собор Благовещения Пресвятой Богородицы, Сэндай

Сэндайская восточно-японская епархия объединяет 8 приходов острова Хоккайдо и 24 прихода северо-восточной части острова Хонсю (район Тохоку). Возглавляет епархию епископ Серафим (Цудзиэ), его кафедра находится в городе Сендае, на северо-востоке Хонсю.

На севере Хонсю природа достаточно суровая, плотность населения невелика, поэтому, как и 150 лет назад, приходы находятся на существенном расстоянии друг от друга.

Сэндай — епархиальный центр епископии и один из старейших православных приходов. Во время служения владыки Николая Соборы Японской Церкви попеременно принимали Церкви Сендая и Осаки. В Сендае, старинном княжеском городе, в 1870-е годы первым прихожанам пришлось испытать гонения за веру.

После получения Японской Православной Церковью статуса автономии на Первом Епархиальном Соборе, организованном в Сендае в сентябре 1970 года, было закреплено каноническое устройство епархии.

Первыми о православии в Сендае узнали крупные феодальные семьи в 1869 году. Уроженец Сен-

дая самурай Кагета Тайдзо, получивший в святом крещении имя Матфей, служил в Хакодате и был заключен в тюрьму после штурма этого города, сторонника сёгуна, императорскими войсками. За исповедание «вредного учения» Матфей полгода провел в тюрьме. Приняв сан иерея, он всю жизнь посвятил благовестию православия. О благочестии и искренней вере отца Матфея свидетельствует следующий случай, сохранившийся благодаря Дневникам святителя Николая.

После полудня вдруг является о. Матфей Кагета, которому следовало бы быть в Сидзуока. Принимает благословение, молится на иконы и садится на пол; большого труда мне стоило посадить его на стул. Спрашиваю:

- Что приключилось с Вами?
- Потерял дароносицу со Святыми Дарами.
- Где и как?
- В субботу вечером ехал из Тоёхаси в Хамамацу. Выходя из вагона, забыл взять саквояж, в котором были священные предметы. После спохватился, но поезд уже ушел. Саквояж нашли брошенным у станции: антиминс, крест и иконки в нем, а дароносицы нет. Я объявил и рассказал все на станции; обещали искать; кстати, там случился один чиновник из слушателей учения; но едва ли найдут.

О. Матфей смотрел совсем потерянным и убитым, спрашивал, что ему делать? Может ли он служить после этого священником? Я ободрил его. Конечно, проступок его — достойный сожаления, но происходит он не от злонамерения, а от небрежения... Но вина его снимется с него таинством покаяния во время его обычной исповеди в июле у меня, когда он приходит сюда на Собор. И продолжать свое служение священника он может⁵.

Через два дня святитель Николай с радостью напишет:

Отец Матфей Кагета извещает, что дароносица, похищенная из его саквояжа, нашлась — тоже бро-

Г. Е. Бессстремянная

шенная у станции в Хамамацу; и Святые Дары в ней целы. Слава Богу!⁶

Многие жители Сендая были верными сыновьями Православной Церкви. Родом из Сендая был и Араи Цунэносин, автор одной из первых богословских книг на японском языке «Толкование на Православное исповедание». Обычно сдержанний святитель Николай высоко оценил работу Араи. По словам Владыки это была книга, «блестящая всеми цветами восточного красноречия и дышащая неподдельным чувством искренности твердости убеждений»⁷.

«Умер сегодня Павел Кикуци, сендаец, когда-то учившийся у меня русскому языку в Хакодате, потом отдавший сына своего восемнадцатилетнего в семинарию здесь, на Суругадае... человек действительно удивительной», — пишет святитель Николай о другом замечательном уроженце этого города⁸.

Из Сендая происходил и секретарь Русской Духовной Миссии Сергий Нумабе, более 20 лет честно прослуживший в Токио. Владыка Николай вспоминает:

Мысленно я звал его моим громоотводом. Через его кисть проходили все мои письма к служащим Церкви и к христианам. Иной раз письмо от кого-нибудь рассердит ужасно, и продиктуешь ему ответ в самых жестких и сердитых выражениях; поклонится и уйдет, а через два-три часа приносит ответ в самых мягких и деликатных выражениях, но с соблюдением моих мыслей; между тем и у меня за это время уляжется гнев; и идет письмо, как подобает в японском духе, вежливое и приличное, хотя и строгое по содержанию⁹.

В 1871 году святитель Николай прислал сюда трех катехизаторов из Хакодатэ. С 1872 года православной общиной в Сэндае руководил Павел Савабэ. В городе открылись 4 молитвенных дома, где собирались более ста последователей нового учения. Однако 2 мая следующего, 1872 года по обвинению

в распространении «вредного учения» католизаторы и 14 активных прихожан были арестованы.

В то время в Сэндае было уже 120 верующих, которые подвергались допросам, преследованиям и наказаниям за принадлежность к Православной Церкви. Власти не щадили десяти — двенадцатилетних детей, которые поражали неверующих японцев своим знанием и пониманием сути христианства. Владыка Николай утешался тем, что

хотя между допрашиваемыми многие были еще не просвещены святым крещением, но никто из них не изменил пред властию своим убеждениям; напротив, гонением они еще более утвердились в принятой вере. Врагам Христа не было утешением слышать, даже от жен и малых детей, ни одного слова слабодушия или боязни в исповедании Христа¹⁰.

Через некоторое время запрет на проповедь христианства был снят, и в 1873 году в первом восточном квартале Сэндая, на южной улице, во временном здании храма начались открытые богослужения. В 1877 году в течение некоторого времени в городе проходил семинар ученых-религиоведов и был выпущен журнал «Краткий курс по религиоведению».

В мае 1881 года, согласно церковной метрике, в Сэндае было уже 545 верующих. «Отправился в Церковь, — пишет святитель Николай¹¹. — Здание то же, что видел 4 года назад, старо и черно; впрочем, Церковь держится чистенько... Нет ни одного христианина в Сендайской Церкви, бросившего учение, что показывает хорошее управление Церкви. Но бросаются в глаза некоторые вещи, напоминающие об язычестве. Меня сегодня угостили совсем мясным обедом; я ел кое-что особенно, одно рыбное блюдо, но должен был при этом заметить Оно, что следует соблюдать среду и пяток».

«Спрашиваю Оно, как он думает распорядиться собою по поводу выбора его в священники — же-

ниться ли, или в монахи поступить? Еще не решился; говорит — “к Собору решит”. — Стал было убеждать его поскорее строить храм», — продолжает святитель свой рассказ о посещении этой Церкви¹². Владыка много раз приезжал в Сендай на церковные собрания прихожан окрестных церквей.

Для постройки нового храма бывшие семьи самураев-землевладельцев купили большой участок земли в районе второй линии восточного Сэндая. Святитель Николай так описывает участие в сборе прихода и обсуждение трудностей строительства:

Здесь христиане ждали с совещанием насчет постройки здешнего храма. Вечером, когда много собралось, — был, между прочим, и Петр Оодадзуме, ныне чиновник, приглашенный тоже для совещания о сем, — Василий Вакуя, от лица семи сицудзи (старост. — Г. Б.) начал излагать свои соображения. За две тысячи юаней, мол, такой храм, как на плане, привезенном мною из Токио, не построить, тем более, что нужно иметь в виду и очистку места, ограду и тому подобное¹³.

Возведенный в 1891 году трехэтажный деревянный собор в византийском стиле был освящен в ноябре святителем Николаем Японским в честь Благовещения Пресвятой Богородицы. Великолепный иконостас, 5 колоколов, а также денежная сумма, составившая половину стоимости строительства, — поступили в качестве пожертвования от русских иноков из Афонского Пантелеимонова монастыря. Святитель Николай рассказывает:

Вчера утром выехав из Токио, вечером прибыл в Сендай на освящение Церкви. Церковь построена за три тысячи юаней, из которых две тысячи добыты из России о. Анатолием и мной, одна — собрана от сендайских и других христиан здесь. О. Анатолий просил у архимандрита Макария, настоятеля Афонского Пантелеимоновского монастыря, и по ходатай-

ству последнего русские благотворители прислали более тысячи долларов. Выстроил церковь нынешним летом Василий Окамото; работа добросовестная... Служение в новой, чистой, прекрасной церкви возбуждает особенное чувство благоговения и умиления¹⁴.

На следующий день, в воскресенье в 8 часов утра началось освящение храма. «Служение было радостное — да вознесется оно к Богу!» — записал святитель Николай¹⁵. Храм стал достопримечательностью города, жители полюбили свой храм и по его внешнему виду называли «Белый храм». Кроме самого храма, община построила дом для собраний, дом причта и склад. В 1893 году владыка Николай вновь посетил Сендай во время миссионерского путешествия. По метрике, в церкви было крещено 760 человек. Здесь действовали четыре религиозных собрания: каждое воскресение собиралось общество по изучению Священного Писания; проходили ежемесячные встречи всего прихода и обсуждения церковных дел, женское собрание, где читали и толковали Жития святых и Священное Писание, молодежное общество. Прихожанки регулярно обходили христианские дома, особенно тех, кто редко бывал в Церкви, занимались благотворительностью и жертвовали на храм. По воспоминаниям владыки, ему особенно понравились шелковые покровы на престол и на жертвенник — подарок прихожанок.

Святителю был близок и дорог каждый прихожанин этой общины: «Умер сегодня в Сендае Акила Кису, муж сестры Анны Канно, начальницы Женской школы, и приемный о. Иннокентия Кису, регента левого хора (Токийского кафедрального собора. — Г. Б.), — пишет он 16 декабря 1896 года. — Телеграммами дали знать... и мне. Акила был чуть ли не самый богатый наш христианин; на постройку Собора пожертвовал в три приема 150 йен». Через сорок дней со дня смерти Акилы владыка Николай отслужил торжественную панихиду в Токийском Соборе.

Г. Е. Бессстремянная

Во время большого воздушного налета на Сэндай 9 июля 1945 года храм, дом причта и дом для собраний были полностью уничтожены. К счастью, сохранилось большое напрестольное Евангелие в золотом окладе и большой напрестольный крест.

Несмотря на бедственное послевоенное положение, усилиями священника Ивама в декабре 1945 года был восстановлен небольшой дом причта (площадью около 80 кв. м). С переводом в Сэндай священника Ильи Ямада возобновились богослужения и началось строительство нового храма. Потребовалось значительное время на сбор средств, покупку земли и разрешение всех сложностей послевоенного времени. Усилиями прихожан общины в течение 10 лет велось строительство храма.

19 апреля 1959 года епископ Ириней освятил новый храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы¹⁶. Современный храм повторяет форму прежнего. Часть храма осталась деревянной, а остальная возведена из бетонных конструкций. Иконостас выполнен выпускником Токийской школы искусств Иоанном Хирота, старшим сыном протоиерея Акила Хироты¹⁷. Для консультаций в Сендай пригласили русского мастера, писавшего иконы для довоенного Токийского кафедрального собора. В 1998 году собор был полностью обновлен. Старое здание было разрушено, а на его месте построено новое, технически усовершенствованное. В конце 1998 года произошло освящение нового собора.

При храме действуют еженедельная вечерняя школа для взрослых и миссионерская организация. В школе изучают Святое Писание и основы православия. Сюда, так же как и в миссионерскую организацию, приглашают не только верующих и готовящихся принять святое Крещение, но и всех желающих. В миссионерской организации знакомятся с православными традициями, таинствами и богослужением. Священники проводят регулярные встре-

чи с прихожанами. С 1982 года приход организует благотворительный базар.

Токийская митрополия

Токийская архиепископия (митрополия) объединяет столичный округ Токио и примыкающую к нему долину Канто. Это центральная часть страны, разросшаяся с началом реставрации Мейдзи вокруг рыбацкой деревушки Эдо. Раньше в Эдо жили сёгуны, а в конце XIX века из Киото сюда была перенесена резиденция императора Японии, получившего в результате реставрации Мейдзи реальную государственную власть. Именно в растущий столичный город Токио¹⁸ в 1872 году переехал возведенный в сан архимандрита Николай — глава основанной двумя годами ранее Русской Духовной Миссии. Здесь, на холме Суругадай, уже почти 125 лет высится известный каждому японцу «Собор-Николай» — Воскресенский кафедральный собор Никорай-до.

Район значительно пострадал во время Великого землетрясения Канто 1 сентября 1923 года. Токио и прилегавшие города были снова разрушены спустя 22 года во время воздушных налетов в конце Второй мировой войны.

Предстоятель ЯАПЦ митрополит Даниил является также архиепископом Токийским. Митрополия объединяет 21 приход, многие из которых расположены в сельских районах.

После учреждения в Японии в 1870 году Русской Духовной Миссии архимандрит Николай переехал из Хакодате в Токио. В результате переговоров с японскими властями в 1871 году русскому правительству было разрешено приобрести в бессрочную аренду участок земли на токийском холме Суругадай — квартале, где разрешалось жить иностранным подданным. Здесь были построены здания Миссии и небольшой домовый храм. Вот, что рас-

сказывает тогда еще архимандрит Сергий (Страгородский):

Это было еще в самые первые времена японского христианства. Преосв. Николай только что поселился в Токио, не был еще и епископом. Тогда Филипп (будущий известный адвокат, служивший на Хоккайдо. — Г. Б.) был учеником в катехизаторской школе, в которой преподавателем и был один Владыка, других миссионеров тогда еще не было. Часов с восьми начинались в школе уроки и шли, с небольшим перерывом около полудня, едва не до вечера. Вечером же, когда стемнеет, Владыка отправлялся на катехизацию, куда-нибудь на другой конец города, где нанимался или просто кем-то уступался дом для этой цели. Там собирались желающие слушать учение, Владыка им и проповедовал, обычно следуя порядку Символа Веры (по «Зеркалу Православия» св. Димитрия Ростовского). Народ был по большей части небогатый, занятой, поэтому могли собираться только после своих дневных занятий поздно вечером. Путешествие ночью по пустырям, которыми изобиловал тогда Токио (только что упразднено было сёгунство, многочисленные дворцы «даймё»¹⁹ были откуплены правительством и снесены), да еще для иностранца было далеко не безопасно. Вот ученики катехизаторской школы и решили приставить к епископу своего рода стражу, которая бы сопровождала его вочных путешествиях. Таким стражником, как наиболее сильный, и назначен был наш Филипп²⁰.

Число прихожан увеличивалось, и святитель Николай задумал построить в Японии Православный собор. В 1880—1881 годах он возвращается в Россию, чтобы собрать деньги для Миссии и для возведения собора. Для этого архимандрит Николай ежедневно встречается со многими людьми, светскими и духовными. Здесь же, в Санкт-Петербургской Александро-Невской лавре 30 марта 1880 года происходит хиротония архимандрита Николая в епископа Ревельского.

«Боже, где люди для служения Тебе здесь? ... А тут строится собор и скоро будет готов, — кто в нем будет молиться? Не на позор ли православию он строится?» — волновался святитель Николай во время возведения Собора²¹. «В восемь колоколов, когда построится храм, звонить-то кто же будет? — задумывается владыка Николай еще в самом начале возведения Собора²². — Пришло на мысль послать Никанора, теперешнего ученического повара, в Москву, к Финляндскому и на разные московские колокольни изучать звонарное искусство».

Собор строился с 1884 по 1891 год англичанином Джошуа Кондором по чертежам русского архитектора Михаила Арефьевича Щурупова. Святитель Николай трепетно отмечал в своем Дневнике каждый этап строительства. «Сегодня утром освящены кресты на купол и шпиц колокольни Собора, и сегодня поставили; трудно было очень протащить медную ленту, идущую с низа креста, где она прикреплена медными гвоздями, наружу, внизу шара, к медной веревке, составляющей кондуктор громоотвода, — пишет владыка в середине пятого года строительства²³. — ...Сегодня еще подняли большой московский колокол на колокольню (124 пуда). Поднимали в три ворота, в каждом работало по шесть человек. Вчера же подняли три колокола в 48 пудов, 19 пудов и 8 пудов. Купол внутри также готов, выкрашен и окна вставлены — теперь разбирают леса. Слава Богу, работы по Собору близятся к концу».

В соборе соорудили мраморные престолы, поэтому, чтобы не поднимать их во время освящения собора, мощи под престолы решено было положить заранее. 25 мая 1890 года святитель писал:

Сегодня это и сделано. Приготовлены были для вложения святых мощей три серебряные позолоченные ковчежца для трех престолов и для поставления этих ковчежцев три каменные ящики, 5 футов длины, 4 фута ширины и 1,5 фута высоты. Написано было

Г. Е. Бессстремянная

на трех листах — на первом, для главного престола: «Сей Святой Престол, во имя славного Воскресения Г. Н. И. Хр. сооружен и освящен, на мощах Святого мученика Мардария, в лето по Рождестве Христовом 1890»; на втором, для престола правого придела: «Сей святой Престол, во имя Введения во Храм Пресвятой Богородицы, сооружен и освящен, на мощах Святой мученицы Евгении, в Лето по Рождестве Христовом 1890»; на третьем, на престол левого придела: «Сей святой Престол, во имя Святых Первоверховых Апостолов Петра и Павла, сооружен и освящен, на мощах Святого мученика Мардария, в Лето по Рождестве Христовом 1890». Бумаги в конвертах положены в ящики.

8 марта 1891 года на торжественное освящение собора собирались 16 японских священников и более 4 тысяч паломников со всей Японии. Владыка Николай отмечал, что «с фасада Собор очень красив. Белый цвет идет; он знаменует безукоризненность православия пред лицом темного католичества и пестрого протестантства»²⁴. Это величественное здание в русско-византийском стиле, располагалось на высоком холме и поражало жителей преимущественно одноэтажного Токио, а 40-метровая колокольня виднелась с расстояния нескольких километров.

Богослужение отличалось необыкновенною торжественностью. Вместе с епископом служили 19 священников и 4 диакона. Пел хор в 150 человек от семинаристов и учениц женской школы, и так хорошо, что на другой день несколько японских газет отметило это пение. Большое впечатление и на христиан, и на японцев-зрителей произвел крестный ход, который обыкновенно совершается при освящении храма. Многотысячная толпа народа в молчании смотрела на это торжественное шествие; многие из неверующих японцев даже обнажали головы²⁵.

В 1892 году, когда Токийский собор был только-только возведен, святитель Николай стал невольным

участником следующего разговора возчиков, перевозивших владыку во время его путешествия по храмам в районе Канто и не распознавших своего попутчика. Он так описал эту беседу в Дневниках²⁶:

- Скоро все японцы будут христианами, — уверяет первый возчик заднего, по-видимому, из новичков.
- Что так? Чем же берет христианство?
- А тем, что по смерти будет «раку» (блаженство).
- Стало быть, у христиан уважаются «хотоке» (покойники)?
- Очень уважаются... Вон у христиан Николай на Суругадае десять лет строился, — переходит опытный возница к более частному предмету.
- А ты был на Суругадае? — спрашиваю я.
- Как не быть! Я двенадцать лет был извозчиком в Токио.
- Николая-то видел?
- Видел.
- Какой же он?
- Пониже тебя будет ростом.
- Фигурой-то какой?
- Совсем на тебя не похож, — уклончиво ответил он.
- Добрый или недобрый?
- Я не возил его, с этой стороны не знаю.

При соборе существовала Духовная семинария, получившая официальный статус среднего учебного заведения Японии, Катехизаторская школа, Женская школа, приют, библиотека. Руководительницей Женской школы в течение более 20 лет была Анна Канно, любимая наставница воспитанниц. Миссия открыла и воскресную школу.

Во время русско-японской войны святитель Николай не покидал Токийской миссии и был единственным русским, оставшимся в Японии. Его безопасность круглосуточно обеспечивали несколько полицейских. Службы в соборе не прекращались в течение всего военного времени.

1 сентября 1923 года Великое землетрясение Канто разрушило почти весь Токио. Обрушившаяся на купол колокольня пробила его насквозь, а страшный пожар, сопровождавший землетрясение, полностью уничтожил внутреннюю часть храма. На чрезвычайном Соборе Японской Православной Церкви было постановлено возродить храм и превратить его в настоящий центр духовной жизни. В 1924 году в Токио на пароходе из Кобе привезли разобранную церковь из Мацуямы на острове Сикоку, где в 1904 году она была возведена для русских военнопленных. За два месяца было закончено возведение временного малого храма в честь Святителя Николая Мирликийского, в котором совершались богослужения до восстановления кафедрального собора.

Для реставрации собора православные японцы смогли собрать 170 тыс. юен. За 6 лет его удалось воссоздать, но облик собора несколько изменился. В результате работ по укреплению собора, выполнявшихся под руководством японского архитектора Окада Синтиро, купол стал немного выше первоначального, а колокольня — на 5 метров ниже. Иконы для иконостаса написал Николай Стефанович Задорожный. «Поистине совершилось чудо, — писал епископ Сергий (Тихомиров), — небогатая, малочисленная Церковь Японская, пораженная, казалось, в сердце 1 сентября 1923 года, проявила столько жертвенности, что невозможное стало действительностью. Мы снова имеем собор великолепнее погибшего»²⁷. 15 декабря 1929 года 3 тысячи верующих собрались на торжественное богослужение и освящение собора. Поздравительная телеграмма пришла в Токио и от Русской Матери-Церкви.

Во время бомбардировок 1945 года собор выкрастили в черный цвет, что помогло избежать последствий воздушных налетов. В 1978 году с южной стороны собора была построена часовня в память

святителя Николая. В 1990 году токийский муниципалитет и министерство культуры приняли решение о реставрации Токийского Воскресенского собора — важного памятника культуры Японского государства. В 1992 году начался ремонт колокольни, стен и купола, затем проводились внутренние отделочные работы. За реконструкцией следил весь Токио и вся Япония. В главном официальном издании Японской Православной Церкви — «Православном вестнике» регулярно публиковались материалы о ходе работ по реставрации и надстройке здания. В 1998 году состоялось торжественное освящение собора. Его высота 35 м, он вмещает несколько тысяч верующих. Престол собора освящен в честь Воскресения Христова. В соборе три придела: северный — в честь преподобного Сергия Радонежского, южный — в честь святителя Николая Японского (освящен в декабре 1970 года²⁸, вскоре после прославления владыки Николая), третий — в честь Иоанна Предтечи.

В 1974 году, вскоре после получения Томоса об автономии Японской Православной Церкви, Собор получил статус кафедрального. К приходу присоединились 5 общин Токио, разрозненных после разрушения других православных токийских храмов во время второй мировой войны. Собор имеет большое значение как церковный центр Токийской архиепископии и всей Японской Православной Церкви. В июле здесь проходят соборы Японской Православной Церкви, которые предваряет ежегодная конференция священников и прихожан Токийской митрополии.

В память святителя Николая Японского собор обычно называют Никорай-до — храм Николая (в японском языке отсутствует звук «л», а «до» означает храм); это одно из самых известных зданий в японской столице. Это также и одно из старейших каменных зданий в Токио. В 1962 году собор признан национальным сокровищем Японии. Как в начале XX века, так и сейчас любой токийский

житель с радостью объяснит иностранцу, как добиться до храма Николая. Сейчас в приходе Токийского собора около 900 семей²⁹.

В конце 1960-х годов преподавателем русского языка в открытой при Никорай-до Никольской школе работал известный дипломат Сугихара. В течение полутора месяцев с 18 июля по 5 сентября 1940 года Сугихара выписал бланки для 6 тысяч еврейских беженцев, толпившихся вокруг японского посольства в латвийском Каунасе. Вопреки приказу из Токио, на свой страх и риск существенно ослабив требования по выдаче виз, Сугихара ежедневно заполнял документы для 45 семей. Сначала он работал в посольстве, затем продолжил самоотверженный труд в гостинице, где сотрудники ожидали депортации. «Я не могу забыть надеющихся на меня людей. Если я это сделаю, то пойду против Бога», — говорил дипломат, когда ему растирали онемевшую от непрестанной работы правую руку³⁰. В то время почти никто не знал, что семья Сугихара была православной, и поэтому даже близкие люди не понимали, о каком Боге идет речь. Часть бланков были написаны левой рукой дипломата. Перед самым отъездом Сугихара вышел к немногим оставшимся беженцам, низко поклонился им и сказал: «Больше я уже не могу вам помочь. Простите меня»³¹. После отставки в 1964 году Сугихара учил японских студентов в Никольской школе не только русскому языку, но и мужеству православного христианина, и настоящей евангельской любви.

При соборе действуют Духовная семинария (возобновленная в 1954 году епископом Иренеем Бекешем и получившая в 1973 году название — Токийская православная духовная семинария) и общеобразовательная школа, учрежденная митрополитом Токийским Феодосием.

Приход Никорай-до объединяет несколько религиозных организаций³². Старейшая из них — это

Кафедральные соборы Японии

сестричество, созданное в январе 1952 года. В жизни сестричества участвуют более 300 прихожанок от 20-летних до тех, кому за 80 лет. Они помогают в организации регулярных богослужений, проведении праздников, готовят воскресную трапезу для прихожан (традиция со времени святителя Николая) и угождение во время праздников, как православных, так и исконно японских: день пожилых, день детей. При подготовке придела во имя святого Николая Японского в 1970 году прихожанки изготовили плащаницу на святой престол, покровы на жертвенник и аналои.

Токийское молодежное общество (Сэйнэнкай) было образовано в сентябре 1952 года. В рамках молодежного общества, чаще всего во время Великого поста, проходят занятия по литургике, изучению Священного Писания. В таких встречах участвуют священники и студенты Токийской семинарии. Для слушателей Токийской семинарии выступления и ответы на вопросы являются подготовкой к предстоящему пастырскому служению. Заметным событием для прихода и всего микрорайона является ежегодный благотворительный базар Никорай-до, впервые проведенный в 1977 году. Вырученные средства поступают в благотворительный фонд собора, из которого финансируются японские и зарубежные приходы. В 2004 году денежную помощь получили пострадавшие от землетрясения храмы Кусиро и Исиномаки, а в 2005 году средства были направлены в Ниигату.

С 2003 года стали проходить конференции молодежных организаций Токийской митрополии. На конференции собирается до 400 человек из приходов Сидзуоки, Маэбаси, Уцуномии, Одавары, Йокохамы, Сюдзендзи.

Киотоская епархия

Киотская западно-японская епархия объединяет 11 приходов юго-восточной части острова Хонсю,

2 прихода на острове Сикоку и 4 прихода на самом южном из четырех крупнейших островов архипелага — Кюсю. Центр епископии — Киото. Это древняя столица Японии, построенная по образцу «северной столицы» — Пекина. Здесь жили наследные принцы Микадо — номинальные правители страны в период сёгуната Токугава (1603–1867). Тут же находятся буддийские и синтоистские святыни.

Подобно Токийскому собору, храм в Киото возводился при непосредственном участии святителя Николая. Владыка следил за всеми этапами строительства: покупкой подходящего участка, его юридическим оформлением, выбором архитектора и согласованием чертежей, договорами с подрядчиками, заказом и доставкой икон и церковной утвари из России, закладкой фундамента, устройством алтаря и иконостаса. В 1898 году в епархии служили архимандрит Сергий (Страгородский) и иеромонах Андроник (Никольский), назначенные в Японию в 1897 году указом Святейшего Синода.

Первый организационный Собор Западной епархии был созван в августе 1970 года в Осаке. Сейчас западно-японскую кафедру временно возглавляет митрополит Токийский Даниил.

Впервые основы православия в районе Киото в 1880 году стал проповедовать уроженец пригородной деревушки Тайдза катехизатор Павел Накакоюдзи, служивший в Токусиме и изредка возвращавшийся в родные места. В 1889 году в самом центре города Киото открылся молитвенный дом.

В 1890–1893 годах в Киото служил молодой иеромонах Сергий (Страгородский), будущий Патриарх Московский и всея Руси³³. В 1894 году в город прибыл новый пастырь — священник Симеон Мии, кандидат Киевской духовной академии. Спустя некоторое время святитель Николай посоветовал ему «тихонько, не возбуждая толков, чтобы не возбудить препятствий»³⁴ подыскивать место для храма.

Владыка Николай пристально следил за покупкой подходящего земельного участка, постоянно посыпал отцу Симеону телеграммы в Киото из Токийской Миссии. Наконец, после многих поездок по городу, разговоров с арендаторами и торговцами недвижимостью отец Мии написал, что «продается в Кёото место, которое хорошо бы купить для Церкви: в центре города, все известное... где производятся почетные в Японии танцы «Но»»³⁵. Это был небольшой участок земли в 270 цубо³⁶, за которую требовалось заплатить не меньше 7 тыс. йен. После разговора с отцом Симеоном Владыка узнал, что это место находится в лучшей части города, недалеко от императорского Дворца, поэтому такая дороговизна была вполне оправдана. «Помоги, Господи, устроить это дело — покупки земли в Кёото!» — пишет святитель Николай³⁷.

27 февраля (по новому стилю) 1897 года отец Симеон Мии подписал купчую на церковную землю в самом центре древней японской столицы, недалеко от дворца Микадо³⁸. «Иоанну Фукасе, помогшему при покупке главным образом, пошлию икону и благодарственное письмо — от вознаграждения за труд он отказался», — замечает владыка Николай. «Дай Бог потом построить храм, а еще важнее, дай Бог, чтобы, пока построится храм, образовалась достаточно живая церковь в Кёото, чтобы его наполнить!» — пишет он спустя несколько дней после покупки³⁹. Светлый праздник Пасхи 1897 года прихожане встречали уже в новом церковном доме. Через год и сам владыка смог осмотреть церковное место в Киото. «Оно хорошо, — пишет святитель⁴⁰, — недалеко от Дворца; на спокойной улице; жаль, что мало и узко. Японский дом на нем — хоть куда; наверху — место для богослужений, внизу помещается о. Симеон Мии с семьей». Владыка Николай замечает: «Составленные нами с о. архимандритом Сергием (Страгородским) проекты церковного дома

и дома для миссионера в Кёото переданы плотнику Василию Окамото для подробного начертания планов постройки»⁴¹.

В 1899 году святитель Николай прибыл в Киото и сам осмотрел купленное место для церкви. Спустя год в Токио приехала матушка Харита, жена отца Симеона Мии, и рассказала владыке о церкви в Киото: «Растет церковь — есть слушатели учения, скоро совсем тесно будет молиться в домашней Церкви там, нужно думать о постройке храма»⁴². Епископ Николай участвовал во всех этапах возведения храма: выбирал архитектора и просматривал чертежи, обсуждал мельчайшие детали со строителями и подрядчиками. Община быстро росла, поэтому было решено строить церковь на 500 человек, чтобы и через десять лет храм мог вместить всех желающих участвовать в богослужении. «Непременно нужна колокольня, и высокая, и звонящая!» — добавляет святитель⁴³.

«Утром приехал архитектор Мацуморо и с ним был обстоятельный разговор, после которого я передал ему план храма и иконостаса к нему и “цуморигаки” (сметы. — Г. Б.) подрядчиков Оониси и Кодзима», — отмечает владыка Николай в июле 1900 года⁴⁴. В августе был куплен дополнительный участок земли, примыкавший к уже имевшемуся. Владыка согласился на это, несмотря на дороговизну: «Теперь здания вокруг не будут теснить храм»⁴⁵. Через несколько месяцев архитектор приспал ему в Токио план храма и зданий для служителей церкви на пяти листах. Спустя месяц отец Симеон отправил в Токио шесть смет от шести подрядчиков, из которых святитель Николай выбрал работу Оониси, лучшего мастера в Киото.

В декабре святитель Николай пишет:

Утром написал бумагу в «Городское управление города Кёото» о том, что «земля под храм там приобретена и храм строится на пожертвования иностранных христиан, что земля и храм будут собствен-

ностью Православной Церкви в Кёото, что о.Мии, поставленный указом Епископа там, — распорядитель на церковной земле и по постройке храма и прочих зданий и представитель Церкви пред местными властями; он ручается за средства для содержания храма и за уплату всех законных налогов на церковную землю и здания, но за него, в свою очередь, ручается Епископ, по Вселенскому Церковному Закону — главный распорядитель как церковных дел, так и церковного имущества (Апостольское правило 41)». Послано это свидетельство о. Семену Мии по его просьбе...⁴⁶

В марте следующего, 1901, года святитель Николай приезжал в Киото проверить гранитное основание храма. Владыка задумал открыть здесь Женскую школу, для чего пригласить двух учительниц из Миссийской православной женской школы в Токио. 8 марта 1901 года на крестопоклонной неделе святитель Николай и 3 священника из приходов Западной Японии — Симен Мии, Иоанн Оно и Сергий Судзуки — совершили богослужение согласно чину на основание церкви.

Владыка Николай обратился к русским жертвователям за помощью в благоустройстве будущего храма: «Вчера и сегодня писал письма в Россию: заказывал колокола для церкви в Кёото заводу Финляндского в Москве, через сотрудника Миссии в Москве о. Николая Васильевича Благоразумова⁴⁷ и просил Василия Геннадиевича Дудышкина уплатить за колокола и сделать иконостас для киотской церкви в Москве»⁴⁸. На просьбы владыки откликнулись сотрудник «Московских ведомостей» Лев Александрович Тихомиров и редактор Владимир Андреевич Грингмут.

«...Храм строится порядочно... медная крыша готова; обшивка тесом и прочие плотничьи работы продолжаются. Дома почти все готовы...», — отмечает святитель Николай в июле 1901 года⁴⁹.

С сегодняшней почтой получен 285-й номер «Московских ведомостей», от 16 (24) октября, со статьей

Г. Е. Бессремянная

в самом начале газеты: «Православный храм в Кёото», в которой, между прочим, говорится, что «В. Г. Дудышкин заказал иконостас в лучшей московской мастерской Еланешникова». И продолжает: «Работа Еланешникова достаточно известна всей России. Его мастерская снабжена обширными художественными и техническими средствами и внимательно следит за всеми усовершенствованиями техники и направлениями самого искусства. Но что особенно заслуживает внимания — Яков Ефимович Еланешников, ввиду важности Кёотского храма для православного дела и ввиду огромной пользы ознакомления Японии с русскою церковно-художественною промышленностию, решился принести это образцовое произведение своих мастерских в безвозмездный дар... Иконы для Кёото пишутся господином Еланешниковым в византийском стиле, самый же иконостас отделяется под слоновую кость и золото»⁵⁰.

Наконец в декабре 1901 года строительство было завершено: «Из Кёото получены фотографии оконченных построек — храма, домов и ограды; все, кажется, в порядке; вид хороший, железная решетка ограды с лицевой стороны и железные ворота довольно красивы. От Льва Александровича Тихомирова, из Москвы, получено письмо, в котором, кстати, извещается, что работа иконостаса ускоренно идет; колокола и паникадила обещаются»⁵¹. В декабре 1901 года в храме стали совершаться богослужения, а в феврале следующего, 1902, года в газете «Московские ведомости» вышла передовая статья «Новый очаг Японского Православия», посвященная Киото и работе иконописца Я. Е. Еланешникова.

С самого начала возникновения храма и общины была организована Женская православная школа под руководством присланной из Токио Надежды Такахаси. 11 февраля 1902 года отец Симеон Мии отслужил молебен перед началом учения.

В марте владыка получил известие, что иконостас и богослужебные предметы отправились из Москвы в Одессу, где в мае дар для Киотской церкви,

погрусят на пароход, плывущий в Йокогаму. Святитель Николай трепетно ждал прибытия икон и утвари: «Мы здесь ждем иконостаса в Кёото и тревожимся; не гниет ли он где, сброшенный на берег во Владивостоке, Порт-Артуре или инде, а он и не думал отправляться из Москвы...»⁵². Однако следующее сообщение Л. А. Тихомирова объяснило задержку: иконостас был изготовлен лишь в конце октября, упакован в 30 ящиков и должен прибыть в Одессу к декабрю. В феврале наступившего 1903 года ящики с иконостасом и колоколами достигли Нагасаки и оттуда были отправлены в Кобе. «Из Кобе от Кавамура письмо, что ящики с церковными вещами ему сдали и что таможня пропустила их беспошлинно. Спасибо за это!» — отмечает святитель через десять дней⁵³. Наконец, 23 февраля «Моисей Кавамура вернулся из Кёото, благополучно доставивши туда из Кобе ящики с иконостасом и колоколами»⁵⁴.

Владыка прибыл в Киото и там осмотрел иконы и колокола. «Исправление изъянов иконостаса займет недели три, так как поврежденные места нужно четыре раза покрывать составом и давать ему высыхать, могли бы мы приготовить к освящению храма не ранее Вербного воскресенья, но о. Мии просил отложить оное до более удобного времени после Пасхи...», — пишет владыка⁵⁵.

24 апреля 1903 года святитель Николай прибыл в храм Киото: «Иконостас великолепен. Изъянов, бывших на иконах, и следа нет: иконописица Ирина Ямасита превосходно исправила их. Застал ее в храме списывающею икону Архангела Михаила; а иконы Благовещения и Тайной вечери уже срисовала; и хочет срисовать все иконы храма — так они хороши и нравятся ей, с них потому будут делаться списки для других церквей, куда потребуются». Через два дня произошло освящение храма. Накануне всенощной владыка Николай положил частицы святых мощей под гранитный престол.

«В девять часов раздался звон к богослужению храмоосвящения и литургии, — пишет владыка 27 апреля 1903 года. — Первый звук православного колокола торжественно прокатился по чистому и светлому утреннему воздуху Кёото и достиг уха японского императора, который в эту минуту, окруженный двумястами восемьюдесятью высшими лицами империи, трогался из своего дворца, неподалеку от которого находится место, на станцию железной дороги, чтобы отъехать в Токио. Он обратил внимание, прислушался и молчаливым вниманием узаконил православный звон в его древней столице, японской Москве».

В 1906 году в помощь святителю Николаю на 3 месяца был вновь прислан архимандрит Андronик (Никольский)⁵⁶, уже служивший в Японии в 1898 году. Хотя оба раза основным местом проповеди отца Андronика была Осака, в 1906 году он был рукоположен в епископа Киотоского. «Письмо от о. Андрона, архимандрита, ректора Уфинской Семинарии; пишет, что Св. Синод предлагает ему ехать викарным Епископом сюда в Миссию...», — замечает святитель Николай⁵⁷.

Прибывший в Японию в 1908 году епископ Сергий (Тихомиров) также был епископом Киотоским. Настоятелем собора был священник Андрей Метоки, затем в 1932 году его сменил священник Виссарион Такахаси. Это было тревожное предвоенное время. В самом конце войны чудом уцелевшее здание было представлено к сносу, в связи с разбором завалов и разрушенных пожаром кварталов города. Окончание боевых действий спасло храм от гибели.

В 1986 году администрация Киото признала здание церкви культурным достоянием, и с 1987 года стала осуществляться программа по реставрации, начавшаяся заменой крыши на медные покрытия. С сентября 1999 по январь 2000 года в храме прошел ремонт пола, внешних и внутренних стен. С мая по сентябрь 2002 года ремонтировался дом для собра-

ний верующих. Некоторые работы продолжаются по сей день.

Храм находится в университетском районе Киото, и поэтому в богослужениях принимают участие преподаватели и студенты из разных поместных православных церквей.

Киото — центр западно-японской епископии⁵⁸. В 1980 году в Соборе был организован второй учебный семинар западной епархии на тему: «Смерть, воскресение и кончина мира», на котором впервые была предпринята попытка толкования основ вероучения и принципов антропологии не только изнутри Церкви, но и извне. Для этого в качестве лекторов были приглашены не только священники, но и известные светские ученые и преподаватели. В мае 2000 года во время своего визита в Японию Собор посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

В мае 2003 года отмечалось столетие освящения собора. Его внутренняя часть и великолепный трехъярусный иконостас с 30 большими и малыми иконами сохраняются практически в неизменном виде с 1903 года. В феврале 2004 года в Киото была доставлена написанная в России икона священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского. Служивший в Киото епископом, святитель Андроник почитается в Японии в качестве небесного покровителя Киотской епархии. Автор его образа — иконописца Московской духовной академии Валентина Глазырина.

Примечания

¹ Цит. по: Куприн А. О Православной Церкви в Японии. В: Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП), 1995, №1–4. С. 62.

² Сергий (Тихомиров), еп. Памяти Высокопреосвященного Николая, архиепископа Японского. С. 48–49.

³ Дневники святого Николая Японского. В 5 т. Сост. К. Накамура. СПб., 2004. 10 апреля 1909 года.

⁴ 13 апреля 1900 года.

⁵ 18 декабря 1900 года.

⁶ 20 декабря 1900 года.

⁷ Шаталов В. О. Начальный этап деятельности российской духовной миссии в Японии: 1870–1875 гг. В: Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1996. Вып.2. С. 34.

⁸ 2 февраля 1900 года.

⁹ 9 июня 1905 года.

¹⁰ Платонова, А.Ф. Апостол Японии. Петроград, 1916. С. 34.

¹¹ 20 мая 1881 года.

¹² 21 мая 1881 года.

¹³ 19 октября 1889 года.

¹⁴ 5 декабря 1892 года.

¹⁵ 6 декабря 1892 года.

¹⁶ Адрес Собора: Japan, 980-0021, Miyagi-ken, Sendai-shi, Aoba-ku, Chuo, 3–4–20.

¹⁷ Кодама Климент, иерей. Иконостас Собора Благоевшения Пресвятой Богородицы в Сендае. В: Сейё дзи-хо, 2004, №2. С. 1–2.

¹⁸ Новое название города — Токио — было специально придумано: к иероглифу «Восток» («То») добавили первый иероглиф-компоненту древней столицы Киото («Кио»).

¹⁹ При сёгунате Токугава самураи-феодалы были вынуждены переселять в ставку сёгуна свои семьи в качестве заложников.

²⁰ Сергей (Страгородский), архим. По Японии. (Записки миссионера). С. 21.

²¹ 24 августа 1889 года.

²² 15 июня 1885 года.

²³ 9 июня 1889 года.

²⁴ 9 декабря 1889 года.

²⁵ Платонова А. Ф. Апостол Японии. Петроград, 1916. С. 50–51.

²⁶ 26 октября 1892 года.

²⁷ Цит. по: Казем-Бек, А. Православная церковь в Японии. Сотрудники архиепископа Николая. В: ЖМП, 1960, №8. С. 67.

²⁸ Хигути Михаил, прот. Новый придел в соборе «Николай-до» в Токио. В: ЖМП, 1971, №3. С. 4–5.

²⁹ Адрес Собора: Japan, 101-0062, Tokyo-to, Chiyoda-ku, Kanda, Surugadai, 4–1–3.

³⁰ *Nagaai K.* Шесть тысяч виз на жизнь. В: Новости Николай-до. (Рокусеннин-ноиноти-но биза. В: Никорай-до даёри), 2004, № 10. С. 5.

³¹ Там же. С. 7.

³² Конференция верующих общин Воскресенского кафедрального собора Токийского Собора. Сообщения каждого общества. В: Никорай-до даёри, 1994, № 9.

³³ *Сергий (Страгородский), архим.* На Дальнем Востоке. (Письма японского миссионера). Сергиев-Посад, 1897.

³⁴ 27 июля 1896 года.

³⁵ 9 декабря 1896 года.

³⁶ 1 пубо — 3.3 кв. метра.

³⁷ 31 января 1897 года.

³⁸ 18 февраля/2 марта 1897 года.

³⁹ 31 марта 1897 года.

⁴⁰ 29 апреля 1898 года.

⁴¹ 2 мая 1898 года.

⁴² 14 мая 1900 года.

⁴³ 24 июля 1900 года.

⁴⁴ 28 июля 1900 года.

⁴⁵ 30 августа 1900 года.

⁴⁶ 6 декабря 1900 года.

⁴⁷ Товарищ владыки Николая по Санкт-Петербургской духовной академии, также записавшийся желающим служить в посольской церкви в Хакодате.

⁴⁸ 27 апреля 1901 года.

⁴⁹ 24 июля 1901 года.

⁵⁰ 28 ноября 1901 года.

⁵¹ 18 декабря 1901 года.

⁵² 30 октября 1902 года.

⁵³ 14 февраля 1903 года.

⁵⁴ 23 февраля 1903 года.

⁵⁵ 6 марта 1903 года.

⁵⁶ Канонизирован Русской Православной Церковью в 2000 году как священномученик Андроник Пермский.

⁵⁷ 16 июня 1906 года.

⁵⁸ Адрес собора: Japan, 604–0965, Kyoto-city, Nakagyo-ku, Doorii-Ninjo agaru, Yanagi-no-banba, 6–283. Настоятель протоиерей Иоанн Оно.

*В. В. ПЕЧАТНОВ**

**БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ В ГРЕЧЕСКОМ
ПРАВОСЛАВНОМ МИРЕ: ОБЗОР ИСТОРИИ
БОГОСЛУЖЕБНОГО ЧИНА****

За последние 10–12 лет, в условиях возрождения церковной жизни, в России возрос интерес к изучению православного богослужения. В связи с этим очевидна необходимость современных справочных материалов по истории богослужения, в особенности обзорных, способных ввести в курс дела как неспециалиста, так и начинающего литургиста. На русском языке таких материалов все еще очень не хватает.

Надеемся, что настоящая статья послужит к заполнению этого пробела. К счастью, на русском языке существует несколько более или менее современных работ по истории православной литургии¹. Но, во-первых, они являются или объемными научными исследованиями, или работами специального характера, как, например, труд М. Арранца, но отнюдь не обзорными статьями. Во-вторых, все эти работы заканчивают обзор истории византийской литургии XIV —

* Автор — магистр богословия, доцент Российского православного института святого Иоанна Богослова.

** Статья представляет собой измененный вариант части первой главы готовящейся к печати книги «Божественная литургия в России и в Греции: сравнительное изучение современного чина».

началом XV века, подчеркивая, что с тех пор православная литургия мало изменилась. Однако даже беглое сравнение чина литургии XIV века, запечатленного, например, в «Уставе Божественной литургии» святителя Филофея Коккина, с ее чином в современных богослужебных книгах показывает, что за последние 600 лет изменения в литургии все же произошли, особенно в греческом православном мире, в частности, в Элладской Православной Церкви.

Цель данной статьи — дать обзор истории чина Божественной литургии в греческом православном мире от апостольского времени до наших дней. Таким образом, статья идет далее известных исследований по истории литургии и предлагает обзор истории литургии в греческом православном мире, в том числе и в постевизантийский период (XV–XX века), история которого до сих пор изучена мало.

Для этого последнего периода мы рассматриваем историю иерейского (т.е. неархиерейского) чина Божественной литургии, причем для XIX и XX веков мы сосредоточиваемся на истории литургии в Элладской Православной Церкви и в Константинопольской патриархии. Чин и практика литургии в других Поместных Церквях греческой традиции сформировались под влиянием богослужебных книг и практики Греции и Фанара, и их история отличается от истории литургии в Элладской Церкви лишь незначительными вариациями.

Начиная с IV века, мы прослеживаем историю чина литургии святителей Иоанна Златоуста (**И**) и Василия Великого (**В**). В то время как до XVI века наш обзор представляет собой синтез выводов уже проделанных современных исследований, то обзор истории литургии с XVI по начало XXI века делается на основе собственных исследований автора, проведенных им в Греции. В 2002–2004 годах нам довелось изучать греческие старопечатные богослужебные книги в библиотеках Афин и Салоник, а

также в восьми монастырях и одном скиту святой горы Афон. Хотел бы выразить большую благодарность митрополиту Тиролайскому и Серентийскому Пантелеймону (Родопулосу) за создание условий для проживания и работы в монастыре Влатадов в Салониках и за теплое гостеприимство.

Под византийской Божественной литургией мы понимаем полную² Божественную литургию византийского церковного обряда, сложившегося как обряд Византии — Константинополя и постепенно распространившегося во всем православном мире. Для настоящего обзора мы избрали синтетический, а не аналитический подход, который прослеживал бы историю **И** и **В** отдельно. Для периода с I века по VIII, к которому относится древнейшая сохранившаяся литургическая рукопись, последний подход в настоящее время просто невозможен, хотя богослужебная наука и располагает сведениями о Божественной литургии IV века в Антиохии, которая легла в основу **И**³. Поэтому, а также исходя из того, что: 1) **И** и **В** принадлежат к одному и тому же обряду — византийскому, в лоне которого они развивались совместно по крайней мере с VIII века; 2) задолго до падения Византийской империи они различались лишь текстом ряда молитв, а совершились одинаково, что документально подтверждается с XII—XIII веков «уставами Божественной литургии»⁴, едиными для **И** и **В**; и 3) для святоотеческого предания в целом (кроме богослужебного Устава) нехарактерно использование отдельных понятий «литургия святого Иоанна Златоуста» и «литургия святого Василия Великого», мы решили дать обзор *общей* истории **И** и **В**, объединенных общим названием «Византийская Божественная литургия», различая их лишь тогда, когда это возможно и полезно для понимания истории их формирования.

В греческом православном мире⁵ историю Божественной литургии можно разделить на следующие четыре периода:

- 1) I — начало IV века, древнехристианская литургия до Константина Великого;
- 2) IV—VIII века, ранний византийский период до древнейших сохранившихся богослужебных рукописей;
- 3) VIII—XVI века, период богослужебных рукописей до появления печатных изданий Божественной литургии, и
- 4) XVI век — современный период.

Между периодами 3-м и 4-м нет четкого разграничения, так как богослужебные рукописи продолжали появляться до начала XIX века включительно. Однако с XVII века печатные богослужебные книги приобретают приоритет в богослужебном использовании и начинают играть решающую роль в истории текста литургии.

В первый период структура Божественной литургии была в сущности одинаковой во всей Церкви. Основой ее была апостольская схема, которая имела своим ядром евхаристические фрагменты писаний Нового Завета, а отображалась в творениях Отцов и церковных писателей той эпохи и в лингвистико-канонических произведениях, таких как «Учение двенадцати Апостолов» и «Апостольское Предание», надписанное именем святого Ипполита Римского. Как и сегодня, только гораздо яснее, в древнехристианской литургии различались литургия Слова и литургия Евхаристии⁶. Однако сами эти части литургии были значительно проще по своей структуре. Литургия начиналась прямо с чтений Священного Писания⁷, протесис⁸ совершался во время Евхаристии и состоял из отбора даров для совершения таинства и перенесения их на Святой Престол⁹. Позднее это перенесение развилось в то, что мы называем сегод-

ня Великим входом. Впрочем, надо заметить, что основные элементы Божественной литургии — чтения Священного Писания, моления о Церкви и о всем мире, святая анафора, святое причащение и благодарение за него существовали уже в этот ранний период. Хотя источники и приводят тексты молитвы анафоры и других молитвословий, в самих этих источниках можно видеть указания на то, что приведенные молитвы не являются жестко зафиксированными. Священнослужители могли формулировать их по-своему, требовалось лишь, чтобы молитвы были православными и на заданную тему¹⁰.

Стремительное развитие богослужения в течение *второго периода*, последовавшее после легализации христианства Константином Великим, не могло не оказать влияния на Божественную литургию. Ее основные части остаются, но в переходных местах, «сочленениях» между частями, где совершались движения без определенных слов, наблюдается быстрый рост. Такими переходными местами были вход в храм перед началом службы, приготовление и вход Святых Даров (который впоследствии стал называться Великим), причащение и отпуст¹¹. Вход в храм — а в Константинополе по крайней мере до середины VII века священнослужители и народ входили в храм одновременно¹² — с V века начал сопровождаться псалмом (79-м), который пелся антифонно¹³ с Трисвятым в качестве припева. Чуть позже, с VI века, Трисвятая песнь обретает в литургии самостоятельное место и перед ней появляется молитва Трисвятого, тогда как после псалма, певшегося во время входа, вводится входной тропарь, такой, например, как «Единородный Сыне...»¹⁴. Во время Великого входа начинает петься антифон с припевом «Аллилуиа»¹⁵, а во второй половине VI века в это место литургии входит Херувимская песнь¹⁶. В ту же эпоху здесь появляется молитва приношения, которая первоначально читалась предстоятелем во время

перенесения даров диаконами из сосудохранилища (находившегося в то время в отдельном здании) в алтарь¹⁷, а после входа, как прелюдия к анафоре, добавляется Символ веры¹⁸.

По мере появления в Божественной литургии новых элементов в этот период происходило и обратное движение. Когда по прошествии времени и после ряда прибавлений какое-то место в литургии «перегружалось», более старые элементы выпадали из богослужебной практики, а более новые оставались¹⁹. Так например, из литургии исчезло чтение Ветхого Завета, а псалом прокимна был радикально сокращен²⁰, тогда как Трисвятая песнь осталась и начала петься торжественно и по нескольку раз. Причины оставления более древних элементов и предпочтения более новых были не только практическими (чрезмерная продолжительность определенной части литургии), но и богословскими, как в случае Трисвятой песни²¹. Были и «богослужебные» причины, когда считалось, что новый элемент лучше служит цели совершаемого, нежели старый²².

Главные молитвы Божественной литургии претерпели последние значительные изменения во второй половине IV века, под пером святителя Василия Великого и Иоанна Златоуста²³. Позднейшие изменения в этих молитвах заключаются лишь в небольшом филологическом редактировании. Молитвы, вошедшие в состав литургии в этот и следующий периоды, брались обычно из числа древних молитв, существовавших в иерусалимской иalexандрийской богослужебных традициях, новых же молитв составлялось крайне мало²⁴. Таким образом, основы современного чинопоследования **И** и **В** были заложены уже в начале этого периода.

Третий период начинается с древнейшего известного византийского Евхология в кодексе Barberini 336 (VIII век). В этой и во многих других древних рукописях **В** записана первой и полностью, а **И**

второй и не полностью²⁵. Молитвы, общие с молитвами **В**, опускаются или лишь обозначаются заголовком и начальными словами. Эти Евхологии относятся к VIII–XIV векам и называются Евхологиями «древней редакции». Различают две группы Евхологиев древней редакции в соответствии с их происхождением: южноиталийские (в числе которых и Евхологий код. Barberini 336), составленные в грекоязычной южной Италии, и константинопольские, происходящие из Царьграда и из областей православного Востока, которые находились под его прямым богослужебным влиянием. Основное различие между ними заключается в особых молитвах **И** в южноиталийских рукописях. В этих рукописях «пустоты» текста **И**, т.е. те места, где в Константинополе по традиции читались те же молитвы, что и в **В** (эти молитвы до сих пор остаются общими для обеих литургий), заполнены молитвами иерусалимского и египетского происхождения, неизвестными тогда в Константинополе.

В XI веке появляется новый тип Евхологии, где первым записан текст **И**, в которую уже включены молитвы, общие с **В**. Евхологии этого типа принадлежат к константинопольской традиции и называются Евхологиями «новой редакции». Евхологии «новой редакции» получили быстрое распространение, вытеснив рукописи южноиталийского типа.

В этот период продолжается развитие в «переходных местах» литургии: число антифонов в начале службы увеличивается до трех, великое ектения, которая до VII века занимала место сегодняшних ектений и молитв верных перед Великим входом²⁶, перемещается в место перед Трисвятой песнью, а затем, в XI веке, в начало литургии, предваряя антифоны²⁷. К этому же веку относятся первые свидетельства о введении в состав литургии изобразительных псалмов (102-го и 145-го) и блаженном вместо антифонов²⁸. Перед Великим входом появляется

молитва священника «Никто же достоин», а после него — диалог между священником и диаконом²⁹. Однако наиболее заметным в этот период является стремительное развитие протесиса и его оформление в отдельный богослужебный чин. Чтобы не замедлять течение службы, в VIII веке протесис начинает совершаться не в течение литургии верных, а во время пения антифонов³⁰, а примерно веком позже — до начала литургии³¹. Также с XII–XIII веков в монастырской среде наблюдается тенденция прибавлять к Божественной литургии различные дополнительные элементы, такие как стихи псалмов, тропари и диалоги между священником и диаконом³². Эти элементы являются в основном подготовительными для священнослужителей. В качестве примеров можно привести диалог перед началом литургии, начинающийся словами «Время сотворити Господеви», и тропарь З-го часа («Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа...») перед освящением Святых Даров.

Развившееся чинопоследование протесиса и только что упомянутые подготовительные элементы стали полноправной частью Божественной литургии благодаря новому виду богослужебных рукописей, появившемуся в XI–XII веках. Речь идет о «диатаксисах», или «уставах» Божественной литургии. Древнейшие из сохранившихся Евхологиев, относящиеся к VIII–X векам, почти совсем не имеют уставных указаний. Но с X века в южноитальянских рукописях уставные указания начинают включаться в текст Божественной литургии и других служб³³. Константинопольские Евхологии, наоборот, продолжают содержать крайне малое число указаний, которые, однако, начинают собираться в отдельные тексты³⁴, «своды указаний», по выражению И. Фундулиса³⁵. В заглавиях эти тексты называются «диатаксисами» («уставами»). Древнейшим из уставов, сохранившихся на греческом языке, является диатаксис патриаршей Литургии Василия Великого в кодексе Исидора

Пиромали, датируемый XI–XII веками³⁶. Известно сравнительно большое число уставов³⁷, но важнейшим для истории литургии, бесспорно, является «Устав Божественной литургии» (*Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας*) святителя Филофея Коккина. Он был составлен в середине XIV века в Великой Лавре на святой горе Афон, где святитель Филофей был одновремя игуменом. После избрания Филофея Константинопольским патриархом его Устав приобрел двойной авторитет: он происходил со Святой горы, уже тогда являвшейся крупнейшим монашеским богослужебным центром православия, и имел печать вселенской Константинопольской Церкви³⁸. Да и само это произведение явно отличается от других уставов того времени. Сравнение Устава Филофея с несколькими более ранними уставами показывает, что святой Филофей составил свой Устав на основе предшествующих диатаксисов, но дополнил и скорректировал их в соответствии с тогдашней практикой первенствующей обители Афона³⁹.

Поэтому не вызывает удивления тот факт, что через 100–150 лет после его написания Устав святителя Филофея был принят всем греческим православным миром как авторитетнейшее руководство к совершению Божественной литургии⁴⁰. Еще в XIV веке он был дважды переведен на церковно-славянский язык⁴¹ и распространился в Болгарии, России и других славянских странах. В поздних рукописях и в печатных изданиях Устав перестал воспроизводиться как целостное произведение, а был разделен на отдельные указания, которые были вставлены в сам текст Божественной литургии⁴². Несмотря на определенные изменения, Устав Филофея и по сей день определяет то, как совершается Божественная литургия в Русской Православной Церкви. Большинство указаний Устава — по нашим подсчетам, около 70% — сохранены в славянском переводе в наших современных Служебниках⁴³.

Датой начала *четвертого* периода в истории чина Божественной литургии в греческом православном мире может быть определен 1526 год, когда в Венеции и в Риме одновременно издаются первопечатный греческий Евхологий и первая книга «Божественные литургии» (*Αἱ θεῖαι λειτουργίαι*) соответственно. Печатные книги пользовались большим спросом у греков, находившихся под турецким игом, так как производство рукописей резко сократилось в связи с уничтожением больших монастырей с их каллиграфическими мастерскими⁴⁴. Поскольку Оттоманская империя не разрешала основание греческих типографий на своей территории, с XVI и до конца XIX века греческие богослужебные и иные церковные книги печатались почти исключительно в Италии. В Риме книги издавались под надзором Ватикана и предназначались для грекоязычных униатов, а также для православных в Южной Италии и в областях Средиземноморья, находившихся под венецианским владычеством. В Венеции же ратовавшие за унию католики осуществили лишь небольшое число изданий, а подавляющее большинство богослужебных книг было издано без контроля Ватикана итальянскими предпринимателями и греческими купцами, обосновавшимися в Венеции⁴⁵.

Рукописи, легшие в основу первых печатных изданий, происходили из восточных греческих областей, особенно с Крита, бывшего под венецианским господством. Лишь книги, издававшиеся в Риме для униатов, принимали во внимание южноитальянские рукописи⁴⁶.

Тексты Божественных литургий помещались в основном в двух видах книг: в Евхологии, где приводились также службы Требника, и в брошюре «Божественные литургии» (*Αἱ θεῖαι λειτουργίαι*), которая до XIX века содержала по существу только три византийские литургии. Предпринимались и издания лишь одной литургии, **И** или **В**, часто со-

державшие параллельный латинский перевод и предназначавшиеся для униатов. Кроме того, нам известны три издания под названием «Толковая Литургия» (‘Η Θεία λειτουργία Ἐρμηνεύη), которые включают в себя и толкование литургии, приписываемое святителю Герману Константинопольскому. Неполные тексты Литургий печатаются в «Иеродиакониконе», который начал издаваться с XVII века и содержал молитвы и указания, предназначенные для диакона, а из священнических молитв приводил лишь начальные слова, и, с середины XVI века, в «Последовании чтеца» (Ἀκολούθα τοῦ ἀναγγελτοῦ), где помещены части богослужения, исполняемые чтецом и певчими.

Уставные указания **В**, которая до момента появления печатных изданий уже в течение веков совершалась лишь несколько раз в год и записывалась после **И**, в книгах до конца XIX века лаконичны по сравнению с **И**. Должно быть, считалось, что нет нужды повторять указания, уже приведенные в тексте **И**. Кроме того, как реже совершаемая литургия, **В** сохранила определенные архаические черты, такие как молитва благодарения по святом причащении *после* причащения народа, и не торопилась принять изменения, внесенные в текст **И** в эпоху печатных изданий, например, вставку тропаря и кондака Пятидесятницы перед преложением Святых Даров⁴⁷.

Божественная литургия, запечатленная в первых печатных изданиях, похожа на сегодняшнюю, но не тождественна ей. Несмотря на то, что священнические молитвы на 90% совпадают с сегодняшними, образ совершения Божественной литургии в XVI–XVII веках более соответствовал Уставу Филофея, чем сегодня, особенно если сравнить его с образом совершения литургии в греческом мире. (Иключение составляют униатские издания, такие как БЛ Рим. 1601, и некоторые из старейших печатных Евхологиев, например, EBХ 1571, где влияние Уста-

ва или не было абсолютным, или вовсе отсутствовало, и издания основывались на южноитальянской рукописной традиции). С тех пор в греческом чине усложнились входные молитвы, произошли изменения в поминовениях протесиса, исчез диалог между священником и диаконом перед Тривсвятой песнью. Другое важное отличие чина литургии XVI–XVII веков от современного греческого чина состоит в наличии ряда частей, исполняемых хором, которые впоследствии выпали из греческой литургии. Примерами таких элементов могут служить песнопение «Да исполняются уста наша...» после святого причащения, 33-й псалом во время раздаяния антидора, стихи 117-го псалма — «Благословен грядый во имя Господне, Бог Господь и явися нам» — в ответ на диаконское приглашение «Со страхом Божиим и верою приступите». Стоит заметить, что большинство старейших печатных Евхологиев XVI века содержали эти элементы, а в последующих изданиях Евхология они были опущены, и приводились лишь в брошюрах «Последование чтеца».

Персонал венецианских типографий был местным и плохо знал язык печатаемых книг⁴⁸. Поэтому в венецианских богослужебных книгах было много ошибок. Однако насколько можно судить на основании нашего исследования, в тексты литургий не вкрадось много опечаток, а те, которые все же проникли, не создали серьезных проблем.

Выше мы упомянули, что все римские издания греческих богослужебных книг осуществлялись под надзором Ватикана, а ратовавшие за унию католики издали некоторое число книг и в Венеции. Издательями последних были т.н. «Священная Чета друзей» (Ἵερὰ τῶν φίλων Ξυνωρίς) и Джованни Антонио Джулиани. К числу таких книг следует отнести и несколько отдельных изданий, как например параллельные греко-латинские тексты **И**, изданные неким Феодосием (apud Theodosium) в 1766 году и Анто-

нио Вортоли в 1775 году. В настоящей работе мы называем эти издания «латинствующими». «Латинствующие» издания имеют определенные следы латинского богословия, такие как благословение Святых Даров священником при произнесении установительных слов⁴⁹ и (что встречается реже) напечатание установительных слов заглавными буквами или красными чернилами. Другие книги, изданные итальянскими предпринимателями Антонио Пинелло, Антонио Вортоли и др., а также греческими купцами Николаем Гликевсом, Николаем Саросом, Димитрием Феодосиу и их преемниками, не содержат никаких черт римокатолического влияния и по праву могут быть названы православными.

Кроме римокатолических черт, «латинствующие» издания, и особенно брошюры «Божественные литургии», отличаются от соответствующих православных книг и в других отношениях. К примеру, «латинствующие» брошюры «Божественных литургий», в отличие от православных, приводят части службы, исполняемые хором и народом, дают уставные указания полностью и зачастую включают в себя проптизис. Отсутствие «клиросных» частей литургии в православных изданиях «Божественных литургий» объясняется, скорее всего, тем, что они сосредоточивают свое внимание на частях, относящихся к священнику и диакону, и опускают остальные. К тому же «клиросные» части помещены в отдельной брошюре «Последование чтеца». Во всяком случае, из отсутствия в православных изданиях определенных частей литургии, существующих в изданиях «латинствующих», еще не следует, что эти части чужды православной традиции.

Новую веху в истории греческих печатных изданий ознаменовало собой открытие Патриаршей типографии в Константинополе в 1798 году⁵⁰. Эта типография предпринимала попытки исправления богослужебных книг. Хотя ее первые издания, на-

пример, Евхологий 1803 года, не содержали изменений по сравнению с венецианскими книгами, в последующие годы константинопольские книги выходили со значительными исправлениями. Константинопольские издания литургий, например, вернули в чин протесиса поминовение ангелов («Иеродиаконикон» 1849 года) и переместили, в издании БЛ Кполь. 1820, тропарь 3-го часа с преложения Даров на шаг назад, поставив его перед молитвой «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу...», где тропарь не отрывается благословление Даров от эпиклезы.

Важным фактом в истории чинопоследования Божественной литургии стало удаление, в венецианских изданиях середины XIX века, тропаря 3-го часа из анафор обеих литургий и фразы «Преложив Духом Твоим Святым» из анафоры **В**. Согласно примечаниям в первых изданиях, вышедших без этих элементов, причиной удаления было то, что тропарь и «Преложив...» являются поздними вставками, нарушающими течение молитвы анафоры⁵¹. Изъятию тропаря 3-го часа предшествовало добавление перед ним тропаря и кондака Пятидесятницы, сделанное в середине XVIII века. Со второй половины XIX столетия тропарь 3-го часа окончательно уходит из греческого чина литургии⁵², тогда как фраза «Преложив Духом Твоим Святым» в **В** была возвращена на некоторое время во второй половине XX века.

С 1830-х годов богослужебные книги начинают издаваться в свободном греческом королевстве⁵³. Первые издания походили на венецианские, но в 1864 году афинский книгоиздатель Г. Кариофиллис напечатал текст литургий с более пространными уставными указаниями и некоторыми другими добавлениями. Это издание, под непритязательным названием «Приложение к Пандекту»⁵⁴, т.е. греческому Великому Сборнику, было буквально расхвачено священнослужителями, которые, после веков ту-

рецкого ига нуждались в книгах с подробными уставными указаниями, полно представляющими весь порядок богослужения⁵⁵. В 1875 и в 1892 годах Кариофиллис предпринял еще два издания с новыми дополнениями, а в начале XX века на их основе были изданы брошюры С. Юлиса⁵⁶ и М. Саливероса⁵⁷. В этих изданиях, кроме более пространных, чем прежде, уставных указаний, впервые в истории греческих печатных книг появляются покаянные тропари для священнослужителей перед Великим входом и частные поминовения во время него. Эти издания помещают в текст литургии гораздо большее число молитв перед Святым Причастием, чем любые другие издания, и намного более длинный отпуст, нежели книги, вышедшие ранее. Согласно П. Трембела-су, в книгах Кариофиллиса и им подобных полностью отражена греческая практика совершения Божественной литургии в XIX веке и ничего не оставлено для совершения по памяти, как это было в рукописях и в предшествующих печатных изданиях⁵⁸. Кроме того, в этих книгах уже просматриваются контуры современного чина Божественной литургии. Помимо вышеупомянутых черт (некоторые из которых были удалены в книге «Иератикон» 2002 года издания), в изданиях кариофильского типа уже есть новейшие элементы, такие как отпуст по окончании входных молитв, а диалог между священником и диаконом перед Трисвятой песнью и «клиросные» части, приводимые в книгах XVI–XVII веках (песнопение «Да исполняются уста наша...» после причастия, 33-й псалом во время раздаяния антидора и др.), отсутствуют. Несмотря на то, что одновременно с этими изданиями выходят и более консервативные книги, со сравнительно лаконичными уставными указаниями и без вышеупомянутых дополнительных молитв и тропарей⁵⁹, брошюры Кариофиллиса обозначили путь, по которому с тех пор пошли греческие издания литургии.

Наконец, в 1924 году в Афинах выходит книжка «Божественная Литургия», а в 1927 году Евхологий, оба под редакцией протопресвитера Н. Пападопулоса. Издания эти очень добротные. Они были подготовлены на основе сопоставления печатных изданий разного происхождения и разных исторических эпох и тщательно исправлены. По сравнению с книгами кариофильского типа в них сокращено число молитв перед причастием и отредактирован ряд уставных указаний. Не одно десятилетие на городских приходах Элладской Церкви литургия совершилась по «Божественной Литургии» Н. Пападопулоса.

Однако эти издания оказались последними в своем роде. После второй мировой войны в Греции в богослужебное использование окончательно входит книга «Иератикон». Эта книга (которую следует отличать от изданий с похожими названиями: «Иератикон карманный»⁶⁰, «Иерейский сборник» — греч. «Иератики силлоги»⁶¹) впервые вышла в Константинополе в 1895 году. Целью книги было прийти на смену брошюрам «Божественных литургий», признанным недостаточно полными⁶². Содержа больший, чем в брошюрах, и лучше организованный богослужебный материал, ИЕР 1895 вышел и весьма исправным. Избегая чрезмерно большого количества молитв и тропарей в литургии, которое характеризовало издания кариофильского типа, «Иератикон» в то же время изложил чинопоследование литургии полно и ясно, и потому мог служить и пособием для начинающих священнослужителей. Он первым из Константинопольских изданий детально представил в текстах литургий конечный отпуст. ИЕР 1895 был исправлен и утвержден двумя комиссиями Священного Синода Константинопольского Патриархата⁶³.

«Иератикон» оказался очень удобным в употреблении, поскольку не был таким громоздким, как Евхологий, но в то же время содержал весь необходимый священнослужителям материал для соверше-

ния основных служб. Его преимущества по сравнению с брошюрами «Божественные литургии» привлекали греческих клириков, и с 1951 года издаельство «Апостолики Диакония»⁶⁴ начало издавать его для Православной Церкви Эллады. Издание 1951 года основывалось на ИЕР 1895 и по существу воспроизвело его текст литургий. И все же в издании «Апостолики Диакония» был сделан ряд добавлений (чинопоследование великого водоосвящения, месяцеслов всего лета и др.), чтобы сделать книгу еще более полезной для священнослужителей.

В 1962 году «Апостолики Диакония» предприняло новое издание «Иератикона», значительно отличающееся от ИЕР 1895 и ИЕР 1951 в отношении текста Божественной литургии. Новый «Иератикон» содержал довольно много дополнительных элементов, таких как тропарь предпразднства Рождества Христова в начале чинопоследования протесиса⁶⁵, диаконский возглас «Сила» (*Δύναμις*) во время Тривятой песни⁶⁶, тайная молитва священника «Ненавидящих и обидающих»⁶⁷ нас прости, Боже» перед Великим входом, соединенная с поклоном к народу⁶⁸, и частные поминовения во время Великого входа⁶⁹. Первый и последний из этих элементов были взяты из афинских изданий кариофильского типа. Кроме того, по сравнению с предыдущими изданиями, в ИЕР 1962 было гораздо больше уставных указаний, среди которых были и пространные указания для певчих при пении антифонов и во время малого входа. Успех ИЕР 1962 не был безусловным, так как «Иератикон» от «Апостолики Диакония» 1968 года был вновь напечатан «по изданию Вселенского Патриархата», как и ИЕР 1951.

В новом «Иератиконе» издаельства «Апостолики Диакония» 1977 года были допущены, по замечанию профессора И. Фундулиса, многократные «вмешательства в традиционный текст Божественных литургий»⁷⁰. В основу нового издания был положен

ИЕР 1962, но добавлено было многое. По большей части это были подготовительные молитвы и тропари, произносимые священнослужителями, например, стихира «Во светлостех святых Твоих...» при входе в алтарь после входных молитв⁷¹, тропарь «Во храме стояще славы Твоей...» перед началом литургии⁷², тропарь евангелисту «Апостоле святый и Евангелисте...», произносимый диаконом перед чтением Евангелия⁷³, и др. Существующие же краткие молитвы и возгласы были в некоторых случаях удлинены: общее поминование на Великом входе «Всех вас да помянет...» выросло во «Всех вас и всех благочестивых и православных христиан да помянет...»⁷⁴, а ответ «И есть, и будет» на приветствие «Христос посреде нас» во время соборного служения священников стал «И бе, и есть, и будет»⁷⁵. Кроме того, фраза «Преложив Духом Твоим Святым» была вновь введена в анафору **В**⁷⁶.

Таким образом, в ИЕР 1977 мы видим наибольшее до сегодняшнего дня разрастание чина Божественной литургии. Заметим, что, как видно из высказывания, рост этот произошел в основном в переходных местах литургии, что было закономерностью развития литургии уже с IV века.

В 1981 году «Апостолики Диакония» вновь предложило переиздать «Иератикон» константинопольской традиции. Однако следующее издание (1987 г.), как и все остальные до ИЕР 2000 включительно, были не чем иным, как перепечатками «Иератикона» 1977 года. ИЕР 1962 и эти издания, отличающиеся от «Иератиконов» константинопольской традиции, уместно называть элладскими «Иератиконами». В течение двух десятилетий Божественная литургия в Элладской Церкви совершалась в соответствии с этими изданиями.

В конце 1980-х годов в афонском монастыре Симонопетр была начата долгосрочная программа исправления богослужебных текстов на основе пра-

вославного предания. В 1989 году увидел свет «Иеродиаконикон», а в 1992 году — трехтомный «Иератикон», где каждый том содержал одну из трех употребляемых сегодня литургий. Серию продолжили издания других богослужебных книг. В «Иератиконе» текст Божественных литургий представлен на основе рукописей и старых надежных печатных изданий, причем в соответствии со святогорской традицией совершения литургии⁷⁷. Поэтому в нем нет тех добавок и удлинений, которые мы отметили в элладских «Иератиконах». С другой стороны, возвращены некоторые древние части литургии, такие как песнь «Да исполняются уста наша...» после святого причащения⁷⁸ и пение 33-го псалма во время раздаяния антидора⁷⁹. «Иератиконы» монастыря Симонопетр, высококачественные со всех точек зрения, предназначались не только для монастырей, но и для греческих приходов. В Элладской Церкви они вошли в богослужебное употребление, но не заменили издания «Апостолики Диакония». Они использовались и используются в основном при совершении протесиса и при соборном служении вторым, третьим и т.д. священниками, тогда как священник, возглавляющий богослужение, имеет перед собой «Иератикон» издания «Апостолики Диакония».

В декабре 2002 года «Апостолики Диакония» выпустило новый «Иератикон», а двумя годами позже переиздало его без изменений. Ожидается, что новый «Иератикон» откроет целую главу в истории греческого чина Божественной литургии. Его можно назвать плодом греческой богослужебной науки, которая с середины XX века развивается в контексте происходящего в Элладской Церкви богословского возрождения. Этот «Иератикон» снова возвращается к константинопольской традиции «Иератиконов», но вовсе не является перепечаткой какого-либо издания из этой традиции. Хотя текст литургий в нем и основывается на ИЕР 1895 и других изданиях этого

типа (большинство уставных указаний, однако, сформулировано по-иному, и организация материала претерпела много изменений), при составлении этого текста были использованы выводы современной богослужебной науки. В результате в литургию был не просто возвращен (как в случае Симонопетрского «Иератикона») ряд элементов византийского чина Божественной литургии, таких как аллилуарий перед чтением Евангелия и «Да исполняются уста наша...», но в отдельной главе были представлены основания для этих и других изменений. Даже для тех мест, в которых новый «Иератикон» следует изданиям константинопольской традиции и разнится с элладскими «Иератиконами», в той же отдельной главе зачастую приводятся объяснения. Одним из таких мест является освящение Святых Даров в **В**, откуда в ИЕР 2002 убрана фраза «Преложив Духом Твоим Святым». Основная проблема нового «Иератикона» в том, что некоторые изменения, предписываемые им, пока невозможно ввести в практику, так как они отсутствуют в других богослужебных книгах Элладской Церкви. Это относится прежде всего к частям, исполняемым хором, таким как песнопение «Да исполняются уста наша...» и текст Херувимской песни с наречием «ныне» (*νῦν*) вместо утвердившегося в греческой практике артикля «τήν» («... всякое *ныне* (*νῦν*) житейское отложим попечение»).

На этом можно скорее оборвать, чем закончить наш обзор истории чина литургии в греческом православном мире. История эта продолжается и закончится лишь со Вторым Пришествием Господа нашего Иисуса Христа. Однако предшествующая история со всей очевидностью показывает, что греческий чин Божественной литургии постоянно развивается. Это развитие продолжается и в эпоху печатных изданий, т.е. со второй четверти XVI века по сей день. До конца XX века общее направление развития было в

сторону удлинения текста литургии за счет добавления новых уставных указаний, кратких молитв, тропарей и т.п., и удлинения уже существующих подобных элементов. Новый «Иератикон», как и издания монастыря Симонопетр в монастырской среде, начинает обратное движение на основе подлинного богослужебного предания и выводов современной богослужебной науки. В нем удалены многие поздние элементы, появившиеся в элладских «Иератиконах» и в определенных афинских богослужебных изданиях, и возвращен ряд элементов византийского чина литургии.

Этот факт сближает современный греческий чин литургии с современным русским чином. Вообще же формуляр (т.е. полный богослужебный текст, содержащий как молитвословия, так и уставные указания) литургии, представленный в новом «Иератиконе», достоин внимательного изучения. Возможно, некоторые его части уникальным образом выражают *разумение Церкви* о том, как должна совершаться Божественная литургия. Но это уже предмет особого, специального исследования.

Сокращения

БЛ=«Божественные литургии» (богослужебная книга).

БТ =Богословские труды. Сборник. М., 1960.

ЕВХ=Евхологий.

ИЕР=«Иератикон».

ТолкЛ=«Толковая Литургия» (богослужебная книга).

Список первоисточников

1. Евхологии

ЕВХ 1571 = Εὐχολόγιον... 1571 (Ἐν... Ἐτίησιν [sic], ἐν οἰκίᾳ... Ἰππολύτου... Βαλέριδος,... διορθωθέν... παρά... Ἰωάννου τοῦ Ναθαναήλου..., 1570).

Божественная литургия в греческом православном мире...

EBX «Св. Георгий» 1850 = Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, ἐξ ἀρίστων ἐκδόσεων καὶ παλαιῶν χειρογράφων διορθωθέν... ἐπιστασίᾳ Ἰωάννου καὶ Σπυρίδονος τῶν αὐταδέλφων Βελουδῶν, ἐκδοσὶς πρώτη, ἐν Βενετίᾳ, τυπ. «Ἀγ. Γεωργίου», 1850.

2. Брошюры «Божественные литургии»

БЛ Д. Дуки 1526 = Αἱ θεῖαι λειτουργίαι... (Ἐν Ρώμῃ, ... δεξιώτητι Δημητρίου Δουκᾶ τοῦ Κρητός..., 1526) [editio princeps]

БЛ Рим. 1601 = Sacrae Liturgiae... Quibus utuntur toto anni tempere, etiam pro sanctis, monachi Italograeci ordinis Sancti Basilii, iuxta ritum ordinarii typici, sacri monasteri, Cryptae Ferratae. Romae, apud Aloysium Zanettum 1601.

БЛ С.Ч.Д. 1644 (И, «πρώτη ἐκδοσίς») = Τῆς θείας λειτουργίας... Χρυσοστόμου πρότη [sic] ἐκδοσίς, παρὰ τῇ Ἱερᾷ τῶν φύλων Ξυνωρίδι, ἐν τῇ Σαλικάτη, Venetii 1644.

БЛ А. Вортоли 1775 = Ἡ Θεία Λειτουργίαι... Χρυσοστόμου/Divina Missa S. Joannis Chrysostomi, Venetiis, apud Antonium Bortoli, 1775.

БЛ К-поль. 1820 = Αἱ θεῖαι λειτουργίαι... Κωνσταντινούπολις, ἐκ Πατριαρχικῆς τυπογραφίας, 1820.

БЛ «Св. Георгий» 1852 = Αἱ θεῖαι λειτουργίαι... Ἐν Βενετίᾳ, τυπογραφίᾳ Ἀγ. Γεωργίου, 1852.

БЛ Калам. 1870 = Αἱ θεῖαι λειτουργίαι... παράρτημα τοῦ Ἱεροῦ Ἀπανθίσματος ἢ μικροῦ Εὐχολογίου..., τυπ. Δ. Ἰ. Παπαδοπούλου, Ἐν Καλαμᾶς, 1870.

БЛ Афин. 1888 (М. Папагеоргиу) = Ἡ Θεία Λειτουργίαι... ἐκδοσὶς τρίτη..., τυπ. Μ. Παπαγεωργίου, Ἐν Ἀθήναις, 1888.

БЛ Афин. 1923 (А. Пасхас) = Ἡ Θεία Λειτουργίαι, ἦτοι Ἱεροτελεστικὸν τεῦχος, ἡρμηνευμένον ὑπὸ Ἱερωνύμου Βογιατζῆ, ἐκδ. 7η, ἐκδοσὶς βιβλιοπωλείου Ὁ Κάδμος Ἀιδρέου Β. Πασχᾶ, Ἐν Ἀθήναις, 1923.

3. «Иератиконы»

ИЕР 1895 = Ἱερατικὸν ἐκδοθὲν ἔγκρισει τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἑκκλησίας ὑπὸ τῆς τὸ πατριαρχικὸν τυπογραφεῖον διευθυνούσης ἐπιτροπῆς, Πατριαρχικὸν τυπογραφεῖον, Κωνσταντινούπολις, 1895.

ИЕР 1951 = Ἱερατικὸν... κατὰ τὴν ἐκδοσιν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι, 1951.

ИЕР 1962 = Ἱερατικὸν... ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι, 1962.

ИЕР 1977 = Ἱερατικὸν... ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι, 1977.

ИЕР 2000 = переиздание предыдущего.

ИЕР 2002 = Ἱερατικόν... ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας,
Αθῆναι, 2002.

ИЕР Симонопетр. Т. 1 = Ἱερατικόν Α', περιέχον... τὴν
θείαν λειτουργίαν... Χρυσοστόμου..., ἔκδοσις Ἱερᾶς Μονῆς Σιμωνίου
Πέτρας, "Αγιον"Ορος 1997.

4. «Толковая Литургия»

ТолкЛ 1639 (Д. А. Джулиани) = Ἡ Θεία Λειτουργία
Ἐρμηνεμενη... Ἐνετίσιν, παρ’Ιωαννη Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ,
1639.

Примечания

¹ См., напр.: Успенский Н. Д. Византийская литургия. Историко-литургическое исследование. В: Богословские труды (БТ), №№ 21–24, 26. М., 1980–1983, 1985; *его же*. Анафора: Опыт историко-литургического анализа. В: БТ, № 13. М., 1975 [1976] (эта и предыдущая работы переизданы в: Успенский Н. Д. Византийская литургия. Анафора. М., 2003); Арапанц М. Евхаристия Востока и Запада. В кн.: Избранные сочинения по литургии. Т. 1: Таинства византийского Евхология. М., 2003. С. 7–204; Уайбру Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000.

² В отличие от неполной, т.е. без анафоры, византийской литургии Преждеосвященных Даров.

³ Пентковский А. М. Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях. В: Журнал Московской Патриархии (ЖМП), № 7, 2002. С. 74–75.

⁴ О них см. ниже.

⁵ Под греческим православным миром в нашем исследовании мы подразумеваем области в юрисдикции Элладской Православной Церкви и Константинопольского, Александрийского и Антиохийского Патриархатов. Богослужение в Иерусалимской Патриархии всегда имело особые черты, присутствующие и в чине Божественной литургии. Рассмотрение их выходит за рамки нашего исследования.

⁶ Соответствующие термины «литургия оглашенных» и «литургия верных» в современной богослужебной науке отвергнуты. Они представляют собой перевод латинских терминов «missa catechumenorum» и «missa fidelium», не

употребляемых более и на Западе. Согласно профессору И. Фундулису, основная причина отхода от этой терминологии заключается в том, что выражение «литургия оглашенных» создает впечатление, что у оглашенных была (или есть) собственная «литургия», тогда как *вся* литургия составлена для *верных*, т.е. для крещенных христиан, и является их литургией. Оглашенные лишь допускались на ее часть. См.: *Φοιντούλης Ι. Μ. Λειτουργική Α: Εἰσαγωγή στή θεία λατρεία*. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 191.

⁷ *Φοιντούλης Ι. Μ. Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας*. Τ. Δ '(401–500). Αθήνα, 1994. Σ. 37.

⁸ В послевизантийскую эпоху эта часть Божественной литургии называлась проскомидией. Современная литургика считает неприемлемым употребление слова «проскомидия» для обозначения приготовления даров для таинства Евхаристии. Как показал, например, свящ. П. Кумаринос (*Κοιμαριανός Π. Ι. Πρόθεση, πρόκομιδή, προσφορά. Ἐνα ξεκαθάρισμα λειτουργικῶν ὅρων // Θεολογία Ο'* (1999). Σ. 483–512), проскомидией в святоотеческую эпоху называлась *вся* литургия, и по праву может называться так и сегодня. Поэтому в настоящей статье мы называем приготовление даров для таинства Евхаристии не проскомидией, а протесисом (от греческого πρόθεσις).

⁹ *Taft R. The Great Entrance. Roma, 1975 (Orientalia Christiana Analecta 200)*. P. 17, 274.

¹⁰ *Φοιντούλης Ι. Μ. Λειτουργική: Πανεπιστιμιακὰ παραδόσεις*. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 39–40.

¹¹ *Taft R. How Liturgies Grow: The evolution of the Byzantine Divine Liturgy* в кн.: *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Washington, DC 1984. P. 168. См. и *Κοιμαριανός Θ. Ι. Ἡ Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν παράδοση τοῦ πατριαρχέου τῆς Κωνστάτινουπόλεως. Σημειώσεις πανεπιστημιακῶν παράδοσεων (πολυγραφημένες)*. Αθήνα, 2001. Σ. 29–30.

¹² См.: *Κογκούλης Ι. Β., Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ. Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 144; *Υαιόβρυ X. Указ. соч. С. 60.*

¹³ Т.е. попеременно певцом и хором или двумя хорами.

¹⁴ *Κογκούλης Ι. Β., Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ. Указ. соч. Там же.*

¹⁵ *Taft. Great Entrance. Р. 116-118.*

¹⁶ *Κογκούλης Ι. Β., Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ. Указ. соч. С. 164.*

¹⁷ *Taft*. Great Entrance. P. 373.

¹⁸ Κογκούλης Ἰ. Β., *Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ.* Указ. соч. С. 164.

¹⁹ *Taft R.* How Liturgies Grow. P. 168. См. и *Κουμαριανός Θ.* Указ. соч. С. 30.

²⁰ *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Roma, 1971 (Orientalia Christiana Analecta 191). P. 131, 133–134.

²¹ См. *Taft*. How Liturgies Grow. P. 177.

²² *Κουμαριανός Θ.* Указ. соч. С. 30–31.

²³ Научное доказательство того, что анафора **И** действительно принадлежит этому великому Отцу Церкви можно найти в: *Taft R.* The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer. In: Orientalia Christiana Periodica 56 (1990). P. 5–51. Существует исследование, доказывающее тоже самое и для анафоры **В**.

²⁴ *Κουμαριανός Θ.* Указ. соч. С. 30.

²⁵ В нижеприведенной классификации рукописей мы следуем изложению в *Κουμαριανός Θ.* Указ. соч. С. 12–13, 18. В данном случае эта работа по существу суммирует выводы А. Жакоба (A. Jacob) в: *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. These presentee pour l' obtention du grade de docteur en philosophie et lettres, groupe C: Philologie (неизданная докторская диссертация в университете г. Львена). Louvain, 1968.

²⁶ *Mateos J.* Указ. соч. Р. 160.

²⁷ Κογκούλης Ἰ. Β., *Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ.* Указ. соч. С. 144–145; *Taft*. How Liturgies Grow. P. 172.

²⁸ *Mateos J.* Указ. соч. Р. 70.

²⁹ Κογκούλης Ἰ. Β., *Οἰκονόμου Χ. Κ., Σκαλτσῆς Π. Κ.* Указ. соч. С. 164.

³⁰ Φουντούλης Ἰ. Μ. Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας. Т. Δ'. Σ. 38–39.

³¹ Р. Тафт в: *Taft R.* Evolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome, 1ere partie: Entrée des mystères, ch. 1. In: Proche Orient Chrétien 22 (1972). Р. 252 подтверждает вывод П. де Меестра (*de Meester P.* Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome. In: ХΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV Centenario della sua morte. Roma, 1908. Р. 358) о том, что перемещение

протесиса в это место произошло между VIII и IX вв.

³² Φουντούλης Ἰ. Μ. Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας. Τ. Β' (151–300). Ἀθῆναι, 1994. Σ. 231–232.

³³ Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers 42 (1988). P. 192.

³⁴ Там же.

³⁵ «Συντάγματα ὁδηγιῶν». См.: Φουντούλης Ἰ. Μ. Ἡ «Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας» τοῦ ἀγίου Φιλοθέου τοῦ Κοκκινοῦ. В: Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εἰς τιμήν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρός ήμῶν Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Θεοσαλονικέως (14–16 Νοεμβρίου 1983). Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 105.

³⁶ Идан И. Гоаром; см. Goar J. Euchologion sive Rituale Graecorum. Venetiis, 1730. P. 153–156.

³⁷ Полный список приведен, например, в: Κοινωνιανός Θ. Указ. соч. С. 2–4. Уставы, предшествующие Уставу Филофея, перечислены Р. Тафттом, см.: Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite. P. 192.

³⁸ Φουντούλης Ἰ. Μ. Ἡ «Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας» τοῦ ἀγίου Φιλοθέου τοῦ Κοκκινοῦ. Σ. 111.

³⁹ См. там же. С. 112.

⁴⁰ Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite. P. 193.

⁴¹ См. там же. С. 193, сн. 120.

⁴² См.: Φουντούλης Ἰ. Μ. Ἡ «Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας» τοῦ ἀγίου Φιλοθέου τοῦ Κοκκινοῦ. Σ. 111.

⁴³ Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить современное русское чинопоследование с текстом Устава, опубликованным в: Τρεμπέλας Π. Ν. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Αθῆναι, 1997. Σ. 1–16.

⁴⁴ Τωμαδάκης Ν. Β. Ἡ ἐν Ἰταλίᾳ ἔκδοσις ἑλληνικῶν ἑκκλησιαστικῶν βεβλίων (κυρίως λειτουργικῶν) γενομένη ἐπιμελείᾳ Ἑλλήνων ὄρθοδόξων κληρικῶν κατὰ τοὺς ΕΙ – ΙΣΤ’ αἰώνας // Επετηρίς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 37 (1969–1970). Σ. 5.

⁴⁵ Βεργωτής Γ. Θ. Τελετουργική (Συμβολή στὴν ιστορία τῆς Χριστιανικῆς λατρείας). Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 73.

⁴⁶ Τωμαδάκης Ν. Β. Указ. соч. С. 27.

⁴⁷ Об этом см. ниже.

⁴⁸ Там же. С. 28.

⁴⁹ БЛ Д. Дуки 1526. Л. 13а, 26; БЛ С.Ч.Д. 1644 (И,

«πρώτη ἔκδοσις»). С. 55–56; ТолкЛ 1639 (Д. А. Джулиани). С. 23; БЛ А. Вортоли 1775. С. 31 и некоторые другие издания содержат одно и то же указание: «‘Ο’Ιερεὺς κλίνει τὴν κεφαλήν, καὶ αἱρων τὴν δεξιὰν αὐτοῦ εὐλογεῖ τὸν ἄγιον ‘Αρτον, ἐκφώνως λέγων· “Λάβετε, φάγετε...” ..Ἐκφώνως ὁ ‘Ιερεύς, τὴν χεῖρα ἔχων ἀνωθεν μετὰ εὐλαβείας καὶ εὐλογῶν, λέγει· “Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες...”».

⁵⁰ Τωμαδάκης N. B. Указ. соч. С. 5.

⁵¹ БЛ «Св. Георгий» 1852. С. 18; ЕВХ «Св. Георгий» 1850. С. 84.

⁵² Четыре издания конца XIX – начала XX вв. содержат тропарь, но это исключения.

⁵³ Освободительная борьба греков против оттоманского ига началась в 1821 г., а в 1830 г. было провозглашено независимое государство. Однако до конца XIX в. ему принадлежала лишь небольшая часть того, что мы сегодня знаем как современная Греция.

⁵⁴ «Παράρτημα Παιθέκτης περιέχον... τὰς τρεῖς λειτουργίας... καὶ πολλὰ ἅλλα ἀναγκαῖα διὰ τοὺς ἀρχαρίους ιερεῖς καὶ διακόνους».

⁵⁵ Τρεμπέλας Π. Ν. Указ. соч. С. к'.

⁵⁶ ‘Η Θεία Λειτουργία... ἐπιμελείᾳ ‘Αγιορείτου ‘Ιερομονάχου... Σωτηρίου Γιούλη. ’Αθήναι, ἀ.э. [19..].

⁵⁷ ‘Η Θεία Λειτουργία... Μιχ. Σαλιβέρος. ’Αθήναι, 1912.

⁵⁸ Τρεμπέλας Π. Ν. Указ. соч. С. ка'.

⁵⁹ Напр., БЛ Калам. 1870, БЛ Афин. 1888 (М. Папагеоргиу), БЛ Афин. 1923 (А. Пасхас) и венецианские брошюры.

⁶⁰ ‘Ιερατικὸν Ἐγκολπιον. Κ/Πολις, 1870.

⁶¹ ‘Ιερατικὸν συλλογή. Τρίπολις, 1892.

⁶² ИЕР 1895, Прόλογος. Σ. ε' – στ'.

⁶³ Там же. С. στ'.

⁶⁴ Официальное издательство Элладской Православной Церкви.

⁶⁵ ИЕР 1962. С. 98.

⁶⁶ Там же. С. 117, 165.

⁶⁷ В последующих изданиях это слово было исправлено на «любящих», а вся молитва читалась вслух.

⁶⁸ ИЕР 1962. С. 126, 174.

⁶⁹ Там же. С. 127, 175.

⁷⁰ Φουντούλης Ι. Μ. Ἀπαντήσεις σὲ λειτουργικές, κανονικές καὶ ἄλλες ἀπορίες, ἀρ. 591 // ’Εφημέριος 10 (2001). Σ. 11.

⁷¹ ИЕР 1977. С. 89. Это стихира на хвалитех утрени Великого вторника.

⁷² Там же. С. 63. Это богородичен великопостной утрени.

⁷³ Там же. С. 113, 165.

⁷⁴ Там же. С. 117, 171.

⁷⁵ ИЕР 1977. С. 123, 175.

⁷⁶ См. там же. С. 180.

⁷⁷ ИЕР Симонопетр. Т. 1. Εἰσαγωγικὸν σημεῖον. Σ. τε'.

⁷⁸ Там же. С. 137.

⁷⁹ Там же. С. 141.

БОГОСЛОВИЕ

*Священник МИХАИЛ ВАН ПАРЕЙС**

ДУХОВНИЧЕСТВО ПЕРЕД ВЫЗОВОМ СОВРЕМЕННОГО МИРА**

Всякий объективный наблюдатель и благожела-
тель не может не восхищаться тем фактом, что сегод-
ня, после 70 лет страшных гонений и страданий,
монашеская жизнь в России возрождается и вновь,
как некогда, расцветает. Происходит это порой чу-
десным образом. Ревностность и усердие многочис-
ленных монашеских общин поражает. Мы благода-
рим Господа за эту явленную всем христианам ми-
лость и молим Его укрепить ко благу Церкви и
народа Божия это прекрасное духовное цветение.

Такое скоротечное возрождение монашеской
жизни не происходит, разумеется, без проблем. Это-
му не надо ни удивляться, ни, тем более, их драма-
тизировать. Необходимо лучше постараться понять
причины встреченных трудностей и искать на них
ответы в многовековом опыте монашеской традиции.

Святейший Патриарх Алексий не раз указывал
на различные причины этих трудностей: отсутствие
образования и воспитания монашествующих в пери-

* Автор статьи — аббат-бенедиктинец, советник Конгрегации Восточных Церквей (Римско-католическая Церковь).

** Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного в августе 2005 года в г. Кировске в рамках конференции «Монашеская жизнь в современном обществе», посвященной 10-летию образования Мурманко-Мончегорской епархии. Перевод с французского и греческого Д. А. Агеева.

од коммунистического ига, недостаток опытных наставителей, слабое, а порой и ложное понимание монашеской жизни многими кандидатами, малое количество подлинных и опытных духовников¹.

Мне кажется, что все эти трудности являются составляющей более широкого современного кризиса, я бы сказал — мирового кризиса всяких авторитетов. Этот кризис сегодня можно констатировать во всех культурах, расшатанных негативными эффектами глобализации. Как передать основные моральные ценности от одного поколения к другому? Как гарантировать продолжение подлинной культуры на общинном уровне и на уровне личном после этого ужасного XX века, потрясшего до самых основ даже само христианское наследие Европы? Что можем сделать мы, монашествующие, оказавшись перед вызовом разрыва традиций в лоне наших цивилизаций? Какой человеческий и религиозный идеал можем мы предложить молодежи? Идеал, способный ее подвигнуть к строительству общества более справедливого и гуманного, ориентированного, прежде всего, на вечную жизнь в Боге. Какую роль могут играть монастыри в этой духовной перестройке общества, и какова роль духовничества в современном обновлении монашества?

В своей статье, вместе с вами, я хотел бы кратко поразмышлять об этом последнем вопросе. Попробуем сначала услышать то, что говорит о харизме духовничества древняя монашеская традиция. Рассмотрим затем то, что святые отцы считали основным правилом духовного руководства — *рассуждение*. Попытаемся, наконец, прояснить задачу духовного отца сегодня.

Дар духовничества

Апостол Павел пишет в Послании к Ефесянам: «Для сего преклоняю колена мои пред Отцем Госпо-

да нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, — да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота» (Еф. 3:14–18). Апостол напоминает, что мы имеем одного только Отца, Отца Господа нашего Иисуса Христа, и что мы можем Ему взывать *со* Христом и *во* Христе, как к Отцу, потому что мы Его усыновленные через крещение дети.

Любая форма отцовства на земле есть лишь слабый отблеск отцовства Божественного. Мы все крещены и мы все Его чада — сыновья и дочери Бога. Всякое отцовство и материнство, передавая из поколения в поколение человеческую жизнь, имеют предназначение прежде всего эту новую жизнь возвращать и способствовать ее взрастанию и расцвету, как физическому, так и духовному. Ибо жизнь происходит от Бога и Ему одному принадлежит. Точно такое же предназначение и у священнослужителей, которые через Слово и таинства рождают нас в жизнь вечную. Они — служители нашей радости, а отцовство духовное есть непрестанное служение этой радости жизни и благодати, которые дает лишь один Бог. Это сияние, даруемое верой, должно оставаться непрестанной практикой духовного руководства. Святой Дух дает духовнику (по природе своей такому же грешному, как и прочие), молитвой и деланием очиститься от своих страстей и направлять братьев и сестер своих во Христе к совершенной любви. Это великий дар и великая ответственность, за которую придется дать ответ Богу в день Суда.

Следует процитировать другие слова апостола Павла, дабы несколько дополнить это утверждение: «Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов: я родил вас во Христе Иисусе bla-

говествованием» (1 Кор. 4:15). Апостол противопоставляет свое отцовство попыткам некоторых это отцовство восхитить, подчеркивая при этом, что его отцовство полностью обязано отцовству Иисуса Христа и силе спасения Благовестия. Здесь необходимо пояснить следующее. Мы были крещены в смерть и воскресение Христа. Он нас произвел в жизнь вечную — Свою жизнь вместе с Отцом и Духом. Потому Он может называть Своих учеников, апостолов и всех уверовавших в Него через их проповедь, — «Дети!» (Ин. 13:33). Эти слова Иисус произносит во время прощальной беседы перед крестными страданиями. Очень древняя патристическая традиция усвоила Христу именование *Авва*, *Отец*². Так не есть ли Христос — подлинный и единственный образ Отца? «Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: “покажи нам Отца”?» (Ин. 14:9). Таким образом, мы можем с полным правом утверждать, что воскресший Христос не только наш старший брат (ср. Ин. 20:17), но и наш *Авва*. В этом же контексте апостол Павел говорит и о Евангелии: он родил нас во Христе благовествованием (ср. 1 Кор. 4:15). Сила евангельского благовестия — это прежде всего личность Христа, ибо Тот, кто наш Отец, в то же самое время и наш Учитель. Апостол Лука начинает Деяния с утверждения: «Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус *делал* и чему *учил...*». Иисус есть прежде всего Учитель (ср. Раввуни: Ин. 20:16, Διδάσκαλος), наставляющий на путь истины, ведущей в жизнь. Он есть единственный подлинный духовный Учитель, ибо Он никогда не учил ничему тому, что прежде не сделал Сам. Христос — живое Евангелие в действии. Чтобы понять Его учение, нам достаточно взглянуть на Его жизнь и задуматься о Его поступках. В Нем сама святость жизни удостоверяет истинность учения.

Резюмируя вышесказанное, мы можем утверждать, что Иисус Христос есть «истинный и един-

ственний духовный учитель». Он нам дает Дух Отца, Животворца (ζωοποιός), чтобы мы стали живыми. Он — Учитель примером и учением. Он единственный нас выводит от смерти греха к радости жизни в общении Святой Троицы. Христос больше, чем просто учитель—мыслитель (*Lehrmeister*). Он есть прежде всего учитель жизни (*Lebemeister*). Духовное отцовство в Церкви, по моему скромному мнению, может быть только инструментом духовного отцовства Христа в отношении чад Божиих. Оно должно подражать отцовству Христа и в учении — наставлении, и в примере.

Апофте́гма из жизни святого Антония Великого хорошо иллюстрирует истину, которую монашеская традиция непоколебимо удерживала на протяжении многих столетий: «Три брата имели привычку собираться каждый год вокруг преподобного Антония. Двое из них всякий раз вопрошали его о своих мыслях и о спасении души. Третий же всегда хранил молчание и ничего не спрашивал. После многих лет авва Антоний говорит ему: “Ты приходишь сюда вот уже много лет и ни разу меня не спросил о чем-либо!” На что тот ему ответил: “Отче, мне достаточно тебя видеть!”»³.

Один из великих духовников нашего времени — отец Матта-эль-Мескин из монастыря святого Макария в Скитской пустыне (Вади-эль-Натрун), поведал мне однажды свое видение истинного духовничества. «Ты должен думать, — сказал он, — что ты как Иоанн Креститель, который указывает на Христа. Иисус идет впереди, а молодой монах следует за ним. Он должен научиться ходить *вслед* Христа, не терять Его из вида, внимать Его учению. Ты же, ты должен шагать позади ученика. Если ты видишь, что ученик не шагает по следам Христа, ты должен его предостеречь от ложного пути и показать *куда* идет Христос, который ему предшествует». Эти слова мне многое прояснили и во многом помогли. Мы

есть лишь инструмент благодати Божией, служители таинства жизни и обожения, которое не наше творчество, но творение Святого Духа. Духовный отец, как Иоанн Предтеча, знает, что Христу в ученике «должно расти», а ему «умаляться» (Ин. 3:30).

Подобное убеждение помогает правильно утверждать духовничество в слабой человеческой природе. Духовник — не безгрешен, он также нуждается в совете собрата и должен беспрерывно научаться в чтении Священного Писания и святых Отцов для постижения дара различия духов. Послушаем еще одну апофегму из жизни основателя монашества: «Однажды авва Антоний получил письмо от императора Константина, который приглашал его в Константинополь. Он думал о том, как ему поступить, и спросил своего ученика — авву Павла: “Хорошо ли будет, если я туда пойду?”. Тот ответил ему: “Если ты туда пойдешь, тебя будут звать Антоний; если не пойдешь — тебя будут звать авва Антоний”»⁴. Святой Антоний Великий не колебался спросить мнение своего ученика. Он мог бы попросить ответа напрямую у Бога в молитве. Но, как все великие святые, он знал, что Бог говорит обычно людям через других таких же людей.

Это сознание человеческой немощности и необходимости дара различия объясняет, почему патристическая традиция нам оставила как предостережение множество примеров о духовных наставниках, которые из-за своей гордыни увлекли в ошибки и своих учеников⁵.

Рассуждение

Научение традиции

Святой Иоанн Кассиан в первом из своих «Собеседований» рассказывает о том, как однажды египетские монахи вопрошали друг друга: какая добро-

детель есть самая главная на пути к очищению сердца и совершенной любви? Святой Антоний Великий разрешает в конце концов их сомнения, объявляя, что это — *различие* (рассуждение) (*discretio*, διάκρισις), ибо эта добродетель есть хранительница всех остальных. Преподобный Венедикт Нурсийский также повторил впоследствии, что рассуждение есть «матерь всех добродетелей»⁶. Святой Иоанн Лествичник посвящает самую длинную ступень своей «Лествицы» (слово 26: О рассуждении помыслов и страстей, и добродетелей) рассуждению как необходимому связующему звену между аскезой и созерцанием.

Свойства рассуждения

Довольно трудно определить, что же это такое — *рассуждение*. Но мы можем несколько приблизиться к определению, сказав, что оно позволяет узнать, что должен сделать такой-то человек в такой-то ситуации и в такой-то момент, дабы уклониться от греха или порвать с грехом и возрастать в поисках Бога. Рассуждение вопрошаются у духовного отца, который в свою очередь должен помочь ученику возрасти самостоятельно в этой добродетели: как различить помыслы, чувства, желания благие и пагубные?

Очевидно, что рассуждение (*различение*) — это дар Святого Духа, выпрошенный в молитве, и плод опыта. Духовный отец должен просить у Господа свет, дабы в нем вести по жизни ученика, а ученик, в свою очередь, должен молиться о том, чтобы духовный отец получил этот свет и сказал ему слово, являющее волю Божию о нем.

Научение в рассуждении требует от духовного отца, чтобы он слушал постоянно и терпеливо своего ученика. Это слушание будет признаком уважения и соучастия. Оно никогда не должно быть уничижительным или надменным. Духовник слушает то, что

чадо говорит, и то, что он *не* говорит; он внимательно и терпеливо ведет его за руку по жизненному пути.

Различение — это также плод личностного опыта духовной брани. Знак подлинного различения есть осознание духовником самого себя грешником, прощенным Богом⁷, грешником, еще только выздоравливающим. Если духовник сознает себя не более чем выздоравливающим грешником, можно надеяться, что он возвысился до определенного уровня бесстрастия (*ἀπάθεια*). Только в таком случае он не спроектирует на свое духовное чадо собственные ошибки, отчаяния и амбиции.

Упражнение в *рассуждении* требует терпения. Господь терпеливо ждет благоприятного момента (*καιρός*), снисходя по любви Своей к медлительности духовного развития. Совет может и должен быть дан только тогда, когда человек будет способен его вместить. И здесь очень важно не ошибиться, как в одну, так и в другую сторону. Необходимо чувствовать благоприятный момент — момент Божий. Это требует правильного, подлинного чувствования и непрестанной молитвы.

Рассуждение сегодня

Попробуем теперь указать некоторые частности современной обстановки, которые ослабляют духовную жизнь и подтасывают кандидатов к монашескому подвигу. Другими словами, скажем вновь с апостолом Павлом: какие духи поднебесные обитают сегодня? (Еф. 6:12).

Как мы уже говорили выше, современное общество в Европе — как на Западе, так и на Востоке, переживают опыт в той или иной степени разрыва культурных и социальных традиций. Передача традиционных ценностей от одного поколения к другому сегодня под угрозой. Этот разрыв усилен во многом

негативными эффектами мировой глобализации и поражает в первую очередь семью. Множество семей распадается, родители часто не озабочены нравственным воспитанием своих детей. Последние же, в свою очередь, не находят в семьях ни защиты, ни стабильности, ни заботы, которые им помогли бы прирастать к твердым традиционным нормам. Когда образ родителей поврежден в душе молодого поколения, оно убегает из семьи.

Это бегство может принимать две формы, почти прямо противоположные: либо молодежь тонет в алкоголе или наркотиках, либо попадает в сети различных сект и фундаментально-агрессивных религиозных групп. И в том, и в другом случае люди теряют самое ценное благо человека, сотворенного по образу Божию, — внутреннюю свободу. Они становятся порабощенными.

Очевидно, что основная проблема подобной трагедии — это проблема выбора свободы. Тот, кто не имеет больше ценностей, направляющих жизнь к высокой духовной цели, вынужден игнорировать какие бы то ни было запреты и разбивать любые табу. Как помочь молодым обрести подлинную свободу? Свободу любить, принимая на себя ответственность за ближнего и за себя самого. Как помочь им обрести счастье быть свободными *через* Христа Иисуса (ср. Ин. 8:31–32)?

Церковь сегодня призвана дать ответы на эти тревоги. Монашеские общины, и духовники в частности, должны принимать в поиске этих ответов самую активную роль. Духовные отцы должны напитаться прежде сами от целостности и совокупности духовных традиций монашества⁸. Отцы-пустынники были не только великими аскетами и чудотворцами, но, прежде всего, исключительными знаниями глубин человеческого сердца. Они направляли это знание человеческих страстей на службу духовного исцеления своих современников. С помо-

щью благодати Божией мы должны поступать также и сегодня.

Нам необходимо приложить максимум усилий к тому, чтобы воспитывать кандидатов в монашество быть готовыми к общежитию. И в этой подготовке братская любовь дает лучшую прививку против эгоистических духовных иллюзий и оказывает необходимую поддержку в суровой духовной бране. Своим расцветом монашеская жизнь, как в России, так и в Западной Европе, была обязана, прежде всего, именно этому усердию в молитвенной жизни, братской взаимной ответственности и подлинной, непрестанной борьбе со страстями. Нам кажется, что общество сегодня нуждается больше, чем когда либо, в свидетельствовании монашеских общин, где братская любовь всегда была и остается не просто пустыми словами. Нашим монашеским приношением к врачеванию недугов современного общества должно стать ежедневное жертвенное служение во имя жизни наших братьев и сестер. Надо просить помощи Божией, дабы Он укрепил нас и дал сил на этом трудном пути.

Призвание духовного отца

Нам необходимо теперь сказать несколько слов о традиционной и вневременной миссии духовных отцов.

Духовное руководство для тех, кто живет в общинах, и тех, кто подвизается в молитвенном подвиге в уединении, строится по разному. Святой Иоанн Кассиан описал три главных составляющих взаимоотношений духовного отца и духовного сына в монашеских общинах святого Пахомия: отсекать собственную волю, открывать свое сердце (т.е. откровение мыслей и чувств), полное послушание его указаниям⁹.

Рассмотрим эти три основных элемента духовной брани юного монаха. Во первых, он должен прежде

всего победить собственную волю (*Ὧδιον φέλημα, voluntas propria*). Она, как говорит святой Аммоний, — стена между человеком и Богом — «все» то, что необходимо оставить, дабы следовать за Христом¹⁰. Собственная воля — это любая форма эгоизма, рожденного грехом, то, что апостол Павел называет ветхим человеком или похотью плоти: я решаю, что хорошо, а что плохо в этой жизни. Весьма изощренно и пагубно собственная воля просачивается также в поступки и занятия монаха, сами по себе хорошие и духовные, — молитвы, посты, дела милосердия и т.д. И крайне опасно полагать, что даже к таким делам можно приступать самостоятельно, не спрашивая совета и благословения настоятеля или духовника. Собственная воля есть, таким образом, проявление нашего эгоцентризма, гордости духовной, скрытой и лукавой. «Кто не навык прежде побеждать свои хотения, тот... никак не может ни преодолеть гнева или печали, или погасить духа блудного, ни стяжать истинного смирения сердца, ни держать всегда единение с братьями и хранить твердый и постоянный с ними мир, не может даже и в общежитии пребыть навсегда»¹¹.

Во вторых, молодой монах должен практиковать то, что святые отцы называют *откровением сердца* — рассказывать своему духовному отцу все то, что населяет его сердце и его душу: желания, замыслы, разочарования, обольщения, амбиции. Монашеская традиция именует все это одним словом «помыслы» (*λογισμοί, cogitationes*). Монах представляет свои помыслы суждению своего аввы, который имеет опыт духовной брани и испытаний. Желание юного монаха открыться в своих грехах и помыслах ведет его постепенно к знанию глубин своего сердца, своей слабости, а также своих талантов, которые вручил ему Бог. Он становится грешником раскаявшимся, исполненным надежды, потому что отныне он познал любовь Божию. Для духовного отца, который его

слушает, он являет ставшими своими отчую благость Бога, милосердную и праведную.

В третьих, послушник должен научаться послушанию во всем указаниям своего аввы. Причина последнего монашеского послушания (да и не только монашеского, но и христианского вообще) находится в примере самого Христа: весь подвиг Христа, направленный на спасение рода человеческого, есть послушание в любви к Отцу (Флп. 2:5–11). Послушание есть путь возвращения в Рай, дорога, ведущая к Богу. «Доброе дело послушания не в отношении только к авве все должны изъявлять, но и сами себе взаимно пусть повинуются, в уверенности, что таким путем послушания идут к Богу»¹².

Наши размышления были бы, однако, неполными, если бы мы обошли молчанием два других важных составляющих духовного дела иноков, как о том говорит древняя монашеская традиция: научение Слову Божию отцом-настоятелем (*doctrina Abbatis*) и братское служение.

Правило настоятеля. Мы знаем, что первые монахи-общежительники непрестанно пребывали в размышлении над Священным Писанием. Они знали Писание часто наизусть и размышляли о нем во время работы, в дороге или в минуты отдыха. Настоятель или духовник имели непреложный долг объяснять по несколько раз в неделю отрывки из Писания, дабы братья могли сверять и соотносить свою жизнь с заповедями Божиими и евангельскими наставлениями. Именно Слово Божие собирало в братскую общину первые поколения христиан. По образу первой христианской общины в Иерусалиме они находили в слушании Слова Божия и в послушании этому Слову программу монашеского жития и именно в Слове Божием черпали сокровища созерцания тайны Бога, которые населяли их сердца и разум. Ежедневные поучения аввы поставляли именно *Христа* в центр общины. Эти беседы укрепляют

немощных, исправляют ошибки, они возжигают желание наследовать Царство Божие. Опыт показал, что жизнь монашеских общин, где настоятель (или духовник) каждый день наставляет братию в Слове Божьем, озарена светом учения Отцов.

Служение братьям. В вечер перед Своими страстями, в момент установления Евхаристии, Иисус умыл ноги апостолам. Он показал этим свою совершенную любовь к нам (Ин. 13:1). Он дал нам этим пример смиренной братской любви: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умыть ноги друг другу: ибо Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:14–15). Монашеская традиция святого Венедикта называет монастырь «школой служения Господу»¹³. Разумеется, мы служим Господу и через совершение литургии, и в личных молитвах. Но дабы это служение молитвы не обратилось в заблуждение или же просто леность, монах должен непрестанно в послушании служить братьям своим в смиренном труде общинной жизни. Преподобный Венедикт Нурсийский пишет в своем Уставе о братьях, занятых различными послушаниями: «Братья должны служить себе взаимно»¹⁴ и далее добавляет: «Пусть с любовью взаимно себе прислуживают». Именно эта готовность служить братьям позволяет настоятелю наиболее точно распознать подлинность монашеского призыва молодого инока.

Заключение

Хотелось бы закончить эти краткие, отрывочные размышления пожеланием, которое идет от чистого сердца. Монашеская жизнь, как на Востоке, так и на Западе, питается из одного источника: Слово Божие и традиции отцов. Мы должны помогать сегодня друг другу. Православный Восток может поделиться с латинским Западом богатым опытом мно-

говековых традиций духовничества. Католический Запад может дать Востоку, в свою очередь, более живой опыт общинной жизни как братской семьи. Мне кажется, что мы нуждаемся друг в друге, дабы более полно исполнить наше монашеское призвание сегодня, и чтобы через наши скромные труды отцовский и милосердный лик Бога просиял на наших братьях и сестрах.

В заключении мне хотелось бы процитировать слова замечательного подвижника сирийского Востока святого Исаака Ниневейского: «Ты не был сотворен для того, чтобы судить о поступках и об их сотворивших. Но ты был сотворен, дабы явить милосердие в мире, способствовать спасению каждого и стать сопричастным страданию всякого человека, праведного и грешного».

Примечания

¹ Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917–1997, М., 1997, с. 541

² См.: Устав преподобного Венедикта, гл. 2-я: Каков должен быть авва? В: Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1994. С. 595–598.

³ Цит. по греч. Патрологии Миня: PG 65, (84 C-D).

⁴ Цит. по греч. Патрологии Миня: PG 65, (85 B).

⁵ См.: Аскетические наставления Преподобного Нила. В: Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского. Дополненное, М., 1998, Т. 2. С. 221–324; Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования, II, 10, 12.6. В: Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М.; Минск, 2000.

⁶ Устав преподобного Венедикта, гл. 64: О поставлении аввы. В: Древние иноческие уставы... С. 647.

⁷ Устав преподобного Венедикта, гл. 46: О тех, которые провиняются в другом чем. В: Древние иноческие уставы... С. 632.

⁸ Светоносными примерами делания по оживлению подлинных традиций нам служат святые Феофан Затворник и Игнатий Брянчанинов.

⁹ Устав иноческого общежития преп. Иоанна Кассиана или порядки общежительных монастырей. Книга 4-я: О порядках принятия в обитель отрекающихся от мира. И об обучении новоначальных, Главы 8–10. В: Древние иноческие уставы... С. 559–561.

¹⁰ Цит. по греч. Патрологии Миня: PG 65, (121 A); ср.: Наставления св. Амона, пер. Сидорова А. И. В: Богословские труды, № 33, М., 1997. С. 287.

¹¹ Устав иноческого общежития преп. Иоанна Кассиана или порядки общежительных монастырей. Книга 4-я: О порядках принятия в обитель отрекающихся от мира. И об обучении новоначальных. Глава 8. В: Древние иноческие уставы... С. 559.

¹² Устав преподобного Венедикта, гл. 71: О том, что и взаимно друг друга должны слушаться братья. В: Древние иноческие уставы... С. 651.

¹³ Устав преподобного Венедикта, вступление. В: Древние иноческие уставы... С. 594.

¹⁴ Устав преподобного Венедикта, гл. 35: О недельных на поварне. В: Древние иноческие уставы... С. 264.

БИБЛИОГРАФИЯ

*М. О. Шахов**

ПРАВОСЛАВИЕ И ДЕМОКРАТИЯ

Ситников А. В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества. М.: МГИМО-Университет, 2006.

Работа А. В. Ситникова посвящена весьма злободневной проблеме, особенно актуальной в нынешней ситуации, когда существенно возросла роль православия в жизни российского общества и когда Россия прилагает все усилия, чтобы стать демократическим, правовым государством с развитыми институтами гражданского общества.

Подчас можно столкнуться с двумя крайностями при обсуждении темы «православие и демократия». Сторонники «постхристианских» «общечеловеческих ценностей» склонны утверждать, что православие — архаичная религия, в которой укоренены патерналистские, тоталитарные начала, которая несовместима с демократическим обществом. В то же время некоторые религиозные консерваторы выдвигают тезисы о том, что демократия есть несовместимое с православным благочестием общественное устрой-

* Автор — доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте РФ.

Библиография

ство, что православная страна должна непременно быть монархией. Эти убеждения сконцентрированы в афоризме: «Демократия в аду, а на небе – Царство».

Автор попытался рассмотреть проблемы православия и демократии посредством объективного научного подхода, выступая не в качестве апологета определенной идеологемы, но как непредвзятый исследователь. Он изучил большой теоретический и фактический материал, проанализировал как теоретико-методологические проблемы связей между религией и демократией, так и историю отношений между Православной Церковью и демократизирующимся российским обществом.

В первой главе автор обращается к проблеме аксиологии христианства и нравственных аспектов демократической традиции. Можно только солидаризироваться с принципиально важным высказыванием А. В. Ситникова, согласно которому неверно утверждать, будто либерализм – это идеология Просвещения. Либерализм проистекает именно из христианских корней, поскольку его сторонники считают наиболее значимой моральной и политической ценностью и высшим благом свободу личности. Все остальное играет по отношению к свободе подчиненную роль. А личная индивидуальная свобода – это одна из важнейших христианских ценностей. Заложенная в христианстве идея свободной личности в дальнейшем секуляризируется и получает развитие в западноевропейской светской политико-правовой традиции. То, что обычно называют «либеральными ценностями Запада»: приверженность равенству, правам человека, утверждение свободы личности – все это следует из христианской антропологии и аксиологии (с. 27).

Вторую главу автор посвятил социокультурным предпосылкам современной западной демократии. Среди проблем, рассмотренных А. В. Ситниковым в

Библиография

этой главе, — основные этапы становления представления о современной демократии, аспекты эволюции модернизационной теории, факторы и последствия дифференциации сфер религии, политики, экономики и права, становление концепции демократической личности, условия формирования гражданского общества и религия, идеальные начала либеральной демократии.

В третьей главе А. В. Ситников рассматривает альтернативные модели развития в эпоху глобализации. Он выделяет основные тенденции культурной глобализации, анализирует историко-религиозные предпосылки мотиваций негативных реакций на глобальную культуру. Предметом внимания автора становятся проблемы отношений между исламским миром и западной демократией, особенности восточноазиатской модели развития: роль традиций, концепция «постнациональной» демократии, ее реалии и абстракции.

В данной главе звучит важная мысль о том, что на Западе осознано (увы, далеко не всеми!), что вместе с утратой европейской культурной идентичности может погибнуть и множество социальных и политических достижений европейской цивилизации, которые не являются ценностью в той же степени для новых мигрантов. Поэтому в поисках путей выхода из кризиса предпринимаются попытки создать такую систему, прежде всего в области образования и социальной сферы, при которой мигранты должны были бы адаптироваться к условиям, традициям и культуре страны, куда они прибыли.

Однако, как показывает жизнь, у иммигрантов часто нет никакого желания ассимилироваться и принимать ценности страны пребывания (с. 117). Отметим, что эта же проблема весьма жестко, без «политкорректных реверансов», была рассмотрена в книге представителя французских «новых правых» Гийома Фая «Довоенный период. Хроника объявлен-

Библиография

ного катаклизма» (*Faye G. Avant-guerre. Chronique d'un cataclysme annoncé. P., 2002*).

В четвертой главе, посвященной мисту православия в системе политической культуры России, А. В. Ситников, среди прочего, аргументированно критикует устоявшуюся мифологему о «несовместимости» православия с правосознанием. Он утверждает, что 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. Лишь у славянофилов XIX века, которых далеко не всегда можно считать выразителями православной традиции, встречается концептуальное и последовательное нравственное осуждение права.

Необходимо отметить, что никакого отношение к православию этот правовой нигилизм не имеет, но, напротив, противоречит христианскому учению. Это подчеркивали и церковные иерархи. Нравственные правила, возвещенные христианством, не означают отхода от принципов законности и справедливости (с. 145).

Весьма своевременна на фоне происходящих в современном российском обществе дискуссий об оптимальной форме обустройства России критика А. В. Ситниковым представлений о якобы неразрывной связи православия с монархическим государственным строем. Как утверждает автор, во-первых связь православия и монархии не имеет никаких богословских или канонических причин. Она обусловлена лишь тем фактом, что в течение веков православие существовало в монархической стране. Исторически сложившийся порядок вещей стал рассматриваться как богоустановленный и нерушимый.

Во-вторых, в России произошло достаточно сильное отклонение от византийской традиции. Можно констатировать не влияние православия на полити-

Библиография

ческую культуру, а приспособление православия к культурным и политическим реалиям страны и «использование» его для укрепления режима.

В-третьих, религиозные представления о власти препятствовали развитию рациональной формы правления, тормозили переход от традиционного господства к рационально-легитимному. В итоге утраты традиционного, укорененного в православном мировоззрении, представления о легитимности привела к потере власти правящим классом (с. 164–165).

Обращаясь в пятой, заключительной, главе своей монографии к проблеме роли православия в демократизации России, автор, в частности, пытается выявить причины негативного отношения части православной общественности к демократии. Как полагает А. В. Ситников, одна из причин того, что в православной среде весьма критически относятся к либеральной демократии, кроется в том, что в 90-х годах национальные ценности и нормы традиционной культуры оказались вытесненными. Их место искусственно пытались заместить либеральными ценностями. Современная российская демократия не всегда обеспечивает реализацию прав православного большинства, в том числе прав данного религиозного сообщества на развитие собственной культуры, на сохранение традиций, получение образования в соответствии со своими убеждениями и т.д. (с. 191).

Автор монографии ставит важные для теории и практики вопросы и дает на них достаточно убедительные и обоснованные ответы. Однако, несмотря на сформулированную в названии тему работы, проблемам собственно православия, демократии и российского общества А. В. Ситников уделяет не вполне пропорциональную для главной темы часть своей книги, так как примерно половину ее объема занимает анализ общетеоретических проблем гражданского общества, либерализма, а также экскурсы в

Библиография

историю других стран и религий. Впрочем, это не снижает общего положительного впечатления от серьезной научной работы, которая, несомненно будет интересна религиоведам, теологам, политологам, всем интересующимся историей Православной Церкви, Российского государства и перспективами развития нашей страны.

Д. И. ПЕТРОВСКИЙ

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК

Бессстремянная Г. Е. Христианство и Библия в Японии. Ч. 1. Исторический очерк и лингвистический анализ. Ч. 2. Церковнославяно-японский православный словарь. М.: ОВЦС МП, 2006.

170 лет назад, 13 августа 1836 года в селе Береза Смоленской губернии родился Иван Дмитриевич Касаткин (в монашестве Николай), повторивший подвиг святых братьев Кирилла и Мефодия и ставший благовестником православия в языческой Стране восходящего солнца.

Владыку Николая Японского при жизни многие называли апостолом, а после его преставления — святителем. Начиная с 1901 года — времени публикации православного перевода Нового Завета, в Японии появилось множество статей и монографий, связанных с историей православного перевода и его сопоставлением с переводами других христианских конфессий. Однако лишь некоторые из исследований были посвящены лингвистическому анализу богослужебных текстов.

В 1970 году русский архипастырь, прослуживший более 50 лет в Японии, был причислен к лику святых как равноапостольный. С этого времени в России и Америке было опубликовано множество работ, посвященных миссионерской деятельности

Библиография

Владыки Николая. Однако вопросу православного перевода богослужения и Священного Писания на японский язык до настоящего времени не уделялось должного внимания.

Памяти русского архиастыря, истории распространения христианства в Японии и современной жизни Японской Православной Церкви посвящена монография Бесстремянной Г. Е. «Христианство и Библия в Японии», подготовленная издательством Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии.

Данное исследование посвящено теории православного перевода Библии на японский язык и сопоставительному анализу с другими христианскими переводами. В работе рассказывается об истории переводов христианских текстов Римско-католической церковью, протестантскими церквами и Русской Духовной Миссией в Японии в XVI–XX веках. Главы о библеистике в Японии предваряют исторический обзор о создании Английской, Американской, Русской и Славянской Библии — основных первоисточников для христианских переводчиков-японистов.

Анализ пятитомного издания Дневников святого Николая Японского¹ и записей Павла Накаи Цугумаро позволил проследить историю возникновения каждого из православных богослужебных текстов на японском языке. В приложении к первой части книги затрагивается история Дневников Павла Накаи Цугумаро и приводится расшифровка фрагмента из тетради 1894 года.

Во второй части книги на основе перевода Евангелия от Матфея предпринята попытка воссоздать православный словарь церковнославянских и японских соответствий. Составление такого словаря является первой попыткой восстановить работу православных переводчиков: согласно Дневникам святителя Николая, у русского архиастыря и его японского помощника Павла Накаи Цугумаро имелся об-

Библиография

ширный рукописный Лексикон, основанный на 2,5-тысячной новозаветной симфонии П. А. Гильтебрандта. Владыке Николаю и Павлу Накай удалось перевести лишь тексты Нового Завета, Паремийника, Псалтири и основного круга богослужения, преимущественно великопостного. Однако часть Ветхого Завета и богослужебных текстов Цветной Триоди, Праздничной Минеи и месячных Миней осталась непереведенной. Появление в 1995 году японского эквивалента службы святому равноапостольному Николаю, архиепископу Японскому стало едва ли не единственным новым переводом богослужения на японский язык после представления Владыки в 1912 году.

Хочется надеяться, что книга привлечет внимание русских японистов, как исследователей, так и переводчиков, к проблеме перевода богослужения на японский язык. Это в особенности важно вследствие зарождения в Японии монашеской жизни. В конце 2005 года Святейший Синод Русской Православной Церкви командировал в Токио насельника Свято-Троицкой Сергиевой лавры иеромонаха Герасима (Шевцова) для образования первого православного монастыря. Монастырское служение требует дополнения православных переводов — окончания дела, начатого святителем Николаем. Предлагаемая в данном словаре попытка систематизации различных японских эквивалентов церковнославянских слов поможет православным переводчикам в создании новых богослужебных текстов на японском языке.

В 1912 году за несколько недель до смерти Владыка Николай спешил закончить перевод Цветной Триоди, чтобы затем приступить к полному переводу Ветхого Завета и Общей и Месячной Миней. Однако завершить богослужебный перевод, ставший его главным миссионерским подвигом, святитель не успел.

Библиография

«Боже, еще целое море переводов! — пишет миссионер в своем Дневнике и как будто вновь повторяет нам это сегодня, почти сто лет спустя. — Но зато какая польза будет от них! Нужно только в Церкви приятно читать и петь, а молящемуся внимательно прислушиваться — и целое море христианского учения вливается в душу — озаряет ум познанием догматов, оживляет сердце святою поэзиею, 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 Боговдохновенных Святых Отцов, в совокупности столь же авторитетных, как Евангелисты и апостолы, верховодители церковной молитвы...»².

Примечания

¹ Дневники св. Николая Японского. В 5 т. Сост. К. Накамура. СПб., 2004.

² Дневник, 11/24 октября 1904 года.

