

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион
доктор богословия, доктор философских наук

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия

протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия

протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия

священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,

Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
Нравственность — основа человеческого единства.....5

Митрополит Волоколамский Иларион.
Теология и преподавание религии в школе.....19

БОГОСЛОВИЕ

Священник Иоанн Федоров.
Святоотеческое учение о послушании.....31

АРХИВ

Протопресвитер Виталий Боровой.
Судьбы Флорентийской унии в Польше и в Великом княжестве Литовском (в Белоруссии и на Украине).....67

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

В.И. Петрушко. Флорентийская уния,
Московский Собор 1441 года и начало автокефалии
Русской Церкви.....99

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор.
Общественно-политические взгляды епископа
Смоленского Иоанна (Соколова).....169

К. Н. Недосекин. Дискуссия относительно
восстановления Патриаршества в России
и особое мнение профессора Н.С. Суворова184

Иеромонах Николай (Оно). Меж двух огней:
Русско-японская война 1904–1905гг.....209

С. Л. Фирсов. Православная Российская Церковь
и Гражданская война в отражении советской
антирелигиозной печати (1920–1941 гг.).....229

К.А. Черепенников. События 1917 года в свете дневников
профессора Московской духовной
академии А.Д. Беляева (1848–1919).....273

IN MEMORIAM

От редакции.....289

Протоиерей Николай Лосский.
Богословие литургической музыки.....292

CONTENTS.....302

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

НРАВСТВЕННОСТЬ — ОСНОВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕДИНСТВА*

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, Ваши Превосходительства, всечестные отцы, братья и сестры, участники Международных Рождественских образовательных чтений!

Я всех вас сердечно приветствую и поздравляю с началом работы этого замечательного церковно-образовательного форума.

Тема Чтений 2018 года «Нравственные ценности и будущее человечества» дает возможность обратиться к поистине очень важным для бытия всего человеческого рода вопросам: вопросам нравственности и ее роли в жизни общества и каждого отдельного человека. Мы

*Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XXVI Международных Рождественских чтений 24 января 2018 года в Москве.

призваны с христианских позиций поразмышлять о тех вызовах, с которыми приходится сталкиваться современной цивилизации, и подумать над тем, какой ответ может предложить обществу Церковь и как мы можем актуализировать евангельское послание применительно к реалиям и проблемам нашего дня.

Но вначале хотел бы сказать несколько слов о самом понятии «нравственность» и о тех подменах, которые встречаются в современном обществе при описании этого понятия.

Новейший философский словарь определяет «мораль (нравственность) как совокупность принятых в том или ином социальном организме норм поведения, общения и взаимоотношений». В целом определение приводится достаточно большое, но сводится к тому, что «нравственная регуляция осуществляется посредством ориентации людей на гуманные, добрые, честные, благородные, справедливые отношения, т.е. через то, что принято называть моральными ценностями».

Замечу, что на первое место в этом определении поставлено именно слово «гуманные», т.е. обращенные на человека. И здесь происходит некая подмена понятий: данная Богом человеку свобода делать нравственный выбор между добром и злом воспринимается уже не как средство свободного обретения любви к Тому, Кто даровал эту свободу, а сама свобода из средства становится целью и возводится в абсолют, становится самостоятельной ценностью высшего порядка, ради которой можно приносить в жертву другие ценности, в том числе ценности духовной культуры, нравственные нормы, веками формировавшиеся национальные и культурные традиции.

Если раньше говорили, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого, то в настоящее время свобода тех, кто хочет жить и воспитывать детей в соответствии со своими традиционными религиозными нормами, нередко попирается сторонни-

ками так называемых либеральных ценностей, утверждающих, что абсолютной ценностью является свобода, а всё остальное — вторично. Всё чаще звучат призывы к пересмотру нравственных ценностей, в том числе имеющих евангельское основание, и даже к полному отказу от них.

Несмотря на то, что многие люди не разделяют и не считают правильными подобные призывы, законодательства целого ряда государств последовательно идут по пути утверждения так называемых свобод, вступающих в противоречие с основополагающими нравственными постулатами. Всё это происходит стремительно, на наших глазах. Мы видим, как в некоторых странах врач уже не имеет права отказаться от проведения аборта, как должностное лицо может потерять свое место за отказ зарегистрировать однополый «брак». Мы видим, как традиционные христианские семьи вынуждены в официальных документах отказаться от слов «отец» и «мать» в пользу убажывающего слух однополых партнеров «родитель № 1» и «родитель № 2», а любой человек может лишиться работы только за то, что открыто выскажет свое осуждение содомского греха или даже публично прочитает соответствующий текст из Библии, как то было с одним из пасторов в одной из европейских стран. К сожалению, и в нашей стране миллионы верующих — православных, представителей иных христианских конфессий, мусульман, иудеев — вынуждены смиряться с тем, что заработанные ими деньги в виде налогов направляются на финансирование абортотворения. Создается опасная коллизия между нравственными принципами, которых человек придерживается, и практикой, которую он должен как гражданин исполнять. Именно поэтому в таких сложных вопросах, решение которых зависит не только от норм государственного закона, но и от требований совести, важно достигать взаимоприемлемого для всех положения, которое давало бы людям возможность поступать по совести.

Мы прекрасно понимаем, что нравственные ценности и нравственное состояние общества в тот или иной период времени — это не одно и то же. Вспомним, например, что в Смутное время нравственное состояние общества было столь плачевным, что потребовался сугубый всенародный подвиг, чтобы Господь приклонил Свою милость к нашему народу и страна обрела свободу и независимость. И всё же даже в то время нравственные идеалы православного народа были евангельскими идеалами и потому были нерушимы, хотя и не всегда исполнялись. Тогда, четыре столетия назад, совесть народную смогли пробудить Святейший Патриарх Гермоген, своими речами и посланиями призывавший соотечественников твердо стоять в православной вере и хранить духовные традиции, а также князь Пожарский и Кузьма Минин, которым удалось собрать ополчение из патриотически настроенных людей.

Сегодня для сохранения и утверждения неизменных духовно-нравственных ориентиров в жизни людей нужны солидарные усилия и государства, и представителей религиозных традиций, и общественных организаций. Очень важна роль культуры в укреплении нравственных ценностей в народной жизни. Русская Православная Церковь активно взаимодействует в этом направлении с другими Православными Церквями и с христианами иных конфессий.

Декларация, подписанная мною совместно с главой Римско-Католической Церкви в результате встречи в феврале 2016 года в Гаване, продемонстрировала нашу решимость действовать сообща по наиболее актуальным проблемам современности: вопросам семьи и брака, отношению к абортам и эвтаназии, применению биомедицинских репродуктивных технологий, пониманию прав и свобод человека.

Всё большую значимость имеет работа Межрелигиозного совета России, где мы регулярно встречаемся

и обсуждаем волнующие нас вопросы. Межрелигиозное сотрудничество исполнено духа добрососедства, взаимного уважения и мира, который на протяжении веков царит между традиционными религиями нашей страны. Современное секулярное общество бросает всё новые и новые вызовы верующим, независимо от их религиозной принадлежности. В лице религиозных лидеров России мы видим надежных союзников в борьбе с этими вызовами, а также с безнравственностью и псевдорелигиозным экстремизмом.

При всей разности культур и традиций мы все имеем общее нравственное чувство, заложенное в нас Богом, у каждого из нас есть голос совести, который мы, христиане, называем голосом Божиим. Верования различных религий могут заметно отличаться, но как только мы переходим на уровень аксиоматики, на уровень нравственных ценностей, большинство религиозных традиций демонстрирует совпадение взглядов. Убежден, что нравственный консенсус есть единственно возможное универсальное основание для мирного сосуществования разных культур и народов в современном мире, если хотите, условие выживания плюралистической человеческой цивилизации, в которой, кроме этого консенсуса, коренящегося не в сфере идей, не в сфере идеологии, а в самой Богом созданной природе человека, невозможно отыскать иной основы для формирования системы ценностей, которая бы могла удовлетворять всех. Другими словами, любой интеллектуальный, культурный источник, будь то наука или даже традиция, будь то иные важные проявления общественного сознания, не может удовлетворить род человеческий, потому что в одном месте это будет приниматься на «ура», в другом — сталкиваться с безразличием, а в третьем — отвергаться. Поэтому основой для нравственного консенсуса может быть только то, что является органической основой человеческого единства, а этой органической основой является сама природа че-

ловека, сам человек. Богу было угодно вложить в человека нравственное чувство, и где бы вы ни были — в Москве, Нью-Йорке или Папуа — Новой Гвинее — нравственное чувство человека работает одинаково, хотя люди, которые отстаивают естественное происхождение нравственности и привязывают нравственность к влиянию окружающей среды, уверяют, что есть некие различия. Но все те различия, которые приводятся в качестве доказательств отсутствия общего нравственного чувства, касаются вопросов второстепенных, связанных с обрядами, с особенностями культуры и т.д. Собственно же нравственные чувства, так замечательно выраженные в Десяти заповедях, присущи всему человеческому роду. Поэтому только от этого чувства, от этой общности, соединяющей всех людей по лицу Земли, и можно выстраивать общечеловеческий консенсус, а на его основе строить иные здания, способные цементировать отношения людей, живущих в разных странах, имеющих разные культуры и нередко разное целеполагание.

Вместе с тем очевидно, что для Церкви понятие «нравственный» всегда сопряжено не просто с общечеловеческим пониманием добра, совести, справедливости и т.д., но с их высшими проявлениями, которые открываются нам в Святом Евангелии. Говоря о нравственных ценностях, православные верующие всегда подразумевают стремление к нравственным идеалам, нравственному совершенству заповедей блаженств: любовь к ближним вплоть до любви к врагам, готовность к самоотречению и самопожертвованию, смирение, кротость и терпение, милосердие и миротворчество, достижение чистоты сердца. Но все эти высочайшие христианские заповеди органически связаны с тем самым нравственным консенсусом, о котором я только что сказал. В христианстве нравственная тема достигает своего апогея и предоставляет людям возможность видеть, что есть подлинный нравственный идеал человеческой жизни.

Конечно, мы несовершенны, но мы должны стремиться к совершенству и учиться любви у нашего Спасителя, у святых. Пример подвига, который дают нам жития новомучеников и исповедников Русских, для нас очень важен. Среди них особое место занимают царственные страстотерпцы, 100-летие мученической кончины которых мы вспоминаем в этом году. Словно в награду за любовь, царившую в этой семье, они остались неразлучны и в смерти. Христианские нравственные идеалы были для них выше царской короны. Не принадлежность к царскому или дворянскому роду считали они признаком благородства, но чистоту помыслов и чистоту души.

На ум приходят проникновенные и очень трогательные строки из письма великой княжны Ольги Николаевны: «Отец просит передать всем тем, кто ему остался предан, и тем, на кого они могут иметь влияние, чтобы не мстили за него, так как он всех простил и за всех молится, и чтобы не мстили за себя, и чтобы помнили, что то зло, которое сейчас в мире, будет еще сильнее, но что не зло победит зло, а только любовь...»¹.

Иногда спрашивают, за что канонизировали царскую семью. Именно за это! Достаточно поставить себя на место людей, приговоренных к смерти, которые пребывали на вершине власти, а потом были не только лишены всяких прав, но и сделались предметом издевательств. Но и в этом состоянии крайнего унижения они прощали врагам и молились за них, а значит, явили подлинную нравственность, которая была максимально выражена в подвиге страстотерпчества.

Подвиг новомучеников и исповедников Церкви Русской, засвидетельствовавших верность Спасителю своей кровью, своими страданиями, стал духовной основой возрождения церковной жизни в наших странах в конце XX века. Юбилейный Архиерейский Собор 2000 года прославил в лике святых более тысячи двухсот новомучеников и исповедников. Ныне число прославленных

новомучеников и исповедников приблизилось уже к двум тысячам. На регулярной основе в рамках работы Синодальной комиссии по канонизации святых, епархиальных комиссий и других церковных структур ведется исследование жизни и подвига страдальцев за веру. Строятся храмы, посвященные святым XX века. В минувшем году совершено освящение храма Воскресения Христова в память о новомучениках и исповедниках Церкви Русской на Крови, что на Лубянке. Важно, однако, не только вносить имена подвижников в церковный месяцеслов и воздвигать храмы в их честь, но и научиться так чтить их память, чтобы их подвиг стояния в вере, верности Христу стал образцом жизни для нашего народа, чтобы изучение житий новомучеников и исповедников было важной составляющей нравственного воспитания подрастающего поколения.

Когда мы говорим о нравственных ценностях и будущем человечества, то связь этих понятий обращает наше внимание в первую очередь на молодежь, на воспитание и систему образования. Ведь будущее формируется сегодня прежде всего в умах и сердцах молодого поколения. С этого года начинается объявленное Указом Президента России Десятилетие детства. В связи с этим еще раз уместно напомнить о важности защиты и поддержки семейных ценностей. Между тем в этой сфере по-прежнему существует немало проблем. Многие из них вполне разрешимы при наличии желания и политической воли.

Сегодня время от времени возникают инициативы, противопоставляющие защиту прав детей интересам семьи. Вместо норм, основанных на традиционных для народов наших стран семейных и нравственных ценностях, предлагаются решения, копирующие зарубежные подходы к семейной политике. Законодательство, экономическая среда, система налогообложения, развитие систем образования и здравоохранения — всё это призвано поддерживать семьи, особенно молодые, способствовать

воспитанию детей в духе любви, мира и уважения к традиции.

Нельзя, конечно, не сказать и о проблеме аборт. Совместными усилиями Церкви, государства и общественных институтов многое удалось сделать, чтобы уменьшить масштабы этого поистине общенационального бедствия и продумать механизмы для решения проблемы. Особо хотелось бы отметить позитивный опыт создания сети центров кризисной беременности, которые уже спасают немало детских жизней. Эти центры начали создаваться в Церкви, а сейчас мы знаем, что они активно устроятся и государством. Позиция Церкви по вопросу абортов остается неизменной: жизнь человека — это дар Божий, и потому она должна быть защищена с момента ее начала, то есть с зачатия, и до естественной биологической смерти.

Особо хотел бы сказать о возможности преподавания православной культуры в школах, о повышении качества образования в православных общеобразовательных учреждениях, о развитии сети православных дошкольных образовательных учреждений.

Православная культура должна быть адекватно представлена в сетке учебных часов на всех ступенях общего среднего образования. Мы многократно говорили об этом, встречая понимание и поддержку в самых широких слоях нашего общества. Задача воспитания новых поколений, знающих и разделяющих традиционные духовно-нравственные ценности, уже принята в Стратегии развития воспитания, утвержденной распоряжением Правительства в 2015 году.

Особого внимания требует и развитие системы непрерывного православного образования. Сегодня часть православных образовательных организаций испытывает серьезные затруднения, которые в конечном счете сводятся к материально-техническому обеспечению, а также в не меньшей, а порой и в большей степени — к отсутствию должного внимания к их проблемам со стороны

ответственных епархиальных структур. Нужно постоянно следить за ситуацией и реагировать на призывы о помощи соответствующим образом.

Поэтому я хотел бы обратиться к нашим владыкам и сказать, что забота о православном образовании — это не 25-й, а приоритетный пункт в вашей повестке дня. Невозможно говорить о благополучном будущем нашего народа и нашей страны, если мы, имея возможность развивать церковную систему образования, не поддерживаем ее на том уровне, какой необходим в наше время. Православные школы ни в коем случае не должны превращаться в школы для неудачников, для тех, кто не может учиться в другом месте, с пониженным уровнем материального и технического обеспечения. Я настаиваю на том, чтобы православные школы стали примерными во всех отношениях. Если мы беремся за осуществление этих программ, то должны это делать так, чтобы давать пример другим.

Вопросы о необходимости не только обучения, но и нравственного воспитания в школе возникли, конечно, не сегодня. Еще в середине XIX столетия митрополит Московский и Коломенский Иннокентий писал, что просвещение без нравственности служит более ко вреду, нежели к пользе². Сама отечественная история показала верность и справедливость этих слов святителя.

Важно также, чтобы вопросы православного образования находили адекватное отражение как в церковных, так и в светских педагогических СМИ.

Большое значение имеет катехизическая деятельность Церкви. Необходимо стремиться к тому, чтобы такая работа проводилась не только посредством кратких бесед перед таинством Крещения, но и в рамках приходской образовательной работы с детьми, молодежью и взрослыми, особенно с теми, кто готовится стать папами и мамами. Необходимо, чтобы на площадках наших приходов действительно существовала система постоянного катехизического образования. За несколько часов обще-

ния со священником крестные родители, конечно, что-то усвоят, но это не будет глубокими знаниями и может не повлиять на стиль воспитания детей.

Важно, чтобы современный человек, соприкасающийся с Евангелием, осознал и почувствовал притягательную силу слова Божия, явив свидетельство о фундаментальном значении Богом определенных нравственных основ человеческой жизни.

Так, великий русский ученый Алексей Алексеевич Ухтомский с сожалением отмечал, что одной из причин нравственного падения общества в начале XX века являлось господствовавшее в то время искаженное понимание культуры и цивилизованности: «Это культура ... исключительно материального человеческого быта при очень последовательном, систематическом игнорировании христианского понимания культуры и прогресса как великого нравственного труда личности над собою ... Всякий человек, как бы прекрасно и „культурно“ ни был он обставлен в материальном отношении, неизбежно духовно одичает, снова и снова возвратится в свой первобытно-дикий образ, насколько не будет с ним Христа»³.

Культура есть область приложения духовных и интеллектуальных сил человечества, вобравшая в себя многовековой опыт творческого, созидательного преобразования окружающего мира. Цель этого преобразования — подлинная гармония бытия, ориентирами на пути достижения которой являются идеалы любви, добра и красоты. Для христиан эти идеалы заданы Евангелием. И именно этими идеалами проникнута тысячелетняя культура нашего народа.

Перед деятелями культуры проблема нравственного выбора и в прошлом, и особенно сегодня стоит чрезвычайно остро. Подлинное произведение искусства отражает внутреннее состояние своего творца, транслирует его чувства и мысли. Музыкальное, литературное, художественное произведение способно глубоко воздействовать на

человеческие души, побуждая либо к добру и созиданию, либо к ненависти, разрушению, конфликтам. Призываю всех, чьим жизненным призванием является сфера культуры, помнить об особой ответственности за свой талант и его плоды перед Богом, народом и историей.

За три десятилетия, минувшие с начала масштабного возрождения церковной жизни в странах исторической Руси, многое было сделано в области развития миссии, образования, молодежной и социальной работы, взаимодействия с казачеством. На наших глазах был возрожден и сейчас активно развивается институт военного духовенства, теперь уже ставший неотъемлемой частью системы подготовки и воспитания личного состава армии и флота. Духовное просвещение и нравственное воспитание военнослужащих, а также сотрудников органов внутренних дел, пенитенциарных учреждений, сотрудников МЧС, устройство храмов и молитвенных комнат в местах нахождения отбывающих наказание, а также в высших учебных заведениях, готовящих специалистов для военной и гражданской службы, — всё это не просто плод успешных миссионерских усилий Церкви, но насущная необходимость нашего времени. Утверждение нравственных ценностей как основания жизни и деятельности людей во всех сферах их бытия — это ответ на общую заботу о благополучном будущем наших народов.

Милосердие, сострадание, совесть, целомудрие необходимо воспитывать с раннего детства. К сожалению, большинство семей не в состоянии оградить детей и молодежь от развращающего и ожесточающего души воздействия Интернета и иных современных информационных технологий. Но мы можем и должны максимально противопоставить этой реальности православное просвещение и воспитание во всем многообразии их форм и методов.

Особое место занимает молодежное добровольческое движение. И это не только тот труд волонтеров,

который на виду у всех, — ярким примером служит помощь добровольцев в дни принесения в Россию мощей святителя Николая Чудотворца — но и малозаметный труд по уходу за стариками и тяжело больными людьми, помощь детям в детских домах и приютах, участие в помощи бездомным, проведении экологических акций и многое другое.

Хотел бы обратиться к современной молодежи с призывом: не пренебрегайте своим служением, всегда с открытым сердцем помогайте окружающим вас людям, ежедневно творите добро, не ожидая прибыли. Только через следование этому нравственному закону, к которому порой приходится понуждать себя, исполняется воля Божия, укрепляется единство народа, и вы возрастаете в совершенно особой атмосфере подвига. Добровольчество — это маленький подвиг, но за маленьким подвигом может вырасти способность совершать великие дела и великие подвиги, т.е. становиться сильной личностью.

До недавнего времени на фоне экономических и социальных трудностей казалось, что мы можем потерять для Церкви поколение молодых людей. Поэтому были приложены серьезные усилия для развития церковной миссии среди молодежи, и уже сегодня мы ощущаем первые результаты: молодежь приходит к православной вере и старается принимать деятельное участие в жизни Церкви.

Памятуя заповедь Божию «идите и научите» (Мф. 28:16), мы должны сами идти со словами о Христе Спасителе туда, где сегодня особенно присутствует молодежь: в учебные заведения, спортивные организации, молодежные клубы, в социальные сети. Очень важно, чтобы каждый юноша и каждая девушка чувствовали себя в Церкви не гостями, а подлинными делателями.

Современные молодые люди часто мечтают о красивой и счастливой жизни. Эта жизнь смотрит на них с обложек журналов, с экранов телевизоров, с рекламных

перспектов. В них главными ценностями объявляются успешность, материальное благополучие, здоровье и красота. Люди мечтают о жизни красивой и нередко забывают о том, что настоящая красота — подчеркиваю, не внешний лоск и глянец, а настоящая красота — это внутреннее состояние человека. Подлинная красота — это в первую очередь красота души. Красота, которая в полной мере раскрывается, если человек живет по совести, следуя вечному нравственному закону, заложенному в нас Богом. Потому что, следуя Божественным заповедям, человек приближается к идеальному совершенству, реализует свое истинное богоподобие, как писал о том выдающийся наш мыслитель Владимир Соловьев⁴. Такая красота никогда не стареет, но вместе с душой перейдет в вечность.

Желаю организаторам и участникам Рождественских чтений плодотворной работы и интересных дискуссий.

Благословение Божие да пребывает со всеми вами. Благодарю за внимание.

Примечания

¹ Из письма великой княжны Ольги Николаевны неустановленному адресату (Тобольск, 1918 год).

² *Иннокентий, митрополит Московский, святитель*. Записка о детском воспитании / Спасайте детей. Поучения святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Америки. СПб., 1998. С. 111.

³ *Ухтомский А.А.* Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях / Отв. ред.: Батуев А.С. Предисловие: Цурикова Г.М., Кузьмичев И.С. / СПб: Петербургский писатель, 1996. С. 63–64.

⁴ *Соловьев В.С.* Оправдание добра: нравственная философия. М.: Академический проект, 2010.

Митрополит Волоколамский Иларион

ТЕОЛОГИЯ И ПРЕПОДАВАНИЕ РЕЛИГИИ В ШКОЛЕ*

Уважаемые члены президиума! Уважаемые участники пленарного заседания!

Прежде всего хотел бы передать организаторам и участникам конференции приветствие и благословение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Его Святейшество как Предстоятель Русской Православной Церкви и глава Межрелигиозного совета России с деятельной заботой относится к развитию российского образования и особенно к той сложной сфере, которую

*Доклад митрополита Волоколамского Илариона на пленарном заседании конференции «Духовно-нравственное образование в современной школе: социально-философский, научно-педагогический и межрелигиозный аспекты», прошедшей 14 февраля 2018 года в Центральном доме ученых в Москве.

мы обсуждаем сегодня. Высоко оценивая внимание, которое в последние годы высшая государственная власть России уделяет возвращению ценностно-мировоззренческой, нравственной составляющей в наше образование, Святейший Патриарх выражает надежду, что работа конференции позволит в сотрудничестве Министерства образования и науки, традиционных религий России, научно-педагогического сообщества, всех, как принято сейчас говорить, «участников педагогических отношений», подготовить необходимые на новом этапе решения, стратегически важные для устойчивого и безопасного развития нашей страны.

В выступлении первого заместителя министра образования и науки Валентины Викторовны Перверзевой отмечен положительный опыт преподавания «Основ религиозных культур...» в воспитании школьников на основе российских традиционных ценностей. Осмысливая имеющийся опыт внедрения предметной области ОРКСЭ, нужно отметить повышение уровня взаимодействия государства, семьи и традиционных религий, а также межрелигиозное сотрудничество в этой сфере. Устойчивый общественный интерес к этой теме также свидетельствует о важности и сложности выбранного пути, о необходимости сделать следующие шаги.

Сегодня мы обсуждаем вопросы развития предметной области, предназначенной для преподавания в более старших классах, с 5-го по 9-й. Эта предметная область носит название «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР). Она открывает возможности реализации учебных дисциплин, учитывающих не только общие, но и специфические религиозные, этнические, иные черты культуры российских народов, которые на протяжении многих столетий в дружбе и добрососедстве живут в России.

Полагаю правильным всемерно поддержать развитие этой предметной области, опираясь как на имеющийся успешный опыт подготовки и повышения квалификации работников образования, так и на новые возможности, открывающиеся в связи с развитием теологии как отрасли знания и направления подготовки в вузах.

Выступая перед участниками Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1 декабря 2017 года, Президент России Владимир Владимирович Путин отметил, что никакое лидерство в технологической сфере, в экономике не поможет, если мы не будем заботиться о мировоззрении, которое формируем у молодого поколения наших сограждан. Если мы не сумеем сохранить, сказал Президент, традиционные ценности и «здоровое человеческое бытие» в нашем «стремительно меняющемся мире», то духовную пустоту заполнят радикалы, экстремисты и идеологи терроризма.

Безграмотность в религиозных вопросах — та почва, на которой террористическая идеология дает обильные всходы. Этой безграмотностью пользуются представители сект, сетевых псевдорелигиозных структур. Она порождает суеверия, которые являются антиподом религии. Мы должны с самого детства делать прививку нашим согражданам от такого рода идеологий, наносящих своей деятельностью непоправимый вред психике людей, их духовному, душевному, а подчас и физическому здоровью.

Эта тема находится в фокусе внимания религиозных организаций, входящих в Межрелигиозный совет России. Напомню, что религиозные общины в составе Межрелигиозного совета России совместно с Русской Православной Церковью участвовали в реализации программы преподавания Основ религиозных культур и светской этики. На заседании Президиума МСР, со-

стоявшемся 21 февраля 2017 года, Предстоятель Русской Православной Церкви и лидеры других традиционных религий нашей страны указали на особую значимость повышения уровня религиозной грамотности для эффективной борьбы с экстремизмом. Ликвидация безграмотности в религиозных вопросах — наша общая первоочередная задача.

Изучение основ религиозных культур на уровне общего образования будет способствовать ее решению. Оно может стать хорошей профилактикой экстремизма в образовательной среде, будет способствовать моральному и патриотическому воспитанию молодых людей, поскольку позволит школьникам осознать истоки и природу нравственных ценностей, их укорененность в культуре и истории нашей Родины, будет способствовать уважению к другим культурам и религиям.

Исходя из опыта предшествующих лет и новых задач, в своем выступлении остановлюсь на двух моментах.

Первый — подходы к преподаванию этих предметных областей, учитывающие определенный законодательством светский характер образования в государственной и муниципальной школе.

Второй — связь развития теологии в высшей школе с обсуждаемыми сегодня предметными областями в школьном образовании.

Содержание образования по основам религиозных культур и светской этики строится на культурологическом подходе. Что предполагает этот подход? Он включает в себя благожелательный рассказ о каждой из мировых религий или о так называемой светской этике с точки зрения их места в культуре. Он означает, что в преподавании религии, в том числе, когда избран предмет, посвященный определенному вероисповеданию, образовательный процесс не будет включать в себя при-

общение учащихся к религиозной жизни, вовлечение школьников в религиозную практику.

Такой подход призван обеспечить объективное знакомство школьников с избранной традицией. Важно, однако, чтобы это знакомство было глубоким, серьезным, а преподавание — компетентным.

Для этого во взаимодействие участников педагогического процесса заложена норма, позволяющая привлекать к работе над содержанием образования, к разработке учебной и методической литературы, а также к подготовке учителей, соответствующие религиозные организации. Культурологический подход не противоречит привлечению представителей религиозных традиций к разработке содержания образования. Я бы сказал, и к преподаванию, если эти представители имеют педагогическое образование. Ведь более качественное и глубокое представление о традиции может дать тот, кто знает традицию изнутри.

В подготовке специалистов для преподавания религиозных культур мы пока опираемся только на сложившуюся систему подготовки и повышения квалификации работников образования. Известно, что эти предметы подчас преподаются учителями, которые получили образование в совсем иных областях, их компетенции в религиозной сфере лишь формально подкреплены удостоверениями или свидетельствами о повышении квалификации.

Я думаю, участникам конференции не нужно объяснять, в чем причины такой ситуации. Когда в 2009 году начался эксперимент по введению ОРКСЭ, в нашей системе образования практически не было подготовленных учителей. Мы должны быть благодарны тем педагогам, которые откликнулись на призыв преподавать основы религиозных культур и светской этики.

Однако сейчас мы должны заявить: при преподавании предметов ОДНКНР на новом этапе краткосрочных курсов недостаточно. Культурологический подход не должен стать синонимом поверхностного преподавания. Культурология как комплекс наук о культуре не только содержательно, но мировоззренчески и нравственно опирается на ценности, лежащие в конкретной религиозной или духовно-нравственной традиции.

Поэтому создание условий, при которых учащиеся будут получать качественные знания о религиозных традициях, должно стать одним из приоритетов государственной образовательной политики. Быть или не быть религиозным, какой религиозной традиции принадлежать — это личное дело человека. Но для того, чтобы сознательно сделать выбор, принять решение, молодой гражданин должен получить знания о религиозных традициях. Безграмотность в религиозных вопросах столь же опасна, как и незнание родного языка, отечественной литературы и истории.

Итак, вопрос стоит следующим образом: где и как мы найдем нужное число педагогов, отвечающих вышеперечисленным требованиям?

Базой для подготовки учителей к преподаванию основ религиозных культур могут служить кафедры теологии, прежде всего — в педагогических университетах. Напомню, что в июне прошлого года при поддержке Администрации Президента и Министерства образования и науки, при поддержке и личном участии министра, а также при участии многих присутствующих сегодня в президиуме и в этом зале мы подготовили и провели Всероссийскую конференцию по теологии.

Среди выводов и рекомендаций конференции было отмечено общегуманитарное и междисциплинарное значение теологии, ее ценностно-мировоззренческая и воспитательная роль в высших учебных заведениях. Кро-

ме того, участники конференции отметили важнейшее педагогическое значение теологии, ее роль в подготовке учителей средней школы, в том числе преподавателей религиозных культур.

Не противоречит ли это предложение принципу светскости государственного и муниципального школьного образования и культурологическому подходу?

Теология — систематическая форма выражения доктрины определенной религиозной традиции, ее вероучения, нравственных принципов, духовно-нравственной культуры. Подчеркну: определенной традиции. Теология не может быть «внеконфессиональной» или «межрелигиозной». Соответственно, мы говорим о привлечении к преподаванию в школе специалистов по православной теологии, исламской теологии или иудейской теологии, которые при этом должны обладать педагогическими компетенциями, дающими право на педагогическую деятельность.

Разумеется, педагоги, являющиеся специалистами в определенной религиозной традиции, должны преподавать именно ее. Но ничто не мешает им оставаться в рамках культурологического подхода и, при необходимости, нейтрально и благожелательно рассказать о других мировых религиях, и об основных понятиях российской светской этики, поскольку последняя в своих основаниях, в понимании добра и зла, долга и совести, других категорий, в понимании роли семьи, воспитания всё равно восходит к традиционной духовно-нравственной культуре народов России.

Теология имеет ценностное и мировоззренческое значение. Изучать религиозные феномены с теологической точки зрения — не значит замыкаться в конфессиональных рамках. Это значит изучать их в обширном контексте традиции, истории и культуры.

Теология открывает путь к пониманию людей других этноконфессиональных традиций, учит уважительному и деликатному вниманию к их духовным запросам и религиозно обусловленным особенностям образа жизни. Иначе говоря, систематическое теологическое образование не только формирует личность, не только оттачивает ее интеллект и расширяет культурный горизонт, но и развивает способность социальной адаптации в многоконфессиональном обществе.

В этом состоит мысль Святейшего Патриарха Кирилла: выпускники теологических кафедр могут и должны в долгосрочной, а может быть, и в среднесрочной перспективе стать теми, кто преподает ОРКСЭ и ОДНКНР в школах. Помимо этого, разумеется, они будут востребованы в высших учебных заведениях в качестве преподавателей, поскольку роль религиозного фактора в жизни людей, нашего общества не только не уменьшается, но, наоборот, очевидным образом возрастает. А значит, нужны люди, способные этот фактор интерпретировать, сообщая знания о религии студенческой молодежи.

Однако и здесь тоже остро стоит вопрос качества подготовки специалистов. И решать его можно только совместными усилиями, в сотрудничестве и взаимодействии. В частности, полагаю очень важным учесть особенности направления подготовки «теология» при процессе подготовки и принятия стандартов по теологии в бакалавриате и магистратуре нового поколения 3++, прислушаться к голосу теологического сообщества в лице кафедр теологии, Федерального УМО по теологии, других объединений вузов. В частности, хотел бы заметить, что по инициативе ректоров нескольких ведущих российских вузов создается Научно-образовательная теологическая ассоциация. Она будет выполнять, в том числе, функции общественной экспертизы в сфере

теологического образования. На ближайшее заседание Президиума Межрелигиозного совета России мы планируем вынести вопрос о поддержке этой Ассоциации со стороны ведущих религиозных организаций России и пригласить к участию в ней не только светские, но и религиозные вузы.

Одна из задач, которые стоят перед нами, — продумывать такие пути интеграции, чтобы систематическое теологическое образование снабжалось педагогическими компетенциями, а педагогические навыки сочетались если не с религиозным опытом преподавателей, то, по крайней мере, с глубоким пониманием ими религиозных учений и традиций. Такой опыт есть, его нужно развивать. В частности, Общецерковная аспирантура и докторантура реализует магистерскую программу «Теология образования». В 2017 году состоялся ее первый выпуск, и Ольга Юрьевна Васильева вручила магистерские дипломы выпускникам. Мы должны делиться опытом, используя для этого все площадки и возможности, включая ассоциации, учебно-методические объединения.

Очень рассчитываю на плодотворное взаимодействие Русской Православной Церкви, других религиозных традиций, входящих в Межрелигиозный совет России, с Министерством образования и науки в этом вопросе, чтобы на уровнях бакалавриата и магистратуры сотрудничество развивалось так же конструктивно и динамично, как это удастся осуществлять на уровне аспирантуры и докторантуры.

Хотел бы подчеркнуть еще раз, что, по моему глубокому убеждению, использование ресурса теологии не противоречит культурологическому подходу, не означает индоктринацию и не приводит к разделению и конфликтам, но обеспечивает компетентное преподавание религиозных культур. А глубокое знание своей религии и максимально широкое знакомство с другими

традициями позволят внести значительный вклад в укрепление гражданского согласия. Ведь именно верность своей религии и культуре, а также добрососедские, уважительные и дружеские отношения с носителями иных идентичностей, являются краеугольным камнем прочного межрелигиозного мира и устойчивого развития России.

БОГОСЛОВИЕ

Священник Иоанн Федоров*

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПОСЛУШАНИИ

Послушание — одна из важнейших добродетелей христианина. В данной статье дается попытка всестороннего рассмотрения понятия добродетели послушания в контексте Священного Писания, взглядов святых отцов и современных богословов. С необходимостью послушания мы сталкиваемся с первых страниц Библии. Автор прослеживает изменения трактовки послушания в Ветхом и Новом Заветах. Рассматриваются такие понятия, как послушание Богу, послушание родителем и наставникам, послушание Церкви, послушание властям. Поднимаются вопросы: всякое ли послушание спасительно и что есть истинное послушание, применимы ли нормы монашеского послушания для людей, живущих в миру. Анализируются взгляды святителей Афанасия Александрийского, Василия Великого, Климента Александрийского, Иоанна Златоуста, преподобного Ефрема Сирина, а также видных русских ие-

* Автор — аспирант кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии (Сергиев Посад).

рархов — святителей Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника. С точки зрения православной педагогики и воспитания понятие послушания рассматривается в трудах архиепископа Евсевия (Орлинского) и священномученика Владимира (Богоявленского). Подробно исследуются взгляды богослова XX века архимандрита Софрония (Сахарова) на добродетель послушания, основанные на тринитарном богословии Божественных Лиц Пресвятой Троицы. Делаются выводы о важности добродетели послушания в святоотеческом учении. Истинное послушание может быть только свободным выбором человека, основанным на любви к Богу и людям. Оно ведет к исправлению поврежденной человеческой природы, уподоблению Богу и вечной жизни.

Ключевые слова: добродетель, послушание, святые отцы, святоотеческое учение, Священное Писание, Церковь, богословие, монашество, спасение, воспитание.

Важнейшее значение в жизни христианина имеет такая добродетель, как послушание. Послушание — от еврейского глагола «шама» и греческого ὑπακούω — слышать, быть послушным, повиноваться (Быт. 3:17; 16:2; Еф. 6:1; Кол. 3:20); в Новом Завете также встречается глагол παύωμαι — дать себя внутренне убедить или уговорить (Рим. 2:8; Гал. 3:1; 5:7) [1]. Библейским обоснованием добродетели послушания можно считать пятую заповедь Декалога: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20: 12). Эта заповедь как бы соединяет собой первые четыре заповеди, в которых заключаются правила для человека по отношению к Богу, и последние пять, в которых отражаются взаимоотношения человека с окружающими его людьми. Тем самым она указывает на необходимость почтения и послушания как Богу, так и родителям, и раскрывает то благо, которое следует за исполнением этой заповеди.

В Священном Писании мы на первых страницах находим заповедь послушания Богу первых людей: «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском,

чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:15–17). Как сказал святитель Василий Великий, «оно [древо] было дано для того, что нужна была заповедь для нашего послушания» [2. С. 302]. Человеку как существу разумному и свободному Господь дает заповедь послушания, чтобы через нее человек возрастал в добродетелях и любви к Богу. Только свободный выбор человека делает послушание по-настоящему ценным. Свобода подразумевает возможность и иного выбора, отсюда в мире появляется зло. Блаженный Августин так писал про послушание: «Послушание — единственная добродетель для всякой разумной твари, действующей под властью Бога, первый же и величайший порок гордости заключается в желании пользоваться к погибели своею властью; имя этому пороку непослушание» [3. С. 112]. Святитель Тихон Задонский определяет послушание как «покорность Богу» [4. С. 748]. Послушание — одна из важнейших христианских добродетелей, которая, по мнению святителя Иоанна Златоуста, наряду со смирением есть начало нравственного совершенства и «матерь всех добродетелей» [5. С. 56, 57]. «Великой добродетелью» и «началом всех добродетелей» называет послушание святитель Игнатий (Брянчанинов) [6. Т. 2, С. 97]. На примере первых людей, патриархов и пророков Бог учит заповеди послушания. В Ветхом Завете мы так же встречаемся с опытом непослушания Богу; пример Адама и Евы, древних народов и народа избранного показывают последствия подобного непослушания.

Допотопная история человечества оканчивается гибелью людей вследствие их непослушания Богу. Напротив, лишь послушанием спасается Ной с семейством: «И сказал Бог Ною: конец всякой плоти пришел пред лицо Мое, ибо земля наполнилась от них злодеяниями; и вот, Я

истреблю их с земли. Сделай себе ковчег из дерева гофер» (Быт. 6:13–14). В результате Бог спасает Ноя и заключает с ним Завет, в основе которого снова требование послушания, выраженное в строгих заповедях. Дальнейшая история человечества связана с Авраамом. Бог испытывает его веру, искушает его (Быт. 22:1), призывает к послушанию: «И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12:1); «ходи передо Мною и будь непорочен» (Быт. 17:1). Смысл многих повелений Господа не только непонятен Аврааму, но они могли вызвать у него возмущение и непослушание: «Возьми сына твоего... принеси его во всесожжение» (Быт. 22:2). Мы знаем, какое благо для себя и всего мира Авраам получил в результате своего безоговорочного послушания. «Авраам поверил Господу» и Господь «вменил ему это в праведность» (Быт. 15:6). «И сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего [для Меня], то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря... и благословятся в семени твоем все народы земли за то, что ты *послушался* гласа Моего» (Быт. 22:16–18).

Дальнейшая история богоизбранного народа связана с послушанием Закону. На его основе формируется Израиль как народ Божий, из которого должно прийти спасение миру. Союз с Богом и верность Закону подлинны только по любви к Богу. Об этом говорится в Писании: «Любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:6); «слушать заповеди Мои, которые заповедую вам сегодня, любить Господа, Бога вашего, и служить Ему от всего сердца вашего и от всей души вашей» (Втор. 11:13); «будете любить Господа, Бога вашего, ходить всеми путями Его и прилепляться к Нему» (Втор. 11:22). Так мы видим, что основы послушания были заложены еще в Ветхом Завете, оно тесно связано с верой и любовью к Богу.

В Новом Завете понятие послушания еще более раскрывается, и мы получаем бесценные примеры истинного послушания. Если человеческая история начинается с непослушания Адама и Евы, то спасение роду человеческому приходит через послушание Богу Пресвятой Девы Марии. Святой Иринеи Лионский пишет: «Сообразно с сим и Мария Дева оказывается послушною, когда говорит: „се, Раба Господня; да будет Мне по слову Твоему“ (Лк. 1:38). Ева же (была) непослушна... и сделалась причиною смерти и для себя, и для всего рода человеческого; так и Мария... через послушание сделалась причиною спасения для Себя и для всего рода человеческого» [7. С. 305, 306].

Тайна Пресвятой Троицы, взаимоотношения любви между Лицами Пресвятой Троицы проявляются в ново-заветной истории в связи с Боговоплощением, явлением Сына Божия Иисуса Христа, Который дал человечеству не только спасение, но и явил образец истинного послушания (основанного на взаимной любви Сына и Отца) каждому христианину. Произошло это в тот момент, когда послушание Богу либо совсем было в забвении, либо принимало искаженные, законнические формы — хранение субботы не по разуму, гипертрофированное лицемерие учителей народа и неисполнение главного в Законе: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять. Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф. 23:23–24).

«Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного делаются праведными многие» (Рим. 5:19). По толкованию святителя Григория Богослова, «собственным Своим примером возвышает Он цену послушания и испытывает его в страдании» [8. С. 404]. Послушание Иисуса Христа есть наше спасение, и благодаря ему мы обретаем вновь послушание Богу. Жизнь Иисуса Христа была от самого

Его «вхождения в мир» (Евр. 10:5) и «до смерти крестной» послушанием: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил.2:6–8). Придя «не для того, чтобы творить (Свою) волю, но волю Пославшего» Его (Ин. 6:38), Он выполняет обязанности послушания родителям (Лк. 2:51), законным властям (Мф. 17:27).

Во время же Своих Страстей Он доводит послушание до высшей точки, предавая Себя в руки бесчеловечных и неправедных властей, «страданиями навывая послушанию» (Евр. 5:8), претворяя Свою смерть в самое ценное для Бога жертвоприношение — жертву послушания (Евр. 10:5–10). Вообще вся земная жизнь Иисуса Христа давала образцы послушания. Он был послушен Своим родителям и находился в полном повиновении у них не только в детском возрасте, но и до начала проповеди (т.е. примерно до 30 лет): «И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (Лк. 2:51).

Церковь находится в послушании у Христа как у Главы: «Церковь повинуется Христу» (Еф. 5:24). Все мы находимся в послушании у Церкви, но апостол говорит, что не все члены одинаковы: «И вы — тело Христово, а порознь — члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, [иным дал] силы [чудодейственные], также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12:27–30).

Так, некоторые важные вопросы апостолы решили на первом апостольском Соборе: «Тогда апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили...» (Деян.15:22), и после принятых решений исполняли их, находясь в по-

слушании у Церкви: «только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнять в точности» (Гал. 2:10). Все христиане должны нести послушание Церкви. К тем христианам, которые нарушают это послушание, применимы слова Христа Спасителя: «Если кто не слушает Церкви, да будет тебе яко язычник и мытарь» (Мф.18:17), т.е. они становятся людьми, отказавшимися от Истинного Бога.

В новозаветных поучениях апостолов понятие послушания получает некоторые различные оттенки: послушание Богу, вере, послушание истине, послушание Евангелию, послушание учению и др. Каждое из этих понятий изолированно рассматривать невозможно, они тесно связаны друг с другом и в совокупности формируют то цельное понятие послушания, которое дано в Новом Завете.

Прежде всего нам необходимо послушание Богу. По словам святителя Игнатия (Брянчанинова), «истинное послушание — послушание Богу, единому Богу» [9. С. 479]. Вера предполагает послушание Иисусу Христу и Его слову как образ жизни, вдохновляемый нашей верой, нашей благодарностью Богу и возрождающей работой Святого Духа — это «послушание веры»: «Мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы» (Рим. 1:5); «И слово Божие росло, и число учеников весьма умножалось в Иерусалиме; и из священников очень многие покорились вере» (Деян. 6:7). «Аще убо веруешь, что Бог твой есть Бог, то неотменно тебе Его должно почитать, что не может быть без послушания истиннаго», «да засвидетельствуем от послушания того веру нашу», «вера есть мать послушания» [4. С. 748]. Поэтому вера и послушание (как и отмечалось раньше) неразрывно связаны: «Итак, что до меня, я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме. Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что [оно] есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, [потом] и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1:15–17).

Послушание учению освобождает от рабства греха и приводит к праведности: «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или [рабы] греха к смерти, или послушания к праведности? Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя. Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим. 6:16–18).

В Новом Завете в апостольских посланиях получили разъяснение некоторые вопросы взаимоотношений в семье. Взаимная любовь и послушание являются основой этих отношений. Строятся эти отношения на послушании, от которого зависит семейное благополучие. Жена должна подчиняться мужу: «Жены, повинуйтесь своим мужьям» (1 Пет. 3:1), но при этом: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5: 25). А потому как Христос для Церкви, так и муж должен приносить себя в жертву для жены. И если муж желает, чтобы его жена была ему послушной, то и сам он должен проводить богоугодную жизнь. Таким образом, если муж своей благочестивой жизнью уподобил себя Христу, тогда и жена обязана быть ему послушной, как Церковь.

Верующим мужьям апостол Петр говорит, чтобы они с пониманием относитесь к женам, помня, что они их слабее. Уважайте их, зная, что они получили в наследие тот же дар жизни, что и вы: «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3:7). Новый Завет предписывает и детям быть послушными своим родителям в Господе, так как это их долг: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего [требуется] справедливость» (Еф. 6:1). Но и родителям в отношении детей апостол дает послушание не раздражать их, но, наоборот, воспитывать их, приучая к порядку и наставляя в Господнем учении: «И вы, отцы, не раздражайте детей

ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4).

Взаимоотношениям с властями в апостольских посланиях уделено должное внимание. Отмечается, что каждый человек должен подчиняться и быть в послушании властям, потому что нет власти, не установленной Богом: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1). Следовательно тот, кто восстает против власти, отказывается нести послушание,— восстает против установленного Богом порядка и оказывает непослушание Самому Господу. Кто так поступает, тот сам на себя навлекает суд: «Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13:2). То есть христиане призываются к послушанию всякой власти как Божию установлению. Когда же власть заставляет христианина поступать против веры и правды, справедливости и совести, то подобает им услышать слово Божие, которое говорит, что мы должны слушать больше Бога, нежели человека: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29). В подобных случаях послушание власти становится непослушанием Богу. Во всех остальных случаях мы призваны быть послушными властям.

Важное значение добродетели послушания находим в трудах одних из самых авторитетных христианских богословов IV века святителей Афанасия Александрийского и Василия Великого, поскольку с их жизнью и деятельностью связан первый этап христианизации эллинистических школ в Римской империи.

Первые христианские школы появились в III веке в Александрии. Одним из их основателей был Ориген, являвшийся учеником Тита Флавия Климента. Для этих школ был характерен определенный учебный характер и четкий план преподавания [10. С. 229]. Климент Александрийский, являвшийся крупнейшим руководителем

Александрийской школы, строил образовательный и воспитательный процессы на основании трилогии, которая включала в себя его основные труды «Педагог», «Строматы» и «Увещание к язычникам». Собственно, это было довольно распространено на первых этапах христианизации — процесс воспитания шел либо посредством устной беседы, либо посредством книжного обучения.

Книга «Педагог» является для нас ценным памятником педагогической мысли, образа воспитания времен, близких к апостольским [11.С. 5]. Целью книги является «побудить наставляемых к деятельному, благоразумному, вполне достойному христианина выражению в жизни благочестия и благонравия и предохранить их на всех путях жизни от соблазнов и суетных обычаев света, в самых мелочах общественной жизни, во внешних движениях указывая зародыши возникающих страстей, несвойственных мудрости христианской» [11. С. 9].

Автор ставит вопрос: кто является истинным педагогом, каковы его качества? Истинный Педагог — Сам Бог, воплощенный Логос. И потому он кротко, с отеческой любовью призывает к послушанию, обращая при этом внимание на слова Соломона: «Вас, о человецы, молю, и вдаю мой глас сыном человеческим... Послушайте мене, честная бо реку» (Притч. 8:4, 6). Вообще все свои увещания учитель Церкви основывает на Священном Писании.

IV век для мировой истории являлся временем сложным, если не сказать кризисным. Противоречия между эллинской культурой и христианством, нестабильность самого христианства, — всё это вызывало неустойчивость общества и государства, разрозненность в политических, межклассовых и межличностных отношениях. Провозглашение христианства в качестве государственной религии несколько изменило ситуацию. Античная культура, устоявшаяся форма римской государственности в IV веке стала заменяться государством христианским [12. С. 54].

Постоянное столкновение интересов «прошлого» и «настоящего», стремление найти компромиссы и установить повсеместное влияние христианства ставили перед церковными служителями новые задачи, которые прежде всего выражались в необходимости консолидации различных взглядов на вопросы христианской догматики.

Святитель Василий Великий в своих трудах «Беседы на Шестоднев», «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями», «Нравственные правила» показал, как молодым людям необходимо безопасно вступить на жизненный путь. В частности, он говорил, что не стоит заимствовать у ученых мужей всё, что они знают. Основная задача христианина состоит в том, чтобы взять всё лучшее, а ненужное отбросить [12. С. 113]. Кроме того, в своих работах он указывал на необходимость обращаться не только к религиозным сочинениям, но и к светским. При этом светские сочинения также не должны были быть праздными, в них должна была ставиться цель подготовки человека к вечной жизни. Здесь он практически повторяет слова Климента Александрийского, когда тот говорит: «Насущным делом истинного мудреца является познание... [Истинный мудрец] должен быть знаком со всем кругом школьных наук и всей эллинской мудростью. Но сами по себе они не имеют для него никакого значения; он видит в них пользу лишь по времени и обстоятельствам».

Василий Великий, продолжая мысль Климента, предлагал организовать изучение светских наук так, чтобы они служили воспитанию нравственности, очищению разума и души. Целью подобного образования должно быть воспитание в человеке добродетелей, презрения к богатству, славе, умения спокойно переносить оскорбления и обуздывать гнев, обретение выносливости и скромности в образе жизни, упорства и целеустремленности.

В контексте нашего исследования следует отметить, что не менее важным, по мнению Василия Великого, являлось послушание детей родителям: «Дети должны

почитать родителей и быть им послушны во всем, что не препятствует исполнению заповеди Божией» [13. С. 94]. Родители, в свою очередь, должны воспитывать в детях кротость, долготерпение, чтобы они не поддавались гневу и скорби. Воспитанием детей должны заниматься не только родители, но и монахи. Для реализации этой функции он включил в иноческий устав правило принимать в монастыри детей, но не для общего воспитания, а для приготовления их к монашеству. Для детей в монастырях выделялись специальные дома, в которых опытные наставники давали им уроки. Всё это способствовало формированию нравственного потенциала подрастающего человека для дальнейшего его существования в качестве миссионера христианского вероучения.

О воспитании детей в добродетелях пишет и святитель Иоанн Златоуст. Он обращается к словам апостола Павла: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле» (Еф. 6:1–3). Здесь святитель отмечает, что послушание есть воля Божия. И одного этого повеления достаточно для того, чтобы послушание стало естественной необходимостью для каждого человека; ему не требуется еще какого-либо обоснования, ибо того требует Сам Господь. Коротко останавливаясь на необходимости послушания родителям, святитель особое внимание обращает на обязанности самих родителей. Он приравнивает воспитание детей к восстановлению в них подобия Божия, и потому называет воспитание в добродетелях главной обязанностью родителей: «Итак, образовать и упорядочить себя и их — вот наша обязанность! Иначе как мы дерзнем предстать престолу Христову?.. потому что для спасения недостаточно нам собственной добродетели... а требуется еще (добродетель) другого» [14. Т. 11. С. 190]. Святитель Иоанн не останавливается на необходимости вырастить детей сильными, богатыми и

образованными, но считает эти вещи второстепенными, а иногда и вредными для возрастания в добродетелях: «Не заботься, чтобы сын твой здесь пожил долго, но чтобы там удостоился жизни беспредельной и нескончаемой. Давай ему великое, а не малое... Говорю это не с тем, чтобы запретить образование, но — чтобы не привязывались к нему исключительно» [14. Т. 11, С. 186].

О том, что необходимо для воспитания послушания в детях, святитель говорит коротко: «Хочешь ли, чтобы сын твой был послушен? С детства воспитывай его „в учении и наставлении Господнем“» [14. Т. 11, С. 185]. Но в этом «учении и наставлении Господнем» святитель видит главный педагогический принцип, из которого следуют все приемы в воспитании добродетелей, что полностью созвучно мысли святителя Василия Великого: «Родители должны воспитывать детей в учении и наставлении Господнем с кротостью и долготерпением и, сколько зависит от них, не подавать никакого повода к гневу и скорби» [13. С. 95].

Прежде всего святитель Иоанн призывает родителей быть добрым примером для своих детей: «Послушаем увещания блаженного (Павла): подадим им пример» [14. Т. 11. С. 185]. Далее святой заостряет внимание на необходимости с раннего возраста упражняться в чтении Священного Писания: «Не говори: это (слушание Писаний) дело монахов; ужели мне сделать его монахом? Что это в тебе за страх — боишься того, что преисполнено многих выгод? Сделай его христианином. И мирянам весьма нужно внимать учению, заключающемуся здесь (в Писании), а особенно детям... весьма многие из этих наставлений потребны и для тех детей, которые должны вступить в эту (мирскую) жизнь» [14. Т. 11. С. 185, 187]. Святитель призывает научить детей быть любознательными, а не богатыми, не прилепляться к деньгам, а не иметь в них нужды. «Нужно благоповедение, а не остроумие; нравственность, а не сила речи; дела, а не слова: вот что доставляет царство, дарует

действительные блага» [14. Т. 11. С. 186]. Святитель замечает, что от неправильного воспитания, от нерадения в воспитании духовном родители терпят множество бед: «Сами же мы первые и пожинаем плоды такого воспитания детей своих, видя их дерзкими, невоздержными, непослушными, развратными» [14. Т. 11. С. 185].

Резюмируя всё вышесказанное, святитель Иоанн отмечает не только большую ответственность родителей в воспитании добродетелей, но и утверждает вслед за апостолом Павлом, что заповедь повиноваться своим родителям несет в себе обетование блага не только детям, но усердным воспитателям: «Итак, образуем детей так, чтобы они могли переносить всё и знали, как должно поступать среди несчастий, воспитаем их „в учении и наставлении Господнем“, и нам воздастся великая награда» [14. Т. 11. С. 190].

Преподобный Ефрем Сирин отмечал, что трудность духовной жизни и различные опасности понуждают благоразумного подвижника не надеяться на свои силы, не успокаиваться на достигнутом, не доверять самому себе, но, руководствуясь наставлениями опытного духовного наставника и пребывая в послушании, обрести безмятежность в самих скорбях. Истинное послушание требует, чтобы ни в чем не противоречить тому, кому вверил свою душу, принимая веления старца с доверчивостью и простотой, как волю Самого Бога: «Кто слушает вразумления старшего, тот возвеселится с праведными» [15. Т. 2. С. 198]. Он советует пребывающим в послушании не творить «дел непослушания», чтобы не потерпеть, как потерпел Гиезий, но «превосходным послушанием приносить совершенный плод Господу Иисусу Христу» [15. Т. 1. С. 274]. Преподобный Ефрем говорит, что кто приобрел истинное послушание, тот становится подражателем Благому нашему Учителю, Который «послушлив был даже до смерти» (Флп. 2:8).

О благих плодах послушания преподобный Ефрем пишет следующим образом: «В ком есть послушание, тот

со всеми соединен любовью, тот приобрел великое достоинство, великое богатство. Послушливый всем благоугоден, всеми восхваляется, всеми прославляется. Послушливый в скорости (т.е. быстро) возвышается, вскорости показывает успехи. Послушливому приказывают, и он не противоречит; дают повеление, и он не извращает его; делают выговор, и он не гневается. Он готов на всякое доброе дело. Им нелегко овладевает вспыльчивость. Если услышит упрек, не смущается; от оскорблений не приходит в воспламенение, в печалях радуется, в скорбях благодарит. Он не переселяется с места на место, не переходит из обители в обитель. Увещания не пугают его; на том месте пребывает, куда призван, и не предается унынию. Отца не унижает и брата не бесчестит; не уклоняется от пребывания в монастыре. Не любит предаваться покою, не пленяется местоположениями, не услаждается воздухом, но, по слову святого апостола, пребывает в том месте, куда призван. Итак, подлинно много плодов послушания, и потому блажен, кто приобрел оное. Но проклетия достоин и жалок, кто не приобрел послушания, а предается ропоту» [15. Т. 1. С. 14, 15].

Преподобный Ефрем говорит и о том, что послушание может быть как «ради Бога», так и «ради греха», поэтому нужно узнавать, какое послушание благоугодно Богу, и его исполнять. Послушание, оказываемое ради Бога, приводит ко спасению. Послушание же ради греха, — т.е. то, которое совершается горделиво и без смирения, — приводит подвижника к гибели. Таким образом, в духовной жизни добродетели терпения и послушания имеют великую благодатную силу, которая может возвести человека на степень совершенства. Поэтому подвижник, искренне, добросовестно и с терпением исполняющий все возложенные на него послушания и руководствующийся советами своего духовного отца, скоро достигает высоких духовных состояний, приводящих его ко спасению.

Большими представителями русского монашества, духовными писателями и учителями христианской жизни, верными выразителями святоотеческих традиций в русском богословии XIX века явились святители Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник.

Выдающийся деятель Русской Церкви епископ Кавказский Игнатий (Брянчанинов) был воспитан на высоких традициях Оптиной Пустыни [16. С. 274]. Он оставил неоценимое наследие в самых разных аспектах духовной жизни. Теме христианских добродетелей посвящено множество его трудов. Святитель Игнатий придает огромное значение подвигу монастырского послушания, отсечения своей воли, откровения помыслов духовному наставнику [17. С. 6, 7]. Однако, по мысли святителя, нельзя предъявлять одни и те же требования к старцу и послушнику древних времен и современности [17. С. 292]. Он пишет: «Древним послушникам их духоносные наставники возвещали немедленно и прямо волю Божию: ныне иноки должны сами отыскивать волю Божию в Писании, и потому подвергаться частым и продолжительным недоумениям и погрешностям... Поступай и ты, новоначальный, таким образом! Оказывай настоятелю и прочему монастырскому начальству нелицемерное и нечеловекоугодливое послушание, послушание, чуждое лести и ласкательства, послушание ради Бога. Оказывай послушание всем отцам и братьям в их приказаниях, не противных Закону Божию, уставу и порядку монастыря и распоряжению монастырского начальства. Но никак не будь послушен на зло, если б и случилось тебе потерпеть за нечеловекоугодие и твердость твои некоторую скорбь. Советуйся с добродетельными и разумными отцами и братьями; но усваивай себе советы их с крайнею осторожностью и осмотрительностью... С плачем и сердечными воздыханиями умоляй Бога, чтоб Он не попустил тебе уклониться от Его всесвятой воли к последованию падшей человеческой воле, твоей или ближнего твоего,

твоего советника. Как о своих помыслах, так и о помыслах ближнего, о его советах, советуйся с Евангелием» [18. С. 76, 77]. Понятие послушания святитель Игнатий употребляет и в широком смысле христианской добродетели, и в более узких смыслах послушания старцу и монастырских обязанностей послушников. Эти понятия тесно связаны друг с другом. Как отмечает архимандрит Лазарь, «монастырские занятия (δασκόνημα) потому и называются послушаниями (ὕπακοή), что они соединены с отречением от своей воли и от своих разумений» [17. С. 94].

Много говоря о сугубо иноческом послушании, святитель Игнатий упоминает и об общем послушании, присущем всем чадам Православной Церкви. Это послушание заключается в неотступном следовании всем установлениям Святой Церкви [19. С. 175]. Так как только в Церкви заключено спасение, то послушание Церкви — залог спасения каждого человека.

Святитель Феофан Затворник, опираясь на учение о Промысле Божиим, поясняет, что промышление о человеке есть непрерывный ряд действий многопопечительной любви Божией по отношению к человеку, устрояющей его судьбу, начиная с рождения до самой смерти. Человек, говорит святитель Феофан, «ничего разумнее сделать не может, как совершенно предаться Промыслу Божию, премудро, благостно и праведно всё устрояющему, предаться безвозвратно, на жизнь и смерть, на время и вечность» [20, С. 14]. Иными словами, святитель Феофан говорит о первостепенной значимости добродетели послушания.

Столь же традиционно объясняется и возникновение морального зла: грехопадение прародителей отяготило все последующие поколения нарушением нравственного закона. Первородный грех вменяется человеку. Все люди рождаются «чадами гнева Божия по естеству», то есть несут на себе вину перед Богом за свою природную греховность. Грех вносит расстройство в чувства, волю и

рассудок человека, вследствие чего в человеке начинают господствовать низшие потребности души и тела. Это проявляется в том, что человек всем существом предается страстям. В православной этике страсть — это грех, целиком захвативший существо человека и заставивший его ревностно служить себе, привлекая на это служение все силы человека. Среди страстей святитель Феофан особо выделял самолюбие, эгоизм, который, по его выражению, представляет собой семя всего нравственного зла, лежащего на дне человеческого сердца. Но дух не всегда мирится со своим подчиненным положением. Отсюда напряженная внутренняя борьба в человеке между идеальными стремлениями и страстями. Задача христианского нравоучения — помочь человеку выйти из этой борьбы победителем.

По учению святителя Феофана, христианская добродетель есть постоянное ревностное попечение о точном исполнении закона Божия, основанное на вере и одушевляемое любовью и благоговением к Богу. Иными словами, речь идет о послушании. Исходя из такого понимания, он формулирует определенную иерархию добродетелей и дает им характеристику. Ядром этой системы ценностей выступает страх Божий, который святитель Феофан определяет как «чувство зависимости от Бога», отличительное свойство человеческого духа. Страх Божий — не просто чувство, но нравственно-религиозная сила, которой начинается «спасительная жизнь по Богу». Святитель говорит о различных проявлениях этого чувства: есть новоначальный страх, который сопутствует пробуждению совести, действует как боязнь казни за грехи; по мере духовного совершенствования человека на смену этому состоянию приходит страх совершенный, сыновний, в котором нет боязни и мучения. Это — «благоговейное и освежающее чувство». Страх Божий является источником всякого добра в человеке и основой внутреннего строя духовной жизни.

Страх Божий, по выражению святителя Феофана, — корень всего доброго. Поэтому у человека, обладающего этим чувством, рождается любовь к Богу, другая благотворная духовная сила, являющаяся основой иных добродетелей, украшающих подлинно христианскую жизнь — любви к ближним и христианского милосердия, надежды, мудрости духовной, мужества и терпения, душевного мира, радости духовного смирения. В трудах святителя Феофана подробно раскрывается морально-духовное содержание этих качеств человека, их значение для повседневной жизни и для восхождения к христианскому идеалу жизни духовной.

Архиепископ Могилевский и Мстиславский Евсевий (Орлинский) одним из первых в Русской Церкви составил подробное пособие по христианскому воспитанию детей. Владыка в разное время занимал должности ректора Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, был членом Священного Синода. Много потрудился в делах заботы о пастве и воспитания подрастающих поколений. В 1844 году выходит в свет его книга «О воспитании детей в духе христианского благочестия», которая по праву может быть названа одним из первых отечественных руководств по педагогике. С позиций православной веры владыка Евсевий очерчивает круг педагогических проблем и пытается рационально обосновать их решение [21. С. 23].

Свое руководство по воспитанию детей архиепископ Евсевий делит на две части: на науку о воспитании и науку об обучении. В первой части вначале излагаются общие принципы воспитания, затем подробно разбираются частные вопросы. Так архиепископ отдельно останавливается на темах образования тела, душевных способностей, способности чувствования, желательной способности. Отдельно рассматриваются средства к сохранению благонравия в детях. Уделено внимание и воспитанию послушания. По мысли архиепископа Евсевия, необходимо с малолетства приучать человека к послушанию. Человек свободно подчиняется воле Божией, но пока ребенок не

способен сам владеть волей и умом, он должен находиться под руководством родителей. По мере взросления необходимо ослаблять строгость воспитания и давать ребенку больше самостоятельности в управлении собой. Послушание должно строиться не на рабском страхе, а на любви и доверии воспитателю. «Поэтому, кто хочет, чтобы послушание облагораживало детей, тот должен снискать их доверенность и привязанность своею любовью к ним, постоянством, благоразумием, соблюдением себя в строгих границах и вообще добрым поведением» [21. С. 342].

Весьма ценные советы по христианскому воспитанию детей оставил нам священномученик Владимир (Богоявленский). Он опубликовал книгу «Беседы о православном воспитании детей». Эту книгу можно назвать кратким руководством для каждого православного родителя. В ней с особенной любовью священномученик излагает основные принципы духовного воспитания детей. «Лучшее наследство, которое могут родители дать своим детям, есть доброе воспитание. Оно имеет гораздо большую ценность, чем все богатства и блага земные» [22. С. 9].

Останавливаясь на воспитании добродетелей, священномученик в первую очередь обращает внимание на добродетель послушания: «Если мы начнем с добродетелей и спросим, какая из них должна занять первое место, то должны ответить, что главной и основной добродетелью каждого благовоспитанного дитяти, без сомнения, должно быть послушание» [22. С. 28]; «Они (родители— *Прим. авт.*) с самых ранних пор должны приучать детей своих повиноваться родителям ради Бога. Они должны с самого младенчества внушать детям, что родители у них заступают место Бога, что Бог Сам заповедует почитать родителей и повиноваться им, что они, не повинаясь родителям, грешат против Самого Бога и навлекают на себя Его наказание; и наоборот, оказывая родителям почтение, они привлекают этим к себе Его благоволение, временное и вечное» [22. С. 29, 30].

Добродетель послушания подробно рассматривается архимандритом Софронием (Сахаровым) — священнослужителем Константинопольской Православной Церкви, основателем ставропигиального монастыря Святого Иоанна Предтечи в Эссексе, Англия. Все основные аскетические понятия, и в частности, понятие послушания, отец Софроний рассматривал в тринитарной перспективе. Таким образом, содержание учения о послушании в антропологии отца Софрония оказалось тесно связанным с его пониманием Божественного послушания. С.В. Никитина подробно рассматривает тему послушания в трудах архимандрита Софрония [23. С. 181–199]. Мы остановимся на некоторых вопросах.

Формулируя учение о Божественном послушании, архимандрит Софроний опирался прежде всего на такие ключевые понятия троичного богословия, как лицо, или личность, ипостась, персона и ипостасный образ бытия [24. С. 117–126], [25. С. 24–25]. При этом в его работах понятия лица, личности, ипостаси и персоны наполнены синонимичным содержанием. В настоящем исследовании по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу будет использоваться выражение Божественное Лицо, а по отношению к людям — человеческая личность. Соответственно, вместо выражения ипостасный образ бытия будет употребляться выражение личностный образ бытия.

Как известно, основу христианского понимания Бога составляет учение о Пресвятой Троице, согласно которому в Троицином Боге различают три Божественных Лица — Отца, Сына и Святого Духа — и единую Божественную природу. Каждое Божественное Лицо, с одной стороны, всецело обладает Божественной природой и, с другой стороны, несводимо ни к ней, ни к другим Божественным Лицам. Таким образом, в учении о Пресвятой Троице утверждается абсолютное отличие Отца, Сына и Святого Духа как от Божественной сущности, так и друг от друга [26. С. 65]. Троичное учение утверждает,

другими словами, абсолютную уникальность Каждого Божественного Лица.

Учение о Божественном послушании архимандрит Софроний связывал, в первую очередь, с центральным для его богословской мысли понятием Божественного Лица. При этом, как и известный православный богослов В.Н. Лосский [27. С. 290, 291], архимандрит Софроний утверждал, что в силу абсолютной свободы и уникальности Божественные Лица непознаваемы объективирующими рационально-понятийными методами. Поэтому невозможно дать логически строгое определение Божественного Лица: «Ипостасность Бога ускользает от всякого определения, ибо лежит за пределами всего, что носит на себе печать какой бы то ни было детерминации» [28. С. 182]. Однако это отнюдь не означает принципиальной непознаваемости для человека Отца, Сына и Святого Духа. «Непознаваемая рационально», ипостасность Бога «познается бытийно и исключительно в меру самооткровения Бога человеку (ср. Мф. 11:27; Лк. 10:22; Ин. 17:26)», — указывал отец Софроний.

Однако невозможность сформулировать определение Божественного Лица не исключает, по мысли архимандрита Софрония, возможности выделить его основные характеристики, проявляющиеся в образе его бытия. К числу таких основных характеристик, самым непосредственным образом связанных с понятием послушания, в богословии отца Софрония относятся свобода, любовь и открытость.

Согласно архимандриту Софронию, абсолютная Божественная свобода, как и послушание, носит личностный характер. «В Божественном бытии, до конца персональном, самоопределение Божественных Ипостасей исходит из самих Ипостасей и никак не предопределяется... сущностью», — указывал он [28. С. 195]. При этом отец Софроний решительно отрицал вторичность Божественных Лиц по отношению к Божественной сущности: «По учению Церкви, в Божественном бытии не сущность или

природа определяет Персоны-Ипостаси как отношения внутри сей сущности, но совершенно свободное, ничем не обусловленное самополагание Лиц Святой Троицы» [29. С. 101]. Таким образом, в богословской мысли отца Софрония утверждение полноты личностной свободы Отца, Сына и Святого Духа тесно связано с утверждением полноты онтологического статуса личности в Божественном бытии. «Ипостась-Персона есть самый внутренний принцип Абсолютного бытия: его начальное и конечное измерение», — указывал отец Софроний [28. С. 182]. «Персона есть Тот, Кто единственно и подлинно живет», — пояснял он далее [28. С. 184].

В качестве следующей основополагающей характеристики образа бытия уникальных и свободных Божественных Лиц, тесно связанной с понятием послушания, архимандрит Софроний выделял любовь. Именно исходя из христианского понимания бытия Божия как полноты любви, отец Софроний пришел к заключению о соотносительности Божественных Лиц, или, другими словами, о невозможности мыслить Бога как единственное Лицо. Персона «не существует одна», — утверждал он [28. С. 248].

В XX веке аналогичные выводы формулировали и другие православные авторы. Как указывал, например, румынский богослов священник Думитру Станилое, «Единоличный Бог не имел бы в Себе вечной любви» [30. С. 249]. Тезис о принципиальной соотносительности личностного образа бытия получил дальнейшее творческое развитие в работах духовного ученика архимандрита Софрония — митрополита Иоанна (Зизиуласа), утверждающего, в частности: «Если мы изолируем „я“ от „ты“, то мы утратим не только его инаковость, но и само его бытие» [31. С. 109]. Другими словами, по выражению владыки Иоанна, «одна личность не является личностью» [31. С. 9].

В личностном образе бытия, основанном на любви и предполагающем личностное послушание, находит

свое выражение также открытость Божественных Лиц. «В Божественной Троице... каждая Ипостась всецело открыта для других», — утверждал архимандрит Софроний [28. С. 210]. Открытость Божественных Лиц реализуется в двух аспектах, характерных для личностного образа бытия: в свободной самоотдаче Каждым Лицом всей полноты Своего природного содержания Другим Лицам и в свободном принятии всей полноты Их природного содержания. При этом особое внимание отец Софроний обращал на то, что принятие Другого Лица без самоотдачи невозможно, и только при совершенной самоотдаче возможно совершенное принятие.

Такое принципиальное значение жертвенного аспекта в личностном образе бытия архимандрит Софроний связывал с христианским учением о любви. Он утверждал, что любовь, составляющая основу жизни Пресвятой Троицы, предполагает жертвенное самоумаление. Благодаря взаимным самоотдаче и принятию Каждое Лицо Пресвятой Троицы динамически вмещает в Себя всю полноту Божественного бытия. «Совершенная любовь не живет замкнуто в Себе, но в другой, в других Персонах. Вся совокупность Бытия является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей. Но таковою Она — Ипостась — является в акте совершенной любви, которой свойственно такое же полное истощание, умаление Себя», — пояснял отец Софроний [28. С. 248].

Именно такой образ свободного личностного общения, в котором Каждое из Божественных Лиц в полноте любви осуществляет как Свою личную самоотдачу, так и принятие самоотдачи Других Лиц, архимандрит Софроний понимал как Божественное послушание. При этом совершенное и всецелое Божественное послушание не ограничивается только взаимным принятием и исполнением Отцом, Сыном и Святым Духом воли Друг Друга, но предполагает вмещение Каждым Лицом всего природного содержания двух Других Лиц.

Понятия личности и личностного образа бытия, привлекавшиеся архимандритом Софронием для выражения учения о послушании в несотворенном Божественном бытии, использовались им и в учении о послушании в бытии сотворенного существа — человека. Исходя из учения о человеке как образе Божиим, отец Софроний прилагал к человеческой личности те же характеристики, что и к Божественному Лицу. При этом, как и в триадологии архимандрита Софрония, учение о послушании в его антропологии тесно связано с понятием человеческой личности. Человек, как и Бог, указывал отец Софроний, представляет собой личность: «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее, всеобъемлющее измерение в Божественном бытии; так же и в человеческом, по образу Божию тварном бытии» [28. С. 238]. И именно «в личном, персональном принципе человека, — пояснял он, — заключено, прежде всего, подобие Тому, Кто открылся нам с именем „Аз есмь“» [28. С. 182].

Архимандрит Софроний настаивал, что каждая человеческая личность, подобно Божественному Лицу, уникальна, т.е. несводима ни к природе, ни к другим личностям [28. С. 186]. При этом именно с уникальностью каждой человеческой личности отец Софроний связывал ее абсолютную ценность. Он решительно утверждал, что христианская антропология предполагает отношение к каждому человеку как к «неповторимой вечной ценности, абсолютно незаменимой в самом серьезном смысле этого слова».

Согласно архимандриту Софронию, дать определение человеческой личности, как и Божественного Лица, невозможно. «И тварная персона уходит дальше всяких определений. Научное и философское познание выражается в понятиях и определениях; персона же есть бытие, неуловимое ни для философской, ни для научной форм познания: она, подобно Богу, непознаваема до конца из-

вне, если не открывается сама другой персоне» [28. С. 182]. В числе основных характеристик личностного образа бытия человека, имеющих первостепенное значение для учения архимандрита Софрония о послушании, выделяются, так же как и в триадологии, свобода, любовь и открытость.

Важный вывод о том, что свобода Бога носит личностный характер, архимандрит Софроний распространял и на антропологию. «Свобода сия, — указывал он, — опыт которой дается человеку-христианину, принадлежит персональному началу в человеке. Эти два: персона и свобода, — соединены неразрывно: где нет свободы, там нет и персоны; и наоборот: где нет персоны, там нет и свободы» [28. С. 108]. Такое укоренение отцом Софронием свободы в личности имеет особое значение для понимания его учения о послушании, поскольку предполагает совершенно свободные, лишённые какой бы то ни было природной детерминированности отношения как между человеком и Богом, так и между людьми. «Отношения между Богом и человеком основаны на началах свободы: в наших заключительных самоопределениях перед Богом мы — самовластные персоны», — утверждал архимандрит Софроний [28. С. 109]. Как пояснял он далее, «тварная ипостась-персона является богообразным центром: Творец относится к нему не как к Своему Акту, но как к некоему факту даже для Него. Для ипостаси нет внешнего авторитета. В силу этого нет никого и ничего во всем бытии мира, что или кто мог бы навязать ему (человеку) свою волю, принудить к тому или иному выбору насилием, будь то во времени или в вечности» [28. С. 205].

Поскольку для общения Божественных Лиц характерна совершенная открытость, выражающаяся во взаимной самоотдаче и совершенном взаимном принятии, общение человеческое также включает оба этих аспекта. Именно такой выражающийся в совершенной взаимной самоотдаче и совершенном взаимном принятии образ бытия человеческих личностей отец Софроний понимал

как богоподобное человеческое послушание. Таким образом, для человеческой самоотдачи, подобно самоотдаче Божественной, должна быть характерна предельная полнота. «В акте... хриstopодобной любви, — писал архимандрит Софроний, — христианин отдает себя без остатка другим возлюбленным: прежде всего Богу, а затем, силою Духа Святого, всему прочему. В этой кенотической любви он трансцендирует себя самого: любовь живет в „другом“, а не в себялюбии; возлюбленные составляют его жизнь» [26. С. 96].

Архимандрит Софроний указывал, что люди как существа сотворенные, в отличие от Божественных Лиц, изначально представляют собой личности лишь потенциально, актуализируясь по мере достижения богоподобного личностного образа бытия. Поэтому, развивая учение о послушании, он останавливался на ряде аспектов понимания и реализации человеческого послушания, обусловленных отличиями человеческих личностей от Божественных Лиц и характерных, таким образом, именно для человека. Так, архимандрит Софроний отмечал, что в состоянии поврежденности грехом достижение человеком полноты личностного послушания осложнено преодолением индивидуализма как обособленности человека от Бога и других людей.

Согласно архимандриту Софронию, достижение спасения, представляющего собой цель христианской жизни, означает достижение полноты любви как вмещения в себя всей полноты богочеловеческого бытия. Другими словами, спастись означает «стать личностью-ипостасью, преодолев лимитацию индивидуума, который никак не может унаследовать божественный образ бытия» [26. С. 185, 186]. Поэтому, указывая на неразрывную связь послушания с любовью, отец Софроний настаивал на необходимости послушания для достижения спасения.

«Культура послушания включает в себя задание разорвать замкнутость индивидуума: открыть его к

восприятию откровений Божиих... Без послушания как порождения духовной любви не мыслится спасение, ибо человек зажат в тисках своего эгоизма, противного принципу персоны, который объемлет всё сущее», — утверждал он [29. С. 152, 153]. «Без культуры истинного христианского послушания человек неизбежно пребудет „замкнутым кругом“, всегда ничтожным пред лицом Божественной беспредельности. Как бы ни был „образован“ человек, без опыта евангельского послушания дверь в его внутренний мир остается крепко захлопнутою, и любовь Христова не может проникнуть и пропитать собою этот мир», — пояснял он [26. С. 68, 69, 78, 79].

Архимандрит Софроний указывал, что аскетическая практика послушания включает в себя послушание человека как Богу, так и людям. При этом послушание людям он рассматривал в качестве условия послушания Богу. «Кто любит брата, — пояснял отец Софроний, — тот естественно желает исполнить его волю, смириться пред ним; и если мы не смиряемся пред братом и не творим послушания ему в делах всегда более или менее малых, то как смиримся пред Богом и послушаемся в исполнении Его великой вечной воли? Как исполним мы заповедь: любить ближнего как самого себя, или любить врагов?» [26. С. 175].

С послушанием человека Богу архимандрит Софроний тесно связывал монашескую практику послушания старцу. Непосредственное послушание Богу предполагает опытное познание воли Божией. Поэтому монах, не имеющий такого опыта, обращается вначале за помощью к духовно опытному старцу, отсекая перед ним свою волю и рассуждение с целью постижения воли Божией [32. С. 287].

Архимандрит Софроний предостерегал от различных искажений в понимании такой аскетической практики. Прежде всего, в подвиге послушания человек отказывается не от ума и воли как таковых, а от обособленного индивидуалистического своеволия и от уста-

новки на доминирование поврежденного в грехопадении рассудка над прочими способностями ума. Посредством послушания ум и воля человека восстанавливаются в их неповрежденном состоянии. «В акте отвержения своей воли и рассудка, ради пребывания в путях воли Божией, превосходящей всякую человеческую премудрость, монах, в сущности, отрекается ни от чего другого, как только от страстного, самостного (эгоистического) своеволия и своего маленького беспомощного умишки-рассудка, и тем проявляет и подлинную мудрость и редкой силы волю особого, высшего порядка» [26. С. 138, 139]. Таким образом, поскольку, согласно богословскому пониманию, человеческая воля в ее совершенном состоянии согласуется с волей Божией, послушание Богу означает не уничтожение человеческой воли, а ее исправление.

Архимандрит Софроний подчеркивал также, что отказ человека от своей автономной индивидуальной воли осуществляется свободно. Более того, именно послушание дает человеку «полную свободу заниматься богомыслием и молитвою» [32. С. 289]. Что касается старца, то в традиционном православном понимании он не порабощает воли послушника, а лишь помогает ему научиться согласовывать свою волю с волей Божией [26. С. 116, 140, 141].

Согласно архимандриту Софронию, только в полноте взаимного послушания, понимаемого как единство в бытии, возможна полнота взаимного познания человеческих личностей. Послушание, указывал отец Софроний, «является путем к расширению нашего сознания до неожиданно великих созерцаний. Он начинается, казалось бы, с нуля: мы просто становимся внимательными к нуждам окружающих нас людей. Постепенно мы научаемся воспринимать их мысли, их волю. Этим путем мы проникаем в сокровенные места их внутреннего мира. Развивается способность в едином акте внимания услышать и различить, какие настроения, какие внутренние движения сердец наличествуют среди тех, что вокруг нас» [29. С. 47].

В богословских построениях архимандрита Софрония, посвященных понятию послушания, значительное внимание уделено также понятию дисциплины. Отец Софроний четко различал эти два понятия, опираясь при этом на такие черты послушания, как личность и свобода. Согласно архимандриту Софронию, послушание может быть только личностным, то есть может осуществляться только личностью и только по отношению к личности. Свобода же входит в число ключевых характеристик богословского понимания личности как Божественной, так и человеческой и, следовательно, представляет собой неотъемлемый аспект всех личностных проявлений.

В противоположность послушанию дисциплине, по мысли архимандрита Софрония, присущи безличность и принуждение. Отец Софроний утверждал, что уклонение от богословия, основанного на христианском понимании Бога как Пресвятой Троицы, приводит к «осознанному или неосознанному исканию некоего сверхличного начала, и в силу этого к отдаванию преимущества общему над частным. Послушание в таком случае будет требоваться уже не по отношению к человеку-персоне, а как подчинение закону, правилу, функции, институции и подобное» [26. С. 177].

Таким образом, если в основании послушания перестает лежать личностный принцип и связанная с ним свобода, если послушание, другими словами, утрачивает свои существенные характеристики, оно перестает быть послушанием в богословском смысле и превращается в дисциплину как подчинение безличному началу. Такая подмена, неизбежная при искаженном представлении человека о своем Первообразе — Боге, становится препятствием для совершенствования в христианской жизни. «Уклонение от правильного видения принципа Персоны в Божественном Бытии, — предупреждал архимандрит Софроний, — умалит силу стремления нашего

к совершенству персоналистического послушания, что явится ущербом, не вознаградимым никакими внешними успехами институции или стройной структуры безличного „целого“ [26. С. 177, 178].

При этом архимандрит Софроний признавал, что человеку в его современном поврежденном состоянии, характеризующемся тенденциями к индивидуалистическому обособлению, невозможно обойтись без дисциплины, обеспечивающей совместную согласованную жизнь и деятельность. «И сия последняя неизбежна и даже необходима, — утверждал он, — для координации совместной жизни людей при их данном интеллектуальном, моральном и духовном состоянии, но не должно все же переходить известной границы, иначе возможной станет совершенная потеря и самой христианской цели или смысла жизни» [26. С. 177].

Проведенный нами анализ демонстрирует, что добродетель послушания занимает важное место в святоотеческом учении. Одни авторы в большей степени ориентировались на воспитании послушания у монахов, другие — у мирян. Резюмируя их взгляды, можно определить послушание как «покорность Богу». Истинное послушание может быть только свободным выбором человека, основанным на любви к Богу и людям. Человек так же призван к послушанию родителям, властям, но только пока это послушание не противоречит воле Бога. Истинное послушание ведет к исправлению поврежденной человеческой природы, уподоблению Богу и вечной жизни. Однако может быть и послушание «не ради Бога», совершаемое с гордыней. Оно может привести человека к гибели. Послушание у детей прежде всего заключается в послушании родителям, именно в нем дети получают образ послушания Богу. В воспитании послушания у детей важное место занимает добрый пример родителей, а так же дисциплина и четко выполняемые правила.

Литература

1. Библейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. URL: <http://www.agape-biblia.org/books/Book03/> (дата обращения: 14. 07. 2017).
2. Симфония по творениям святителя Василия Великого. М., ДАРЪ, 2008.
3. *Августин, еп. Иппонийский, блаж.* Творения. Ч. 7. Киев, 1912.
4. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., САМШИТ, 1996.
5. *Знаменский И., свящ.* Учение святителя Иоанна Златоуста о христианских добродетелях: Дис. ... канд. богословия. Загорск, 1989. Машинопись.
6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание сочинений. Т. 2. М., Паломник, 2006.
7. *Ириней Лионский, свт.* Сочинения святого Иринейя, епископа Лионского. Кн. 3. СПб., 1900.
8. Симфония по творениям святителя Григория Богослова. М., ДАРЪ, 2008.
9. Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М., ДАРЪ, 2008.
10. *Ананьев Б.Г.* Избранные труды по психологии. СПб., Изд-во СПбУ, 2007.
11. *Тихон (Клитин), еп.* «Педагог» Климента Александрийского // *Духовный Вестник*. Отдельные отписки из журнала. Харьков, 1866.
12. *Флоровский Г.В., прот.* Восточные Отцы IV века: из чтений в Православном Богословском институте в Париже. М., Изд-во Паломник, 1992.
13. *Василий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 2009.
14. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. Ч. 1. СПб. Издание СПбДА, 1905.
15. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Сергиев Посад, 1907.
16. *Цыпин. В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., Издание Сретенского монастыря, 2006.

17. *Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Учение о послушании святителя Игнатия, епископа Кавказского, в свете аскетического опыта святых отцов последних веков. Саратов. Из-во Саратовской епархии, 2010.

18. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. Т. 5. Приношение современному монашеству. СПб., 1886.

19. *Паршуков А.* Учение о добродетелях по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова): Дис. ... канд. богословия. Загорск, 1991.

20. *Феофан Затворник, свт.* Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяца. 2-е изд. М., 1894.

21. *Дивногорцева С.Ю.* Историко-теоретический анализ православной педагогической культуры в России: Автореф. дис. ... д-ра пед. наук. М. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 2011.

22. *Владимир (Богоявленский), сщмч.* Беседы о православном воспитании детей. Минск. Свято-Елисаветинский монастырь. 2004.

23. *Никитина С.* Учение о послушании в антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // Развитие личности. 2011. №1.

24. *Чурсанов С.А.* Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии. // Развитие личности. 2006. №3.

25. *Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008.

26. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс, М., 1999.

27. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности. // Богословие и боговидение: Сборник статей. М., 2000.

28. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985.

29. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Эссекс, Сергиев Посад, 2009.

30. *Staniloae D.* The Experience of God. // Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline, 1994.

31. *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh, 2006.

32. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона. Эссекс, М., 2001.

АРХИВ

Протопресвитер Виталий Боровой

СУДЬБЫ ФЛОРЕНТИЙСКОЙ УНИИ В ПОЛЬШЕ И В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ (В БЕЛОРУССИИ И НА УКРАИНЕ)*

Унионистские декреты Флорентийского собора начинаются словами, выражающими радость и ликование.

Декреты об Унии (*definitiones sancti synodi* — определения священного собора):

— *Bulla* «*Laetentur coeli et exultet terra*» (булла «*Дадрадуются небеса и ликует земля*»).

*Журнал продолжает публикацию литературного наследия протопресвитера Виталия Борового, начатую в № 4 (77), 2016, с. 55–280; № 2 (79), 2017, с. 110–124. В настоящем номере представляем читателям доклад, который был написан отцом Виталием для Международного научного симпозиума «Христианское единство — 550 лет после Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439): Разочарование, напряженность, перспективы», проходившего 23–29 сентября 1989 года во Флоренции (Италия). Среди участников симпозиума — митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу), прот. Иоанн Мейендорф, Н.В. Лосский, В. Фидас, Г. Чедвик, о. М. Арранц и др. Первоначально опубликован на англ. яз.: Borovoy V. The destiny of the union of Florence in Poland and the Great Lithuanian Principality (Byelorussia and the Ukraine) // *Christian unity: the Council of Ferrara-Florence, 1438/39 — 1989* / Ed. by Giuseppe Alberigo. Leuven: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters, 1991. P. 555–571.

Текст подготовлен к изданию протоиереем Николаем Балашовым и Е.А. Макеевой по имеющемуся в архиве ОВЦС экземпляру — к сожалению, лишенному научного аппарата, который был по возможности частично восстановлен редакцией и дополнен новыми изданиями и ресурсами.

— Bulla unionis Armenorum «Exultate Deo» (булла об объединении с армянской Церковью «Радостно пойте Богу»).

— Bulla unionis Coptorum «Cantate Domino» (булла об объединении с коптской Церковью «Воспойте Господу»).

— Bulla unionis Syrorum «Venite et exultemus Domino» (булла об объединении с сирийской Церковью «Придите, воспоем Господу»).

— Bulla unionis Chalcedorum Maronitarum que Cypri «Benedictussit Deus»¹ (булла об объединении с маронитской Церковью Кипра «Благословен Бог»).

Еще один важнейший документ в истории примирения между Церквями начинался такими же словами радости и ликования: это объединяющее послание (κοινωνικόν) святителя Кирилла Александрийского к Иоанну Антиохийскому (433): «εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοὶ».

Однако есть большая разница между первыми документами и последним, и не только во времени, но и, что особенно важно, в их содержании и их последствиях для единения Церквей. В примирительном послании Иоанну святитель Кирилл текстуально повторил изложение веры, присланное восточными епископами, и затем прибавил к нему свои разъяснения. Через это формальное общение Антиохийской и Александрийской Церквей было восстановлено. И этот «κοινωνικόν», содержащий в основном исповедание веры православного Востока, вместе и наравне с догматическим посланием папы Льва Великого был положен в основу текста Халкидонского вероопределения.

Так выглядело настоящее примирение Востока и Запада в 343 году. Декрет же Флорентийского собора (Definitiones synodi — соборные определения) и булла «Laetentur coeli» — это изложения веры Римско-Католической Церкви, которые вынуждены были политическими обстоятельствами предлицом смертельной турецкой опасности подписать несчастные представители Восточной Церкви. Это не было примирение в единой вере, это было

подчинение и в области догматики, и в области экклезиологии. У православных остался обряд, сакраментально-литургическая жизнь и административная автономия внутри церковного строя жизни, но даже обряд со временем испытал на себе влияние латинизации.

Флорентийский собор был прямым предшественником Брестской унии и других уний в среде Православных Церквей Восточной и Центральной Европы и Ближнего Востока. Логическим завершением догматического развития Флорентийского собора был Первый Ватиканский собор (1870) с его догматической конституцией «*Pastor aeternus*» («Вечный пастырь»). Так что повод для радости и ликования был только у римско-католической стороны, особенно же у архитекторов унии — папы Евгения IV (1383–1447), у кардиналов Джулиано Чезарини (1398–1444) и Иоанна Торквемады (1388–1468), а также у двух новых римских кардиналов — Виссариона Никейского (1403–1472) и Исидора Киевского (1380–1463).

Папа подписал декрет как победитель: «Я, Евгений, епископ Вселенской Церкви, подписую это, что я, таким образом, определил». Исидор Киевский подписал: «С любовью охотно одобряя, подписываю». Есть там подпись и русского епископа: «Смиренный епископ Авраамий Суздальский подписую». Эти три подписи отражают три разных отношения к собору. Евгений подписал с чувством власти, Исидор — с преданностью, Авраамий Суздальский — под принуждением, после семи дней пребывания в заключении на соборе, по повелению Исидора. Эти три подписи являются как бы символическим выражением трех разных отношений в вопросе о рецепции Флорентийского собора².

В истории рецепции собора имели место:

1) и проявления власти (как, например, папа и император),

2) и проявления преданного и ревностного исполнения (как, например, Исидор и Виссарион),

3) и проявления активного и пассивного отвержения и сопротивления (как, например, Марк Ефесский и Авраамий Суздальский).

Все эти различия в отношении к собору отразились и на судьбах Флорентийской унии в Польше и Великом княжестве Литовском (на Украине и в Белоруссии).

Благоприятные для унии исторические условия в Польше и Великом княжестве Литовском

Исторические условия для унии в Великом княжестве Литовском были благоприятны и подготовлены ходом предшествующего исторического развития. Монгольское нашествие, падение Киевской державы и тяжелое татарское иго способствовали распадению исторической жизни русских племен на несколько политических центров.

Северо-Восточная Русь стала группироваться вокруг нового центра, которым после Владимира (вопреки отчаянному сопротивлению Твери) стала Москва, взявшая на себя роль собирательницы земли Русской. Соперником и врагом Москвы в этом деле стало Великое княжество Литовское.

Великое княжество Литовское, распространяясь на восток и юго-восток, завладело значительной частью русских земель. Постепенно в состав Великого княжества Литовского были включены княжества: Полоцкое, Туровское, Пинское, Волынское, вся Киевская земля (включая и Киев) и почти вся Юго-Западная Русь и часть Галиции (другая часть была под Польшей). Владычество Великого княжества распространилось и на княжества и земли Центральной Руси (Смоленск, Чернигов, Орел, Курск, Вязьма, вплоть до Можайска и Москвы). К сфере влияния Великого княжества стали тяготеть и Великий Новгород, Псков и Тверь.

Подавляющая часть населения Великого княжества чувствовала себя Русью и была православной. Официальным языком государственных актов, администрации, высшего класса и интеллигенции был язык Руси.

На территории Великого княжества находилось десять епархий Русской Церкви: Смоленская, Полоцкая, Туровская, Черниговская, Брянская, Луцкая, Владимирская (на Волини), Холмская, Перемышльская, Галицкая; кроме того и Киев (кафедра митрополитов Киевских и всяя Руси до перенесения ее во Владимир, потом в Москву). Это больше епархий, чем первоначально было в Московской Руси. Естественно, что великие князья Литовские чувствовали себя историческими преемниками Рюриковичей и такими же собирателями русских земель, как и князья московские. Это повлекло за собой почти четырехсотлетнее соперничество и многочисленные войны между Литвой и Москвой.

В борьбе за влияние великие князья Литовские стремились к отделению епархий на их территории от митрополита Московского, хотели создать свою собственную митрополию и получить митрополита, зависящего от них, а не от Москвы. Уже польский король Казимир Великий, владевший Галицией (с 1370 г.), а еще раньше — сами галицкие князья (1331–1337) добились учреждения особой Галицкой митрополии³.

В Великом княжестве Литовском великие князья Гедимин в 1317 году, Ольгерд в 1356-м и Витовт в 1415-м требовали от Константинополя отдельного от Москвы митрополита и достигали этой цели политическим давлением на Константинополь и угрозами ввести унию и католичество в их владениях.

Эта угроза и осуществилась, когда великий князь Ягелло, женившись на польской королеве Ядвиге, стал польским королем, изменил Православию, в котором он был крещен и воспитан, объединил Литву и Польшу в персональной унии (Кревская уния, 1382) и стал насильно вводить католичество в своих владениях.

Чтобы иметь отдельную митрополию, Витовт собрал в Новогрудке (в 1415 г.) собор всех епископов Великого княжества для избрания митрополита. Избран был на этом соборе болгарин Григорий Цамблак, но Константинополь-

ский Патриарх отказался утвердить его. Тогда Витовт велел епископам поставить Григория Цамблака без Константинополя. И хотя Патриарх за это отлучил Григория Цамблака, извергнув его из священного сана, но, по настоянию Витовта, Цамблак стал фактическим митрополитом для всех епархии Великого княжества.

Это было учреждение митрополии, независимой практически ни от Москвы, ни от Константинополя. Чтобы укрепить эту независимость и в дальнейшем, Ягелло и Витовт решили послать Григория Цамблака с несколькими епископами и священниками в начале 1418 года на Констанцский собор для переговоров об унии.

В Констанце Цамблак говорил папе Мартину V (1368–1431) похвальную речь, выразил свое горячее желание соединения Церквей, подчеркивал необходимость богословских переговоров, но остался твердым в своем Православии. Заявил, что прибыл сюда по приказу Ягелло и Витовта, но подчиниться римскому престолу он не намерен. Тогда, при Ягелло и Витовте, ничего из этих униональных проектов не получилось. Митрополит Григорий Цамблак остался верен Православию и удалился в Молдавию, в Нямецкий монастырь. А духовенство и народ Галиции и Великого княжества Литовского крепко держались православной веры. И так было до Флорентийской унии.

Флорентийский собор и усилия митрополита Исидора по введению унии в Великом княжестве Литовском

Митрополит Исидор получил не только сан кардинала-пресвитера Римской Церкви, но был назначен папой специальным легатом (дословно «от апостольского ребра» — a latere) на провинции Литвы, Ливонии, диоцезы, земли и места Лехии (т.е. Польши), «так как он в деле унии потрудился с великою ревностью и прилежанием, и надемся, что будет весьма полезен в охранении ее». И теперь

Исидору предстояло провести рецепцию собора и унии в пределах своей митрополии Киевской и всея Руси и на территориях, на которые он был назначен легатом (Великое княжество Московское, Литовское и Польша).

Выполнить это Исидору не удалось. Уния была отвергнута Москвой и не смогла привиться в Литве и Польше, несмотря на все усилия Исидора и папы.

Направляясь к месту своего легатства (Польшу, Литву, Ливонию и Русь), уже в дороге из Будина (столицы Венгрии) Исидор отправил свое пастырское послание, извещая о соборе и унии. Оно тоже начинается: «Возрадуйтесь и возвеселитесь». Послание тщательно обходит условия унии, подписанные греками, а говорит лишь, что отныне грекам (т.е. православным), если они находятся в местах, где есть католические храмы, следует посещать католические службы, исповедаться у католических священников и приобщаться под единым видом (облатками), а католикам следует посещать православные храмы, исповедоваться у православных и приобщаться под двумя видами, ибо сейчас все таинства одной и другой Церкви следует признавать действительными и принимать⁴. Послание составлено умно, в расчете на то, что для простого православного народа важнее всего сохранение целостности и уважение литургическо-обрядовой стороны жизни Церкви, а в вопросах о догматических разностях и каноническом подчинении епископов народ мало разбирается и мало кого это интересует. Есть свои епископы, свое духовенство и своя церковная служба — это хорошо и привычно.

Такой расчет был всегда у всех, кто навязывал православным унию.

Такая тактика на первых порах помогала Исидору после его прибытия в Литовскую Русь. Там вначале отнеслись к унии если не сочувственно, то довольно равнодушно, по меткому выражению профессора А.С. Павлова⁵. И если бы не протест Москвы, то миссия Исидора могла бы постепенно быть приведенной к успешному концу без всякого

резкого и организованного сопротивления со стороны православной аристократии, епископата и духовенства Великого княжества Литовского.

Встретил Исидор сопротивление со стороны народа, но сопротивление это было, скорее всего, пассивным неприятием того, что Исидор служил в католических храмах Кракова, Львова, Холма, Вильно и Киева. Служил с польским духовенством, освящал (совместно с польскими епископами) польские храмы (костелы) и т.п. Есть сообщение, что когда Исидор, приехав во Львов, «литургисал в латинской кафедре, то здешняя русь не хотела присутствовать за его богослужением». Естественно, что православному народу казалось странным это чрезмерное польско-католическое (латинское) усердие их митрополита-грека, поставленного митрополитом Киевским и всея Руси и присланного Константинопольским Патриархом. И вот теперь этот митрополит прибыл к ним, посланный уже папой как кардинал Римской Церкви и легат Римского папы. Есть свидетельство о плохом отношении холмских жителей к местному священнику, который показал свое усердие к митрополиту, когда тот был в Холме. Профессор О.М. Бодянский разыскал это в одной рукописи, находившейся в Познани⁶. Имеются в источниках сведения, что когда Исидор прибыл в Киев «в кардинальской одежде», то там «не прияша его, но оттуда изгнаша». Однако мы знаем, что Киевский князь Олелько Владимирович принял Исидора без особого сопротивления. Возможно, летопись описывает лишь какой-нибудь инцидент со стороны толпы, имевший место, когда народ увидел «своего митрополита» в кардинальской одежде.

О пассивном сопротивлении народа непривычным новшествами, которые он видел в кардинале-митрополите и его служениях в католических и православных храмах, свидетельствует и Новгородская летопись, говоря об этих действиях Исидора: «Литва же и Русь за этим не последовали»⁷.

Нет у нас сведений об отношении к Исидору епископата и духовенства в Литовской Руси. Судя по тому,

что большинство епископов приняло потом Григория Болгарина, униатского преемника Исидора в Литве, епископы восприняли действия Исидора во Львове, Вильно и Киеве как действия их митрополита, поставленного и присланного Константинопольским Патриархом, от которого тогда зависела Киевская митрополия, и как действия, утвержденные королем и великим князем Литовским и поддерживаемые знатными православными князьями и магнатами, например, в Киеве (Киевским и Смоленским князьями). Эти действия Исидора ничего у них и в жизни их епархий не меняли. Поминали они не папу, а митрополита, служили по-прежнему, ничего общего не имея с католичеством и латинством, ибо их паства была православная русь, а католические церкви и их духовенство были у них незначительным (к тому же чужеродным — польско-латинским) меньшинством, с которым церковного общения они практически не имели.

Таким образом, принятие епископатом Исидора практически не было принятием унии, как он ее понимал. В их понимании это была не измена Православию, а лишь церковно-политическая необходимость. Судя по имеющимся данным, Исидор был принят по-прежнему как Киевский митрополит знатной прослойкой Великого княжества. Князь Киевский Олелько (Александр) Владимирович особой грамотой утвердил за Исидором все прежние привилегии и владения Киевского митрополита. Смоленский князь Юрий Семенович (Лугвеньевич) выдал Исидору враждебного ему спутника по Флорентийскому собору Симеона Суздальского, которого митрополит содержал в темнице и голоде и холоде за то, что из Венеции убежал от Исидора, не желая принимать унию⁸. А между тем оба князя (и Киевский, и Смоленский) были убежденно православными, твердыми в своей вере, несмотря на давление на них Ягеллы и Витовта, когда те перешли в католичество.

Киевский Олелько Владимирович — близкий родственник Московского князя Василия Васильевича (женат

на его сестре), а Смоленский князь — внук Ольгерда, двоюродный брат Киевского князя. Оба князя и были православными, и умерли православными, но принимали у себя Исидора как их митрополита (Киевского и всея Руси). Их еще мало интересовала уния сама по себе. Только последующее строгое осуждение унии в Москве, заключение и бегство Исидора из русских пределов возбудили невольные толки и недоумения в Южной Руси. Только тогда мы можем видеть там попытки осмыслить принесенную и уже принятую унию.

Киевский князь послал своего слугу в Константинополь с грамотой к Патриарху относительно того, что же произошло на Флорентийском соборе. Этот запрос и само послание князя не сохранилось, но есть ответ на него Патриарха Григория Маммы. Патриарх сам был униатом и не признавался поэтому константинопольским населением. Впоследствии, ввиду такой оппозиции православных, Григорий Мамма перебрался в Рим к папе и умер там на службе Римской Церкви. Он рукоположил по указанию папы Пия II униата Григория Болгарина для Литвы после окончательной неудачи там Исидора. Естественно, что Григорий Мамма ответил князю об унии в духе Флорентийского собора и ссылаясь при этом на то, что митрополит Исидор, возвратясь в Киев, лично разъяснит все недоумения Киевского князя⁹. Митрополит, как известно, не возвратился в Киев. А князь остался и умер в Киеве православным, признавая своим митрополитом уже Иону Московского, ярого противника унии. Об этом сохранилось послание митрополита Ионы к князю¹⁰. Также Смоленский князь Юрий Семенович (Лугвеньевич), принявший сначала Исидора хорошо, не принял его, когда Исидор бежал из Москвы в Литву через Смоленск, узнав уже от него о позиции Москвы¹¹.

Еще хуже отнесся к Исидору, когда Москва его отвергла, Тверской князь Борис Александрович. Когда Исидор с его свитой по дороге в Москву прибыл в Тверь, Тверской князь принял его торжественно и с почетом. Когда же

Исидор бежал из Москвы и достиг Твери, то князь Борис Александрович немедленно арестовал его и содержал в заключении. Папе пришлось писать об этом Литовскому великому князю Казимиру и просить его содействовать освобождению Исидора, заступившись за него пред Тверским князем. В результате такого ходатайства Исидор был выпущен и бежал оттуда (через Смоленск) в Литву.

Это очень характерно для определения отношения к унии не только Москвы, а и всей Руси, находившейся тогда в сфере влияния Великого княжества Литовского.

Тверь была политическим врагом и соперницей Москвы, и потому находилась в союзе с Литвой и в политическом смысле входила в сферу влияния великих Литовских князей. Естественно следовало бы ожидать, что Тверской князь в пику Москве, которая изгнала Исидора, поддержит его и окажет ему помощь, хотя бы даже ввиду союза с Литвой. Однако Тверь в отвержении унии и Исидора была солидарна с Москвой, а не с Литвой. По всей вероятности, Исидор сам себе повредил свою униатско-латинскую ревностью.

Если простой православный народ и даже князья не особенно интересовались и разбирались в тонкостях догматических различий (например, филиокве, чистилище и т.п.), то к восточно-православному облику своей веры и церковного благочестия на Руси все отнеслись с любовью, преданностью и ревностью.

Между тем Исидор в Литве служил в католических храмах, отдавал явное предпочтение латинской форме благочестия (например, всегда подходил к латинскому кресту раньше, чем к православному). Это имело место во Львове, в Киеве и даже по дороге в Москву, уже недалеко от Москвы (в Юрьеве). А в Москву Исидор торжественно вступил в преднесении высоко поднятого латинского креста и в преднесении этого креста вступил в Успенский собор в Кремле. Такое явное пренебрежение к Православию, так, как его привыкли понимать и исповедовать на Руси со

времени святого князя Владимира, не могло не вызвать в Москве шока и всеобщего возмущения.

Об этом так сообщал великий князь Василий Васильевич в своем послании проту и инокам Афонской Горы: «Поведем же вам, о святолюбное собрание, каковый змий приползе в отечество наше, хотя яд свой излияти на православие наше, и с какою гордостью прииде к нам, крест веляше носити пред собою высоко водружен латинским наименованием»¹².

И если поминание папы за литургией могло пройти незамеченным и неизвестным даже простому народу, а чтение акта Флорентийского собора протодиаконом еще меньше могло дойти до сознания мирян, живущих своей обычной мирской жизнью, то такая «латинская» демонстрация в облике и поведении кардинала, кричаще противоречащая всему прежнему укладу церковной жизни народа, не могла пройти незамеченной, а громким эхом быстро распространилась по всей Руси.

Об этом стали говорить как об упразднении православного Креста, замене его латинским, как об отступлении от православной веры в латинскую: «Крыж (т.е. латинский крест) нося во креста место (т.е. вместо православного креста), являя латинскую веру, гордость и буйство латинское»¹³. Такие слухи быстро разошлись, и потому в Твери тоже посмотрели на Исидора так же, как и в Москве. Тверь была соперницей Москвы, но она была такой же, как и Москва, — не менее православной.

Таким образом, миссия Исидора, митрополита Киевского и всея Руси, кардинала Римской Церкви, легата Римского папы и апостола Флорентийской унии окончилась на Руси полной неудачей. И это не только в Московской Руси, где сопротивление немедленно было резкое и решительное, но и в Литовской Руси, где нельзя даже говорить об официальном сопротивлении правящих православных кругов и епископата, а скорее следует говорить о пассивном принятии и пассивном сопротивлении. Вернее всего, это

было близко к равнодушию и безразличию. И объяснить это нетрудно.

И Рим, и Константинополь, и Москва далеки были от внутренней жизни и сложных проблем православной Руси в Литве и в Польше. Она жила своими проблемами. Ее дилемма состояла в том, что большинство населения было православное, а государственная власть (и в Польше, и в Великом княжестве) — католическая. Языком администрации и культуры был язык Руси, но верхние слои общества (паны, магнаты, бояре, князья) сравнительно быстро латинизировались и полонизировались. Народ и духовенство были консервативны в своей приверженности Православию, а епископат был или из числа шляхты, или тесно приникал к шляхетско-панскому сословию. Эта двойственность положения в Литовской Руси так оценивалась современниками действий Исидора в Литве: «Тии бо (князья и епископы) имеюще над собою область латинскую и не смеша вопреки глаголати»¹⁴. Так что шансы здесь у Исидора были. Однако Исидору в его миссии не помог этот фактор зависимости православной Литовской Руси от католического правительства Польши и Великого княжества Литовского.

И папа, и Исидор имели все основания рассчитывать на сильную поддержку унии со стороны именно властей Польши и Литвы. И конечно, верно, что эти власти всегда стремились содействовать унии в их владениях, чтобы отъединить Литовскую Русь от Московской. И часто добились этого давлением всей государственной мощи (так было при Казимире Великом в Галиции, и при Ольгерде, Витовте и Ягелле в Литве). Витовт и Ягелло посылали Григория Цамблака на Констанцский собор с целью унии. Хотя из этого тогда ничего не вышло, но цели остались прежние у правительства Польши и Литвы. Они приветствовали бы унию и Исидора, но не унию, заключенную во Флоренции папой Евгением IV, и они приветствовали бы и папского легата, но не Исидора, легата Евгения.

Дело в том, что правительство Польши и Литвы и могущественная Католическая Церковь этих стран не признавали Евгения IV папой, не признали и его Флорентийского собора и не желали помогать его легату Исидору. Польша, Литва и Католическая Церковь этих стран стояли за Базельский собор, за папу Феликса V и были против Евгения и его собора. Потому Исидор для них был лишь греческим униатским митрополитом Киева, но не законным легатом для Польши и Литвы.

Могущественный архиепископ Кракова Збигнев Олесницкий, ведущий политический деятель в Польше того времени, хотя и выехал навстречу Исидору, когда тот по дороге из Рима (через Будин) вступил в пределы Польши, хотя и разрешил Исидору совершить литургию в католическом храме в Сандоче и в кафедральном храме в Кракове, но служба была греческая — по восточному обряду. Олесницкий, по свидетельству польского историка того времени Длугоша, принял Исидора гостеприимно и, как ревностный католик, разрешил ему служить, ибо он теперь уже воссоединен с Римской Церковью, но Олесницкий не признал ни кардинальства, ни легатства Исидора, ибо Олесницкий был кардиналом Базельского папы Феликса V и отказался принять сан кардинала от Евгения IV. Для него Исидор был лишь воссоединившийся с Римской Церковью Киевский митрополит.

Король Владислав III не обратил на Исидора никакого внимания, ибо он тоже признавал Базельский собор и не признавал Евгения IV. Краковский университет с его очень влиятельным богословским факультетом был тоже на стороне базелян и не признавал Евгения IV и его собор. Владислав III был только что избран венгерским королем и спешил из Кракова в Венгрию принять королевство в борьбе с Елизаветой, вдовой своего предшественника.

Из Кракова Исидор отправился ни с чем в пределы своей Киевской митрополии. Служил в Перемышле, Холме и Львове в католических храмах, но православные не жела-

ли присутствовать на его службах. Львовский католический архиепископ тоже не признал Исидора легатом, ибо и этот архиепископ был против Евгения IV и за Базельский собор и Феликса V. Не помог Исидору и декрет короля Владислава III уже из Будина о признании для православного духовенства финансовых прав, равных с духовенством католическим¹⁵. Король издал этот декрет под влиянием папского легата при нем — кардинала Джулиана Чезарини, руководившего в Венгрии от имени папы Евгения IV подготовкой крестового похода против турок, во главе которого должен был стать Владислав III. Чтобы помочь Исидору, Чезарини добился того, что декрет короля, признавая Евгения IV законным папой, признавал и права Исидора в Польше и Литве. Однако это Исидору не помогло. Король вскоре погиб в битве с турками под Варной в 1444 году, и декрет не вошел в силу для исполнения его в Польше и Литве.

В Вильно самый влиятельный в Литве католический архиепископ Матвей (1370–1453) был решительным сторонником Базеля и противником Евгения IV. Он не признал Исидора. В письме Матвея собору в Базеле Исидор называется «претендующим на кардинальское достоинство» и «звание папского легата», хотя он прислан не папой (имеется в виду Феликс V), а лишь Гавриилом (имеется в виду Евгений IV). Так называет Виленский архиепископ Евгения IV, которого Базельский собор объявил низложенным с его прежним именем Гавриил¹⁶. Не признал Исидора по тем же причинам и Рижский архиепископ Геннинг (Henning), в юрисдикции которого находилась не только Ливония, но и католическая паства в Белой Руси.

Неблагоприятно сложилась для Исидора и политическая обстановка в Великом княжестве Литовском. Буквально накануне прибытия Исидора (из Венгрии) в Польшу (для выполнения своей миссии как легата папы) был убит великий князь Сигизмунд Кейстутович, и на его место был избран Казимир (младший сын Ягеллы). Казимир был еще очень юн и имел грозного соперника в лице сына убитого

Сигизмунда (Михаила). Под влиянием своего Виленского архиепископа (Матвея) и по совету посадивших его на трон литовских вельмож, Казимир тоже принял сторону Базельского собора. Исидор и для него был легатом папы, которого Литва не признавала. Кроме того, помочь Исидору ввести унию в Литовской Руси в то время для правительства было опасно, ибо большинство населения было православным. А православные не хотели принимать унию.

Об этом свидетельствует такой ревностный католик, как польский историк того времени Длугош. Он прямо говорит: «Недолгое время объединение сие Церкви с греками продлилось. Греки и рутены, к ней не принадлежащие, бунтовали и проявляли недовольство»¹⁷. Еще прямее высказались на тему унии литовские магнаты и сенаторы на переговорах об унии в Троках (1430). Папский легат и его спутники горячо убеждали сенаторов в необходимости унии. Литовские паны, сами католики, ответили легату: «Мыслить об этом в настоящее время нет никакой надобности, потому что исповедующие греческую веру гораздо многочисленнее (т.е. в Литве) римских католиков, а в святости догматов одна вера не уступает другой»¹⁸.

Ввиду такой полной неудачи не только в Москве, но и Великом княжестве Литовском и в Польше, Исидору ничего не оставалось делать, как только оставить пределы Польши и удалиться к Владиславу III в Будин, а оттуда (через Венецию) в Рим к папе (июнь 1443 г.). Папа был тогда в Сиене, готовя крестовый поход против турок. Там Римский епископ возложил на Исидора красную шапку кардинала (*Isidorus sanctae Ecclesiae Romanae Cardinalis Ruthenus*). Русский летописец, комментируя это событие, сделал свой вывод-оценку: «И тако бежа в Рим, отнюду же злаго еретичества семя принесе»¹⁹.

Так неудачно закончилась попытка ввести Флорентийскую унию в Русской Церкви (и в Московской, и в Литовской Руси). Исидор никогда уже больше не делал попыток вернуться в свою Киевскую митрополию. Он практически

отказался от этого и всецело посвятил себя выполнению поручений папы по насаждению унии в Константинополе, питая иллюзию, что с помощью папы и Запада ценой унии можно будет спасти Константинополь от турок. Запад не помог, и Исидору пришлось спастись второй раз бегством (как после неудачи в Москве). В Константинополе он до последней возможности сражался и бежал в Рим только тогда, когда Константинополь пал, и Магомет въехал на коне в Святую Софию, чтобы воздать хвалу Аллаху.

В Риме, по совету Исидора, папа Пий II буллой от 20 декабря 1458 года на имя польского короля Казимира (Ягеллончика) разделил митрополию Исидора — Киевскую и всея Руси на две части: Московскую и Киевскую²⁰. Для новосозданной Киевской митрополии в качестве преемника Исидор (по указанию папы) и находящийся в Риме бывший Константинопольский патриарх-униат Григорий Мамма посвятили Григория Болгарина, ученика (диакона) Исидора, в митрополита Киевского. Согласно булле, король Казимир передал в юрисдикцию Григория Болгарина те православные епархии, которые находились в Польше и Литве под властью короля. Это епархии в Брянске, Смоленске, Полоцке, Турове, Луцке, Владимире-Волынском, Перемышле, Холме и Галиче, с кафедрой митрополии в Киеве. Так была разделена Русская Церковь.

В Московской части митрополитом был Иона (признаваемый и королем Казимиром в качестве митрополита всея Руси), а в Литовской части стал Григорий Болгарин, признанный теперь польским королем в качестве митрополита Киевского для Литвы и Польши. «И оттоле разделися митрополия» (имея в виду единство Церкви всея Руси), — скажет об этом русская летопись. Это и был реальный результат усилий Исидора по введению у нас Флорентийской унии. Новые усилия в этом направлении предпринял его ученик и преемник Григорий Болгарин, но ему это тоже не удалось.

Флорентийская уния и разделение Русской Церкви на две митрополии (Московскую и Киевскую)

Флорентийская уния была отвергнута Москвою и встретила пассивное сопротивление в Литве и Польше. Значит, в целом она не удалась. Однако она повлекла за собой разделение Русской Церкви, как ее единственный реальный результат. Это, конечно, было успехом для далеко идущих планов Рима и Польши.

После бегства Исидора из Москвы и возвращения его в Рим митрополия оставалась без митрополита более пяти лет (с марта 1443 г. до половины декабря 1448 г.). В Константинополе император и патриарх были униатами. И Русская Церковь сама себе избрала и поставила митрополита. Им был рязанский епископ Иона, который уже в 1432 году был избран и наречен митрополитом, но Константинополь прислал на Русь своего ставленника (1436) Исидора. Естественно, что после исчезновения Исидора митрополитом был поставлен Иона. Он 10 лет управлял всей Русской Церковью, т.е. московскими и литовскими епархиями. Признал юрисдикцию Ионы и Польский король и великий князь Литовский Казимир.

В 1451 году власть Ионы в Литве и Польше была утверждена особым торжественным актом панов Рады Великокняжеской (т.е. сенатом Великого княжества). Однако ввиду такой полной неудачи унии и для противодействия влиянию православной Москвы на будущие судьбы униональных планов, папа Каллист III в 1458 году, по совету Исидора, убедил короля Казимира, что следует воспользоваться тем, что девять епархий Русской Церкви в Польше и Литве находятся под властью короля, и отъединить их от московских епархий и, таким образом, изъять Литовскую Русь из-под власти митрополита Ионы, живущего в Москве.

Отделив их от Москвы, можно легче оказывать на них давление в пользу унии.

По смерти Каллиста III его преемник Пий II назначил Григория Болгарина, ученика Исидора, митрополитом Киевским — для польской и литовской части Русской Церкви, а за Исидором оставил числиться (только лишь формально) Московскую митрополию. Папа Пий II указал королю Казимиру принять Григория как нового митрополита Киевского и передать ему юрисдикцию над всеми епархиями Литовской Руси. Король исполнил волю папы, и, таким образом, разделение Русской Церкви совершилось.

Митрополит Иона прилагал большие усилия, чтобы убедить епископов Литовской Руси не признавать Григория. Великий князь Московский отправил к королю Казимиру посольство, через которое настоятельно убеждал не принимать «митрополита из Рима». Решительные меры были предприняты Ионой, чтобы предотвратить возможность Григорию попытаться добиться признания его в Твери и Новгороде, которые в своей борьбе с Москвой тяготели к союзу с Литвой. Все эти усилия митрополита Ионы и Московского князя успеха у короля не имели. Казимир не только передал Григорию все епархии Литовской Руси, но несколько раз упорно пытался убедить Московского князя признать власть Григория и над Московской митрополией. Литовские епископы вынуждены были признать Григория, лишь один из них — Брянский Евфимий — не признал и уехал в Москву (где получил Суздальскую кафедру).

Однако пассивное принятие Григория не означало принятия унии. Привыкшие к давлению со стороны польских и литовских властей, православные епископы применяли свой обычный метод. Пассивно подчинялись и также пассивно сопротивлялись. Григорий это понимал. Понимал это и король Казимир. В 1468 году он жаловался в письме к папе, что в его владениях «великое множество еретиков и схизматиков и со дня на день возрастает». Видя такое пассивное сопротивление унии со стороны епископата, духовенства и народа (особенно — хорошо организованных православных братств), Григорий в 1469

году послал посольство в Константинополь с отказом от унии и с просьбой принять его в общение с переходом Киевской митрополии в юрисдикцию Константинопольского Патриарха. Патриарх Дионисий с радостью принял Григория под свой омофор и признал его «митрополитом Киевским и всея Руси». Дионисий написал Литовскому великому князю, что направляет Григория митрополитом всея Руси. Об этом патриарх писал не только в Литву, но и в Москву и Новгород с призывом признать Григория и отказать от Ионы, так как Константинополь не признавал и не признает его за подлинного митрополита. Дионисий был резким противником независимых действий Москвы при поставлении Ионы, считал их самочинными и незаконными. В ответ на это Московский собор 1470 года признал действия патриарха незаконными и решил не принимать вообще митрополитов, присылаемых из Рима или из Константинополя, а самого патриарха иметь «чужа и отреченна».

Митрополит Григорий Болгарин, став православным митрополитом Константинопольской юрисдикции, вскоре (в 1473 г.) умер и занесен в православные диптихи. А его Киевская митрополия вошла в подчинение Константинополю вплоть до 1687 года, когда обе части Русской Церкви — Киевская и Московская — объединились, и таким образом было восстановлено единство Русской Церкви, нарушенное вследствие Флорентийской унии.

Попытки воскресить унию при митрополитах Мисаиле и Иосифе Болгариновиче

После смерти Григория Болгарина Киевская митрополия вдовствовала больше двух лет. Король сознательно медлил с назначением, подыскивая подходящего для его униональных планов кандидата. Таким подходящим кандидатом оказался Мисаил, епископ Смоленский (из рода русских князей Петруцких). Сначала он был сторонником

Москвы, был в контакте с московским великим князем, не признавал Григория Болгарина и писал об этом митрополиту Ионе, заверяя его в своей верности. Однако под давлением группы панов православной знати, принявших уже унию или склонных к унии, имевших тесные родственные связи и переплетения с польской католической аристократией (а также с великокняжеским двором в Вильно), Мисаил признал Григория Болгарина и пристал к этой группе сторонников унии. К сговору были привлечены архимандриты двух самых больших монастырей: Киево-Печерского — Иоанн и Виленского Свято-Троицкого — Макарий, которых соблазнили обещанием в будущем епископских кафедр. Эта группа написала письмо папе Сиксту II с изъявлением своей преданности идее унии. Письмо подписало 13 светских панов. Из духовенства это письмо подписали лишь Мисаил да два архимандрита. В исторической литературе поднимался вопрос о подлинности этого письма.

Независимо того, считать ли этот документ подлинным или нет, важнее другое. Папа не ответил на письмо, ибо в Риме видели лучшие перспективы для унии, чем группа Мисаила (всего 20 человек, пожелавших принять унию, из них 17 мирян, один епископ и 2 архимандрита). В то время состоялся брак великого князя Московского Ивана III с греческой царевной Софией (Зоей) Палеолог, дочерью Морейского деспота Фомы, брата последнего византийского императора Константина XI. Софию, как последний отпрыск византийской императорской династии Палеологов, после падения Константинополя приютил папа и кардинал Виссарион Никейский. Ее тщательно воспитывали в любви и преклонении пред папой, латинством, Западом. Воспитывавшая Софию и ее двух братьев (Андрея и Мануила), кардинал строго требовал: «Пусть живут, как латиняне, одеваются, как они, пусть ходят в латинские церкви и склоняют колена перед кардиналами. К папе же они должны относиться с полной покорностью и смирением. От них требуется полное единение с латинянами, даже в литургии. У вас будет всё,

если станете подражать латинянам. В противном случае вы лишитесь всего»²¹. София жила и воспитывалась в таком духе рабской покорности папе и Римской Церкви. В Риме считали, что это верный путь к приведению Московского князя к унии. Мисаил и его группа, не имевшая опоры в народе, казались папе менее значительными, чем брак Ивана III, водворение Софии в Москве и поездка с нею в Москву папского легата Антония Бонумбре.

Как известно, надежды Рима не оправдались. София, став женой великого Московского князя, твердого в Православии и признанного всеми заступника Православной Церкви, стала вполне православной и покровительницей на Руси греческого, византийского православия. Ничего не получилось и с проектом унии у Мисаила и его группы. В начале, казалось бы, всё шло хорошо. Как свой человек, Мисаил был выдвинут королем и группой стремившихся к унии панов на митрополичью кафедру, которая уже вдовствовала после Григория Болгарина более двух лет. Однако Константинопольский патриарх Рафаил не утвердил избрание Мисаила; хотя всё дело с письмом папе велось тайно, однако разошлись слухи, появилась в митрополии оппозиция Мисаилу и, вероятно, униональные планы группы Мисаила дошли до Константинополя. И Мисаил остался епископом Смоленским. Правда, по воле короля он считался митрополитом-электом²², но всё же канонически он был только епископом Смоленским.

Осложнились отношения и с Константинополем. Патриарх Рафаил неожиданно и для Литвы, и для Москвы поставил тверского монаха Спиридона, из-за авантюристического характера прозванного «Сатаной», митрополитом Киевским и всея Руси — и для Литвы и для Москвы. И всё это без согласия Литовского и Московского великих князей и без ведома епископата этих двух митрополий. Конечно, ни Литва, ни Москва не признали Спиридона. Сначала он попал в заключение в Литве, а освободившись от этого, попал в заточение в Москве, в Ферапонтов монастырь.

После эпизода со Спиридоном Сатаной Мисаил управлял Церковью, но как элект, а положение его стало более чем странным. Папа не ответил на его письмо об унии. Константинопольский патриарх не утвердил его на митрополии. Так и не получив благословения на поставление из Константинополя, он управлял Церковью с титулом Смоленского до самой своей смерти в 1480 году. Этим и окончилась эфемерная затея Мисаила и его группы.

Вторая попытка воскресить унию имела место при митрополите Иосифе Болгариновиче (1479–1501). На этот раз план унии был выработан великим канцлером Литовским Львом Сапегой (ревностным католиком из ополяченного русского православного рода Сапегов) под руководством Виленского католического архиепископа Войцеха Табора. Исполнителем плана должен был быть Смоленский епископ Иосиф Болгаринович, родственник Сапег. Сапега послал Болгариновича в Вильно для беседы с Войцехом Табором. В результате таких переговоров Болгаринович согласился содействовать унии.

Однако препятствием был тогда митрополит Макарий (по прозванию «Черт»), преданный Православию и противник унии. Нужно было как-то его устранить и заменить Болгариновичем. И вот еще при жизни митрополита Макария было послано в Константинополь письмо с просьбой поставить митрополитом Болгариновича. На что же надеялись авторы этой интриги? Надеяться они имели основания. Дело в том, что при дворе в Вильно было известно о Константинопольском патриархе Нифонте II, который был склонен к унии ради призрака западной помощи в освобождении от турок. Нифонт пошел навстречу желаниям великого князя Литовского Александра, который тогда правил в Литве, и великого канцлера Льва Сапег, и родственника Болгариновича, и утвердил их ставленника на пост «митрополита Киевского и всея Руси» еще при жизни митрополита Макария.

5 апреля 1497 года было подписано послание патриарха с назначением Иосифа Болгариновича. Патриарх в этом послании хвалит Флорентийский собор и осуждает тех, кто не принял унию. Бог тогда праведно наказал противящихся унии, «и ныне еще наказывает, что мы не допускаем святого единения» (унии). Увещевает Болгариновича «не противиться слишком латинянам, иметь с ними дружественное общение», чтобы «мы вновь соединились по милости Божией». Инициаторы этой акции (великий князь Литовский Александр, Сапега и епископ Войцех Табор) были, конечно, очень довольны таким отношением патриарха, что облегчало осуществление их плана. А Болгаринович имел указанный и благословенный патриархом прямой путь к задуманному. Нужно было только устранить митрополита Макария.

В апреле 1497 года патриарх подписал Болгариновичу назначение (при еще живом митрополите Макарии), а 1 мая 1498 года митрополит Макарий был убит около Мозыря бродячим отрядом татар, когда направлялся из Вильно в Киев (по делам Лавры). 1 мая был убит Макарий, а уже 10 мая в Вильно появился апокрисиарий патриарха с назначением Иосифа и для его поставления. Ясно, что апокрисиарий прибыл в Литву намного раньше отъезда митрополита в Киев и ожидал развития событий. А Макарий в это время шел навстречу своей мученической кончине.

Место для Болгариновича было свободно, и он сразу же приступил к делу. Уже в качестве нового митрополита «Киевского и всея Руси» он посылает 20 августа 1500 года письмо папе Александру VI (1431–1503). Оно списано с подобного же письма митрополита Мисаила и его группы и содержит признание папы «пастырем всех верных и главой вселенской Церкви и всех святых отцов и патриархов». «Папе переданы ключи Царствия Небесного и власть вязать и решить». Принимаются все Вселенские Соборы, и с ними «VIII Флорентийский». Исповедание веры содержит филиокве. Одним словом, это было воскрешение Флорентийской унии.

Однако Иосифа Болгариновича встретила у папы полнейшая неудача. Папа даже не ответил ему на его просительно-смирненное выражение полной покорности и признание всего, что требовала Римская Церковь на Флорентийском соборе. Папа прислал бреве на имя Виленского архиепископа Войцеха Табора, одного из главных инициаторов дела Болгариновича, а также и письмо великому князю Александру. И в бреве, и в письме папа отказался признать Болгариновича митрополитом, поставив при этом условия.

1. Болгаринович должен отвергнуть свое поставление и посвящение, полученные им от Константинопольского патриарха, ибо «Константинопольский патриарх — это еретик, который возведен на кафедру святотатственной рукой турецкого султана». Теперь нет иного Константинопольского патриарха, кроме «епископа Портуэнского Иоанна, кардинала святого Ангела». Он и есть истинный Константинопольский патриарх, ибо Константинопольские патриархи уже более 50 лет проживают в монастыре Гроттаферратском, близ Рима. Болгаринович должен принять поставление от папы или униатского патриарха Иоанна в Гроттаферрате.

2. Надо принять все римское вероучение и даже каноны, и «ни в чем не разниться от католической веры», тогда, говорит папа, мы дозволим и не перекрещивать крещеных.

3. Заключение папы таково: «Когда мы удостоверимся, что они хранят определения Флорентийского собора и ни в совершении таинств, ни в членах веры не разнятся с Римской Церковью, тогда пусть знают — мы с любовью примем их в лоно Римской Церкви»²⁵.

На этом переговоры об унии прекратились, а Болгаринович вскоре (в 1500 г.) умер митрополитом Константинопольского Патриархата. На этом проекты воскресить в Литовской Руси (в Белоруссии и Украине) Флорентийскую унию прекратились, и осуществились они уже в форме Брестской унии в 1596 году.

Значение Флорентийской унии для исторических судеб православных народов Восточной Европы (России, Украины и Белоруссии)

Не подлежит сомнению, что Флорентийская уния и последовавшая за ней Брестская уния сильно повлияли на судьбы Православия в Восточной Европе и на историческое развитие русского, украинского и белорусского народов. На эту тему существует богатейшая литература и многочисленные исследования, отражающие разные точки зрения и разные, часто противоположные оценки. С этих оценочных точек зрения Флорентийская уния настолько важна, насколько она способствовала той основной цели, достижение которой является важным для той или другой стороны, участвующей в этом историческом процессе. Из множества возможных подходов к оценке Флорентийской унии и связанного с ней исторического опыта, мне кажется, можно выделить три основных подхода.

1. Подход с точки зрения единства исторических корней всех трех частей Православной Руси: Великорусской Руси, Украинской Руси и Белорусской Руси. Хорошо сформулировал это значение для нас Флорентийского собора знаменитый русский историк С.М. Соловьев: «Решительность московского правительства держаться отеческого предания, древнего благочестия» стала одним «из тех великих решений, которые на многие века вперед определяют судьбы народов», «будущие судьбы Восточной Европы»²⁴.

2. Можно подходить и с точки зрения политики разъединения, желания разрушить единство исторических корней и связи народов Православной Руси. В этом отношении Флорентийская уния имеет очень большое значение как начало исторического процесса создания условий для дезинтеграции Руси, отделения Литовской Руси (в Польше и Великом княжестве Литовском) от Московской Руси.

Флорентийская уния способствовала разделению Русской Церкви, обособлению Киевской митрополии от

Московской, что значительно облегчило подготовку, а потом — проведение Брестской унии и создало возможности отделить украинцев и белорусов от России. Эту основную цель хорошо выразил митрополит Андрей Шептицкий в своем меморандуме, поданном австрийскому правительству после начала Первой мировой войны (от 15 августа 1914 г.). Оригинал меморандума хранится в Вене в «Haus-, Hof- und Staatsarchiv». Приводится Эдуардом Винтером²⁵. В меморандуме в качестве основных целей предлагается австрийскому правительству следующее: «Как только победоносная австрийская армия вступит на территорию Русской Украины, нам предстоит решить тройную задачу: военную, правовую и церковную... чтобы эти области возможно полнее отторгнуть от России и придать им характер области национально от России независимой... возможно полнее отделить Украинскую Церковь от Русской». Далее митрополит говорит: «Если мои предначертания будут одобрены, — а это, несомненно, будет, — то на Украине создастся центральная власть, а Церковь, как организм, представляющий собою неделимое целое, будет отторгнута от России».

З. И, наконец, хотелось бы здесь особенно и настоятельно подчеркнуть, что нужно подходить к оценке Флорентийской унии не с точки зрения подчинения и отвержения, не с точки зрения разделения и национально-конфессиональной обособленности, а с точки зрения экуменической, подлинного христианского единения: да все едино будем, чтобы уверовал мир.

Объединение — это не подчинение. Этому учит нас печальный исторический опыт Флорентийской и следующей за ней Брестской унии. Единения можно достичь только лишь в подлинном (трудном, но братском диалоге) и в искреннем братском сотрудничестве в деле общего свидетельства о Христе людям, не знающим Его и не верующим в Него, а не путем единичного или группового прозелитизма среди верующих во Христа, но исповедующих Его в других,

не наших Церквах. Прекрасно об этом сказал преподобный Максим Грек, как раз живший во времена борьбы в связи с попытками навязать нам Флорентийскую унию. Он был тогда в Москве, и из Москвы обращался к латинянам с теплым сердечным призывом: «Давайте изгоним старую ссору и снова обыдем мир — сей дар Божий и радость Христову»²⁶. Русская Церковь канонизовала преподобного Максима Грека на своем Соборе в связи с празднованием Тысячелетия Крещения Руси. Она прославила его как святого и учителя Православной Церкви. И его завет является для Русской Церкви священным заветом во всей нашей экуменической деятельности для достижения единства всех христиан в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Примечания

¹ Упомянутые документы можно найти на сайте: <http://w2.vatican.va> или в издании регулярно обновляемого сборника церковных документов (последняя версия: Denzinger H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 43a ediz. bilingue, a. c. di Peter Hünermann. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2012).

² Под соборным актом Исидор поставил подпись следующего содержания: «Ἰσίδωρος μητροπολίτης Κιέβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχείας Δωροθέου στέργων καὶ συναίνων ὑπέγραψα», то есть: «Исидор, митрополит Киевский и всея Руси и представитель апостольской кафедры святейшего патриарха Антиохийского Дорофея, с любовью соглашаясь и соодобряя, подписую» (см. факсимильное изданию буллы: Concilio ecumenico Florentino. Bolla d'unione «Laetentur caeli et exultet terra». Firenze, 6 Luglio 1439. Firenze, 1962). Вместе с собою Исидор заставил подписаться епископа Авраамия, подпись которого читается так: «Смиранный епископ Авраамио (е) суждальский подписую».

³ Галицкая православная митрополия — митрополичий округ Константинопольской Церкви на территории Юго-Западной

Руси, существовавшая в XIV — начале XV века. Образована выделением Галичской, Перемышльской, Владимирской, Туровской, Луцкой и Холмской епархий из митрополии всея Руси и возведением Галицкой епископской кафедры в ранг митрополичьей.

⁴ Попов А. Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян. XI-XV вв. М., 1875. С. 374–375.

⁵ См.: Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

⁶ См.: Бодянский О. М. Рассмотрение различных мнений о древнем языке северных и южных руссов // Ученые записки императорского Московского университета. М., 1835. Сентябрь, № 3. С. 472–491; Бодянский О. М. Выдержки из дневника // Сборник Общества любителей российской словесности, 1891. С. 115–138; Попруженко М. Г. Дневник О. М. Бодянского // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. СПб., 1913. Кн. 133. С. 413–431.

⁷ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / АН СССР, Институт истории; отв. ред. М. Н. Тихомиров; под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 421.

⁸ Повесть Симеона Суздальского об осьмом (флорентийском) Соборе // Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 199–200.

⁹ Послание Григория III Маммы, Патриарха Константинопольского, князю Александру (Олельку) Владимировичу // Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: Сборник. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. См. также: <http://www.sedmitza.ru/text/449853.html>.

¹⁰ Послание от митрополита [Ионы] князю Александру Володимировичу на Киев, что поставлен на митрополию на Москве, а не на Киеве [1449 г. декабря 6 — 1450 г. июля 19] // Абеленцева О. А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. С. 346–350.

¹¹ Повесть Симеона Суздальского...

¹² Послание князя Московского Василия II Васильевича на Святую гору // Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви.

Древнерусское и славянское средневековье: Сборник. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. См. также: <http://www.sedmitza.ru/text/449853.html>.

¹³ Повесть Симеона Суздальского...

¹⁴ Там же.

¹⁵ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1 (1340–1506). С. 56.

¹⁶ Мацей з Вільні // Вялікае Княства Літоўскае. Энцикладедыя у 3 т. Т. 3. Мн.: БелЭн, 2010. С. 344.

¹⁷ Латинский текст см.: Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Warszawa. 1964; также см.: Щавелева Н. И. Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша. Кн. I–VI. М.: Памятники исторической мысли, 2004.

¹⁸ Собрание древних грамот и актов, касающихся городов Вильны, Ковно, Троку. Вильно, 1843. Ч. 1. См. также: Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia. Krakow, 1891. Т. 2.

¹⁹ Полное собрание русских летописей. Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853. С. 161.

²⁰ Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953). Vol. I: 1075–1700 / ed. Ath. G. Welykyj. Romae, 1953. P. 154–156.

²¹ Пирлинг П. О. Россия и папский престол. Кн. 1: Русские и Флорентийский Собор / пер. с фр. В. П. Потемкина. М., 1912. С. 158.

²² От латинского «electus» — избранный, но еще не вступивший официально (процедурно) в должность.

²³ Цит. по: Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж: YMCA-Press, 1959. Т. 1. С. 561.

²⁴ Соловьев С. М. История России. История России с древнейших времен. Изд. 2-е. Кн. 1. Т. IV. СПб.: Тов. «Общественная польза», б.г. С. 1265, 1345.

²⁵ Winter E. Russland und das Papsttum. Т. 2. Berlin, 1961. S. 583.

²⁶ Цит. по: Карташев А. В. Очерки... С. 557.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*В.И. Петрушко**

ФЛОРЕНТИЙСКАЯ УНИЯ, МОСКОВСКИЙ СОБОР 1441 ГОДА И НАЧАЛО АВТОКЕФАЛИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

В статье дается объективный анализ обстоятельств обретения Русской Православной Церкви автокефалии и убедительно опровергаются аргументы и спекуляции современных сторонников автокефалистского раскола на Украине и претензии представителей Константинопольского Патриархата на вселенскую юрисдикцию.

В историческом контексте показаны истинные причины ферраро-флорентийской унии и мотивы, которыми руководствовались ее сторонники, а также роль Московского великого князя и восточно-русских иерархов в деле сохранения Православия в условиях церковно-политических нестроений середины XV в.

Ключевые слова: митрополит Иона, митрополит Исидор, Василий II, Ферраро-Флорентийский собор, уния, автокефалия, Московская митрополия, император Иоанн VIII, папа Евгений IV.

* Автор — доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета.

Обстоятельства, при которых Русская Православная Церковь обрела автокефалию, к сожалению, и сегодня, как и в прошлом, чаще остаются темой для политических спекуляций, чем предметом объективного анализа. Если во второй половине XV — начале XVI века Константинопольская Патриархия основывала на обвинениях в адрес Московской Митрополии свои юрисдикционные притязания, то сегодня далекую от адекватности оценку событий середины XV века нередко используют для оправдания своих действий украинские раскольники-автокефалисты и иные поборники этно-филетизма. При этом, однако, как правило не обращается внимания на то, что в отличие от ситуации, в которой обрели или возобновили свою самостоятельность, к примеру, Болгарская, Румынская или Сербская Церкви, Русская Церковь стала автокефальной отнюдь не из-за стремления к независимости как таковой, но ради того, чтобы сохранить верность Православию.

1

После того как в Москве стало известно о гибели митрополита Киевского и всея Руси Герасима, казненного в Литве по приказу великого князя Свидригайла Ольгердовича, в Константинополь для поставления на Русскую митрополию был отправлен епископ Рязанский Иона. Приезд Ионы в столицу Византии следует датировать концом 1436 или самым началом 1437 года. Но к тому времени Патриарх Иосиф II уже поставил на Киевский митрополичий престол грека Исидора. Ионе же в византийской столице разъяснили, что он не успел прибыть на хиротонию вовремя, но, тем не менее, пообещали, что после кончины Исидора он непременно унаследует митрополичий престол¹. Иона возвратился на Русь в свите нового митрополита тем же, кем был прежде, — епископом Рязанским². Оба архиерея прибыли в Москву 2 апреля 1437 года, *«в вторник светлыя недели по Велице*

дни»³. Василий II был недоволен поставлением Исидора и даже подумывал о том, чтобы прогнать нового митрополита, назначенного без его согласия⁴. Но, в конечном счете, великий князь счел за лучшее сдержать свои эмоции и признать Исидора законным главой Русской Церкви.

Совершая поставление Исидора⁵ на Русскую митрополию, в Константинополе сознательно пренебрегли мнением великого князя Московского, хотя и шли при этом на определенный риск, так как митрополита, поставленного без согласия Василия II, в Москве могли отвергнуть. Но греки предпочли не рисковать в другом: на Русской митрополии в тот момент им был нужен человек вполне определенных убеждений, который бы гарантированно и безусловно поддержал планируемую византийцами унию с Римом, — слишком уж велико было как политическое, так и экономическое значение Руси для угасающей Византийской империи и Константинопольской Церкви.

К тому времени некогда великая империя представляла собой жалкое зрелище. Ее размеры в первой половине XV века сжались до пределов Константинополя и Фессалоник с их ближайшими окрестностями, Морейского деспотата на Пелопоннесе и нескольких островов в Мраморном и Эгейском морях. В столице Византии царил ужасающая нищета. Население уменьшилось во много раз по сравнению с временами расцвета империи. Целые кварталы огромного города лежали в руинах и пустовали, в том числе — Большой императорский дворец. Практически отсутствовало войско. Гигантские по протяженности стены Константинополя, по сути, некому было оборонять. Былая гордость империи — византийский флот давно прекратил свое существование. Императоры к тому времени уже давно признавали себя вассалами османских султанов⁶. Повсюду были видны признаки агонии и приближающегося конца тысячелетней империи.

Летом 1422 года султан Мурад II впервые осадил Константинополь. Турки предприняли штурм города,

который византийцы отбили с большим трудом и потерями. Город спасло лишь то, что Мурад был вынужден снять осаду из-за мятежа в тылу. Агрессия османов в направлении Запада была стратегией, на которой было построено их военное по своей сути государство. При этом турецкая мощь была несопоставима с силами угасающей Византии. Но Московская Русь, вынужденная бороться против Литвы и Орды, помогая Византии деньгами, не могла оказать ей военной помощи. Греки надеялись получить ее от Запада, наивно полагая, что католический мир не останется равнодушным к их судьбе.

В 1424–1425 годах император Иоанн VIII принял поездку по Западной Европе, посетив Венецию, Милан, Рим и Венгрию, — всюду он пытался добиться поддержки. Император также впервые наладил контакты с Римской курией, которая обещала оказать Византии помощь. У василевса сложилось убеждение, что союз с Западом будет возможен при условии восстановления единства между Католической и Православной Церквями. Ему и другим византийцам хотелось верить, что западные страны смогут организовать крестовый поход против османов, и Империя Ромеев будет спасена. В Византии понимали, что инициировать новый общеевропейский крестовый поход может только папа Римский. Но прежний опыт общения с Римом (в том числе Лионская уния 1274 г.) убеждал: приобрести папскую помощь православные греки смогут лишь одной ценой — подчинившись понтифику и признав его главенство в Церкви.

Между тем в позднесредневековой Европе предприятия такого масштаба и характера, как крестовые походы XI–XIII веков, уже были невозможны. Европейцы XV века стали гораздо более прагматичными, их не увлекала идея религиозной войны. Ни за Гроб Господень в Иерусалиме, ни за погибающую от османского нашествия Византию европейские монархи воевать не желали. Они ставили перед собой гораздо более приземленные цели⁷. Кроме

того, авторитет папства, ослабленного «Авиньонским пленением» и «Великой схизмой», заметно упал в глазах европейцев. Понтифики были уже не в состоянии убедить свою паству покинуть родные края и пойти умирать за далекую Византию, о которой у большинства жителей Западной Европы было очень смутное представление.

И тем не менее византийская элита верила, что, заключив унию, получит помощь Запада. В 1422 году император Иоанн VIII и Патриарх Иосиф II направили в Италию иеромонаха Антония, чтобы начать переговоры об унии. Весной 1426 года новое византийское посольство обратилось к папе Мартину V с просьбой назначить дату проведения совместного собора для заключения унии. Просьба была повторена еще одним посольством в 1430 году. Но Мартина V униатская идея не увлекла. Переговоры об унии возобновились только после его смерти, последовавшей 20 февраля 1431 года, при новом папе — им стал энергичный и предприимчивый венецианец Габриэле Кондульмер, принявший имя Евгений IV⁸. В первый же год своего понтификата он дал согласие на подготовку унии⁹. В Константинополе стали активно готовиться к собору, который должен был рассмотреть вопрос о воссоединении Восточной и Западной Церквей. При этом греки полагали, что путем богословского диалога смогут убедить латинян отказаться от принятых Католической Церковью догматических новшеств, неприемлемых с точки зрения православных.

В создавшейся ситуации в Константинополе считали исключительно важным застраховать себя от возможных неожиданностей со стороны наиболее крупной и значимой митрополии Константинопольского Патриархата — Русской. Чтобы обеспечить ее лояльность по отношению к затеваемой унии, следовало поставить на Киевскую кафедру иерарха, который заведомо был бы приверженцем униатской идеи. Поэтому столь поспешно и недипломатично по отношению к великому князю Московскому и

был поставлен на Русскую митрополию Исидор, к тому времени уже успевший зарекомендовать себя как последовательный сторонник унии с Римом. Исидор был искренне убежден в необходимости заключения унии, приверженцем которой он стал не только потому, что был горячим патриотом своего гибнущего отечества и верил, что такой ценой Византия сможет получить военную помощь от Запада. Прокатолический и прозападный настрой Исидора, вероятно, в не меньшей степени был связан с его мировоззрением. Как и его другу и соратнику в деле заключения унии митрополиту Никейскому Виссариону, Исидору были близки идеалы западноевропейского гуманизма эпохи Возрождения. Как активный приверженец унии Исидор проявил себя задолго до того, как стал Русским митрополитом¹⁰.

Таким образом, на одну из самых влиятельных и важных кафедр Константинопольского Патриархата — Русскую митрополию — был поставлен убежденный приверженец союза с Западом, что позволяло не только избежать возможных протестов русских по поводу унии, но и вовлечь Русскую Церковь в ее подготовку. Кроме того, Исидор как один из главных организаторов унии с православной стороны, становясь митрополитом Киевским, получал весьма высокий статус на предстоящих переговорах. Перспектива обратить в униатство не только угасающую Византию, но и стремительно набирающую силу и могущество Московскую Русь, должна была обрадовать папский Рим. Вероятно, наряду с этими соображениями имел место и меркантильный расчет обнищавших ромеев — воспользоваться для осуществления своего дорогостоящего униатского проекта в том числе и русскими деньгами.

Вскоре после приезда в Москву и вступления в управление Русской Церковью Исидор стал собираться на собор, на котором предстояло заключить унию. Удержать втайне от великого князя цель своей поездки митрополит,

конечно, не мог. Русские летописи отмечают, что Василий II был против намерений Исидора¹¹ и даже прямо возбранял ему поездку на совместный с католиками собор¹². Великий князь дал свое согласие на участие Исидора в «Осьмом соборе» лишь после того, как тот клятвенно обещал хранить верность Православию и не приносить с собора ничего, что было бы чуждо православному вероучению¹³. Не исключено, конечно, что подобная позиция была приписана летописцами великому князю постфактум, по итогам Ферраро-Флорентийского собора. Скорее всего, Исидор сумел убедить Василия II в том, что соединение с Римом возможно и без ущерба Православию. Возможно, митрополит смог не только представить великому князю предстоящую унию как торжество Православия во всем мире, но и показать, сколь велики будут представляемые ею преимущества в политической сфере, если силы всего христианского мира будут объединены. Но даже если Василий II действительно с самого начала был против участия Исидора в планируемом соборе, ему было трудно воспрепятствовать митрополиту: решение о созыве собора принималось без участия Московского государя, а Исидор в гораздо большей степени был зависим от Патриарха и императора, чем от великого князя. В сложившейся ситуации Василию II оставалось лишь принять меры к тому, чтобы русская делегация во главе с митрополитом прибыла на собор с подобающим почетом. Исидор получил значительные средства на свою дальнюю и дорогостоящую поездку.

5 сентября 1437 года Исидор выехал из Москвы на объединительный собор. Митрополита сопровождала большая свита, в состав которой входило множество священнослужителей и чиновников, в числе которых был епископ Суздальский Авраамий¹⁴. Исидор выехал из Москвы в Тверь, откуда направился в Великий Новгород и далее в Псков — митрополит решил добираться в Западную Европу по Балтике и Северному морю. Повсюду

его встречали с большим почетом. Новгородцы пришли в такой восторг от того, что Исидор направляется, как они верили, присоединять к Православию западных христиан, что вернули предстоятелю Русской Церкви право совершать в Новгороде апелляционный суд, чего прежде безуспешно добивались митрополиты Киприан и Фотий¹⁵. К 14 мая 1438 года Исидор, выехав из Пскова¹⁶ в Дерпт и далее в Ригу, пересек Балтийское и Северное моря и достиг немецкого Любека, откуда планировал ехать в Базель¹⁷.

Но в Любеке Русский митрополит узнал, что папа Евгений IV, вступив в острый конфликт с участниками Базельского собора, решил проводить объединительный собор в итальянской Ферраре¹⁸. Византии предстояло определиться, с кем быть, и сделать выбор между Базелем и Феррарой. В Константинополь, чтобы доставить на собор в Европу императора Иоанна VIII и восточное духовенство, прибыли две флотилии извечных соперников на море и в торговле: генуэзцы — от лица участников Базельского собора и венецианцы — от Евгения IV. Византийцы предпочли собор в Ферраре, понадеявшись, что помощь Евгения IV будет более действенной, и на венецианских судах в начале февраля 1438 года прибыли в Венецию, откуда по суше направились в Феррару. Узнав обо всем происшедшем, Исидор, изменил свой маршрут и вместе со всей русской делегацией направился в Италию — они пересекли Германию с севера на юг, миновали Альпы и 15 августа 1438 года прибыли в Феррару, где к тому времени уже начались заседания собора¹⁹. 10 января 1439 года папа Евгений IV принял решение перенести собор из Феррары во Флоренцию, где в феврале 1439 года возобновились соборные заседания.

Несмотря на то, что униатский собор был, прежде всего, делом заинтересованного в нем по политическим соображениям императора Иоанна VIII, оказавшего сильнейшее давление на греческое духовенство, в состав византийской делегации входили священнослужители,

чье отношение к унии сильно различалось. Император постарался обеспечить приезд на собор в Феррару как можно большего числа безоговорочных сторонников унии с Римом из числа иерархов и придворных сановников. Они готовы были идти на самые значительные уступки Риму в надежде такой ценой купить помощь Запада против турок. В данной категории лиц были как беспринципные политиканы, так и убежденные западники. Именно к этой группе примкнул на соборе Исидор, который наряду со своим другом и единомышленником митрополитом Никейским Виссарионом в дальнейшем стал одним из самых горячих приверженцев и устроителей унии. Но на соборе было немало и тех, кто считал, что воссоединение Церквей возможно только в том случае, если между Востоком и Западом будет достигнуто единство в вероучении без какого-либо ущерба Православию. Безусловным лидером этой группы был Марк Евгеник, незадолго до собора поставленный на Эфесскую митрополию, один из самых авторитетных и образованных византийских иерархов того времени²⁰.

Однако давление на византийских участников собора со стороны папы Римского и византийского императора, заинтересованного по политическим мотивам в скорейшем заключении унии, привело к тому, что, сначала проявив уступчивость в вопросе о *Filioque*, греки вскоре сдали и все остальные позиции, по которым ранее пытались вести богословскую дискуссию. Евгений IV, заявив о необходимости устранить любые вероучительные разногласия, потребовал от византийцев также признать католическое учение о чистилище, латинскую традицию совершения литургии на опресноках и западное учение о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы при произнесении слов Спасителя на Тайной Вечери: «*Примите, ядите, сие есть Тело Мое...*» и «*Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя...*»²¹. От византийских представителей также потребовали признать примат папы Римского

не как первенство по чести среди пяти Патриархов, но как юрисдикционное главенство над единой Церковью²². В окончательном соборном документе об унии декларировалось, что папа Римский является *«преемником блаженного апостола Петра, князя апостолов, истинным викарием Христа, главой всей Церкви, отцом и учителем всех христиан»*, получившим через апостола Петра от Самого Христа всю полноту власти над Вселенской Церковью²³. Единственное, что византийцам удалось сохранить из наследия Православной Церкви, — это ее восточный богослужебный обряд. В соборном декрете об унии было подчеркнуто, что восточная литургия и западная месса являются равноценными и равночестными. Митрополит Киевский и всея Руси Исидор вместе со своим другом и единомышленником митрополитом Никейским Виссарионом сыграли ключевую роль в том, что византийская делегация капитулировала перед католиками.

4 июля 1439 года от лица византийской делегации католической стороне было передано заявление о согласии признать учение Западной Церкви истинным и готовности воссоединиться с западными христианами в единую Церковь²⁴. После достижения окончательной договоренности был составлен на двух языках, латинском и греческом, текст утверждавшего унию ороса²⁵ — главного документа Ферраро-Флорентийского собора. Когда готовился текст ороса, митрополиты Исидор и Виссарион предложили внести в него положение об отлучении от Церкви всех противников состоявшегося соединения Церквей. Тем не менее император и другие члены византийской делегации на это не согласились²⁶. 5 июля орос был скреплен подписями участников собора, в том числе — 33 византийскими представителями. Среди них не было митрополита Марка Эфесского: святитель остался верен своей позиции полного отвержения католического учения об исхождении Святого Духа от Сына. Сиропул сообщает, что во время церемонии подписания унии

греками «о [митрополите] Эфесском никто не сказал ни слова». Также не подписал унию считавшийся малообразованным и не слишком сведущим в богословских вопросах епископ Исаия Ставрूपольский, как оказалось, тайно сбежавший из Флоренции²⁷. По утверждению московского летописца, унию также не подписали митрополиты Григорий Иверский, Исаакий Нитрийский и Софроний Газский²⁸.

Исидор, проявивший себя как один из самых ревностных сторонников заключения унии, соответственно этому подписал ее: «Исидор, митрополит Киевский и всея Руси и представитель апостольской кафедры Святейшего Патриарха Антиохийского Дорофея, с любовью соглашаясь и соодобряя, подписую»²⁹. Подписал унию и Суздальский епископ Авраамий: «Смиранный епископ Авраамио (е) суждальский подписую»³⁰. Симеон Суздалец позднее уверял, что Авраамий не хотел подписывать унию, но «митрополит же Исидор я его и всади в темницу, и седе неделю полну, и тому подписавишуся не хотением, но нужею»³¹. Вернувшись на Русь в 1441 году, Авраамий Суздальский отказался от своей подписи под актом Флорентийской унии³².

Евгений IV очень скоро показал истинную цену положений акта Ферраро-Флорентийского собора о правах Восточных Патриархов на фоне недвусмысленно декларированной абсолютной власти папы Римского в Церкви. Понтифик потребовал от греческой делегации представить на его суд главного противника унии — святителя Марка Эфесского. Также Евгением IV была предпринята попытка организовать при его участии и под его контролем выборы нового Патриарха Константинопольского. И хотя обе этих инициативы Евгения натолкнулись на возражение императора и греческих иерархов, тенденция к дальнейшему росту вмешательства Рима в дела Восточных Церквей наметилась со всей очевидностью³³.

6 июля 1439 года уния была торжественно провозглашена в кафедральном соборе Флоренции — храме

Санта-Мария-дель-Фьоре³⁴. Мессу совершил папа Евгений IV, которому сослужили 12 кардиналов и 93 епископа³⁵. Вся русская делегация во главе с митрополитом Исидором также присутствовала на акте провозглашения унии, в ходе которого император, его придворные, иерархи и другие представители византийской делегации совершили, по западному обычаю, коленопреклонение перед папой и приняли от него благословение³⁶. Митрополита Исидора ждало щедрое поощрение от папы Римского — 17 августа он получил звание «*легата от ребра апостольского*» в Литве, Ливонии, Руси и Польше. Это подразумевало, что на всех этих территориях Русский митрополит должен реализовать решения Ферраро-Флорентийского собора³⁷. Вскоре Исидор и Виссарион Никейский за особое усердие в деле заключения унии также получили от папы кардинальское достоинство.

В конце лета 1439 года греческие участники собора стали покидать Флоренцию. 26 августа император Иоанн VIII выехал в Венецию, откуда затем вместе с большинством членов греческой делегации морем добрался до Константинополя. 6 сентября отправилась в Венецию и русская делегация во главе с Исидором³⁸. Исидор ехал на Русь весьма неспешно³⁹. К концу марта 1440 года он успел добраться лишь до Кракова⁴⁰. Вероятно, митрополит не торопился, ожидая первых откликов на только что заключенную унию и намереваясь действовать по обстоятельствам. Кроме того, ему важно было утвердить унию в западной части Русской митрополии, а между тем король Польский и Венгерский Владислав III Варненчик и его брат великий князь Литовский Казимир Ягеллончик⁴¹, как и большинство монархов Европы, держали сторону Базельского собора, который признавало и большинство католических иерархов Польши и Литвы. Евгений IV отлучил от Церкви Базельский собор и его участников, причем Исидор присутствовал при этом акте⁴². Эти обстоятельства препятствовали утверждению унии в западнорусских

землях, несмотря на то, что прежде Польские и Литовские государи уже не раз выступали за соединение Православной и Католической Церквей.

Еще 5 марта 1440 года Исидор⁴³ направил своей пастве окружное послание об унии⁴⁴. В нем митрополит объявлял, что отныне христиане латинского и греческого обрядов должны вступить в евхаристическое общение друг с другом и иметь равные права в лоне единой Церкви. Обращаясь к римо-католикам, Исидор подчеркивал истинность православного крещения. Между тем ранее, в конце XIV — первой половине XV века, в случаях перехода православных в католицизм их нередко перекрещивали отличавшиеся радикализмом польско-литовские католические иерархи. Поэтому позиция Исидора закономерно вызвала недовольство Католической Церкви Польши, которая вплоть до Тридентского собора отказывалась признавать законность крещения, совершенного в Православной Церкви, и отвергала решения Ферраро-Флорентийского собора, в соответствии с которыми, подчинившись папе и приняв унию, восточные христиане могли сохранять греческий обряд и отдельную иерархию.

Тем не менее на правах папского легата митрополит-кардинал Исидор совершал на территории Польши богослужения по греческому обряду в латинских костелах⁴⁵. Новгородский летописец также отмечал, что Русский митрополит *«повеле в лячких божницах руским попом свою службу служити, а в русских церквах капланом»*⁴⁶. Очевидно, такими демонстративными действиями митрополит в пику польским католическим иерархам хотел подчеркнуть равноправие двух обрядов в лоне объединенной Флорентийской унией Церкви. Напротив, Католическая Церковь в Польше требовала полной ассимиляции восточных христиан в латинской традиции. Такая позиция польско-литовских католиков стала одной из причин, по которым они встали на сторону Базельского собора, имевшего сходную позицию, а не Евгения IV и Ферраро-

Флорентийского собора, выступившего за равноправие христиан латинского и греческого обрядов в лоне единой Церкви, возглавляемой папой Римским. По этой причине в августе 1440 года латинский епископ Виленский Матфей вступил в конфликт с Исидором, не разрешив ему исполнять обязанности папского легата в Литве.

Тем не менее в Кракове Исидору всё же оказали внешние знаки уважения. Краковский архиепископ Збигнев Олесницкий принял митрополита-униата весьма любезно, его советник Ян Эльгот произнес в Ягеллонском университете в присутствии Исидора речь, в которой приветствовал заключение Флорентийской унии⁴⁷. После этого Исидор посетил епархии Русской митрополии, расположенные в пределах Польского королевства, — Холмскую и Перемышльскую⁴⁸, для которых поставил новых епископов⁴⁹. В августе 1440 года митрополит-кардинал посетил Вильно и другие города Великого княжества Литовского, осенью побывал в Смоленске, после чего поехал в южные области Руси, находившиеся в составе Литвы. В Киеве 5 февраля 1441 года князь Александр (Олелько) Владимирович Киевский⁵⁰ «с своими князьми и с паны и со всею полною своею радю» выдал митрополиту грамоту⁵¹, которая подтверждала права Русской митрополии на все принадлежавшие ей земли и доходы в Киевской земле⁵².

Вообще, судя по всему, отношение к Исидору православных князей Великого княжества Литовского было доброжелательным. Помимо грамоты Александра Киевского об этом свидетельствуют и действия Мстиславского князя Юрия Лугвеневича, который, будучи летом-осенью 1440 года князем в Смоленске, выдал людям Исидора находившегося в его свите во время поездки на Ферраро-Флорентийский собор Симеона Суздальца, который к этому времени бежал от митрополита, так как был противником заключенной унии⁵³. Правда, Е.Е. Голубинский связывал расположение литовских православных Гедиминовичей к Исидору не с его униатской

деятельностью, а с тем, что они просто выражали ему традиционное почтение как к митрополиту Киевскому и всея Руси. В доказательство этого Голубинский приводил тот факт, что в грамоте Александра Киевского Исидор не именуется ни кардиналом, ни папским легатом⁵⁴. Но всё же симпатия православных князей Литвы к Исидору могла иметь своим основанием и его позицию в плане достижения равноправия христиан восточного и латинского обрядов. Вряд ли литовско-русская знать глубоко понимала суть богословской проблематики, связанной с заключением Флорентийской унии, но ее социально-политические выгоды для себя князь вполне могли осознать⁵⁵. В то же время для православного населения тех городов Великого княжества Литовского, где, как, например, в Смоленске, не существовало привилегированного католического меньшинства и православные не являлись неравноправной группой, уния, заключенная Исидором, и направленные на ее утверждение действия поддержки не находили⁵⁶. Такое отношение должно было стать для Исидора предвестником неприятия унии, ожидавшего его в великорусской части Киевской митрополии⁵⁷.

Вероятно, ко времени приезда Исидора в пределы Великой Руси там уже в целом было известно о Флорентийской унии и участии Киевского митрополита в ее заключении, поскольку Авраамий Суздальский, покинувший его в Вильно, прибыл в Москву 19 сентября 1440 года. Именно он мог сообщить великому князю и русским иерархам не только о характере заключенной унии, но и о недовольстве ею как со стороны греческих иерархов, так и католических прелатов Польши и Литвы⁵⁸. Не исключено, что у Василия II могли быть и иные источники информации о Ферраро-Флорентийском соборе, прежде всего — дипломатические.

3 марта 1441 года митрополит Исидор наконец-то прибыл в Москву. Перед ним как кардиналом и папским легатом несли латинский крест⁵⁹ и прочие атрибуты его

дарованного ему Евгением IV достоинства⁶⁰. Несмотря на это и зная о заключенной унии, Исидору позволили совершить богослужение в Успенском соборе Московского Кремля. Скорее всего, в Москве хотели обстоятельно и неспешно разобраться с тем, что произошло, выслушать самого Исидора и осмыслить его позицию. Не исключено, что какой-то элемент растерянности всё же имел место, и в Кремле не вполне еще понимали, как следует себя вести с митрополитом после всего происшедшего. Но всё же прошло уже достаточно времени, чтобы Москва оправилась от шока, вызванного первыми известиями о том, что греки, некогда принесшие на Русь Православие, теперь сами же во главе с Патриархом и императором от него отреклись. За богослужением в Успенском соборе Исидор вместо Константинопольского Патриарха, как это было прежде, поминал на первом месте папу Римского. По окончании службы по приказу митрополита был торжественно зачитан орос Ферраро-Флорентийского собора⁶¹. Исидор также привез буллу Евгения IV, адресованную лично великому князю Василию II и призывавшую его помогать Исидору в деле утверждения унии⁶². Впоследствии митрополит Иона отмечал, что *«от римского папы писание»* было *«с его печатьми и с царевым клеймом»*⁶³. То есть в Москве получили прямое доказательство того, что византийский император также принял участие в заключении унии.

Московский летописец сообщал, что великий князь сразу после этих событий отказался принять от Исидора благословение и *«латынским ересным прелестьником нарече его»* и *«вместо пастыря и учителя волком назва его»*, после чего вскоре приказал низложить его с митрополии *«яко безумна прелестьника и отступника веры»*⁶⁴. Исидор своими действиями вполне изобличил себя как униат, после чего великий князь отдал приказ заточить кардинала в Чудовом монастыре⁶⁵. Согласно Ермолинской летописи, заключению Исидора под стражу предшествовало обличение его как вероотступника со стороны епископа

Авраамия Суздальского и дьяка Василия Карла, после чего по инициативе великого князя в Москве состоялся Собор, на который Василий II созвал *«своя земли епископы, архимандриты и игумены, и всех книжники»*⁶⁶, чтобы рассмотреть *«писание папино»*⁶⁷ и вынести решение по поводу унии. В Москву на Собор Русской Церкви для рассмотрения дела митрополита-отступника приехали 6 епископов: Ефрем Ростовский, Авраамий Суздальский, Иона Рязанский, Варлаам Коломенский, Иов Сарайский и Герасим Пермский⁶⁸. Судя по тому, что в суде над Исидором принимал участие епископ Авраамий, Суздальский владыка к тому времени уже успел принести покаяние за свое участие в заключении унии и получил прощение. Между участниками Собора и Исидором на Соборе развернулась дискуссия об унии: *«Много превшеся с ним и упревше его от Божественных писаний»*⁶⁹.

В поздней Никоновской летописи сообщается, что после выступления Исидора якобы *«вси умлѣчаша, князи и боаре и инии мнози, еще же паче и епископы русьския вси умлѣчаша, и въздремаша, и уснуша»*, *«един же сей богомудрый христоролюбивый государь великий князь Василей Васильевич позна исидорову ересь пагубную и скоро, обличив, посрами его»*. Лишь после этого *«епископы Русьстии, иже быша тогда в то время на Москве, възбудишася, и князи и бояре и велможы и множество христиан тогда възспомануша и разумеша законы Греческия прежния и начяша глаголати святыми Писании и звати Исидора еретиком»*⁷⁰. Однако нет никаких оснований доверять этому сообщению летописи, созданной уже при Василии III и явно стремившейся утверждением о всеобщей пассивности подчеркнуть исключительную роль его деда в отстаивании Православия⁷¹. Напротив, современные Московскому Собору 1441 года источники, хотя и подчеркивают активную роль великого князя в обличении Исидора, тем не менее говорят о единодушном осуждении в Москве и Флорентийской унии, и причастного к ней митрополита⁷².

Состоявшийся в Москве в 1441 году Собор имел колоссальное значение как для дальнейшей истории Русской Церкви, так и для судеб мирового Православия. Русское духовенство, несмотря на сложность происходящих событий и необходимость мучительно искать в них самостоятельный путь для своей Церкви, обезглавленной отступничеством ее предстоятеля, не пошло за митрополитом-униатом и сохранило верность Православию. Иначе, вероятно, и быть не могло. Без малого пять веков, почти с самого времени Крещения Руси, митрополиты-греки настойчиво убеждали свою русскую паству в том, что Западная Церковь отпала от Православия, исказила апостольское учение, и, как утверждали византийские иерархи и богословы, общения с впавшими в ересь латинянами быть не может. На Руси эту точку зрения в конце концов вполне усвоили и твердо исповедовали, что истинной верой может считаться лишь православная. Этому способствовали и исторические судьбы Русской земли. Само государственно-политическое и культурное становление Руси в домонгольский период было всецело основано на православной традиции. В период ордынского владычества именно Православная Церковь стала основой духовного, а вслед за тем и государственно-политического возрождения Руси, ее объединения вокруг Москвы. Такому пониманию роли Православия в жизни Руси способствовало и то, что главный политический соперник Москвы в XV веке — Литва к этому времени приняла католицизм, и соперничество Московских государей с великими князьями Литовскими за наследие Киевской Руси закономерно стало окрашиваться в религиозные тона. В Московской Руси в унии не видели никакого, даже самого элементарного смысла. Западный мир был тогда для нее бесконечно далек и открывался Москве почти исключительно в облике враждебных Литвы и Польши. В таких условиях поиск церковного единства не мог занять в сознании русского человека

сколь-либо значимого места как самостоятельный ценностный элемент.

В создавшейся ситуации участники Московского Собора 1441 года не могли увидеть особого Промысла Божия: именно Русская Церковь оказалась единственной поместной Церковью в мире, сохранившей верность Православию. То есть вся православная Ойкумена, из которой на тот момент выпали все Восточные Патриархаты, вдруг уменьшилась до масштабов одной лишь Руси. И хотя еще оставались горстка афонских монахов, не принявших унии, да непреклонный Марк Эфесский и его последователи, а в самой умирающей Византии также было немало тех, кто отказывался стать униатом, но как целостная поместная Церковь верность Православию единодушно сохранила лишь Русская митрополия. Обнаружить подобный факт — значило абсолютно по-новому взглянуть на себя и весь окружающий мир, полностью переосмыслить и переоценить свое место в нем. Именно осознание этих реалий стало в дальнейшем основанием и для автокефалии Русской Церкви, и для осознания преемства Руси по отношению к погибшей Византии, которое впоследствии отождествится в знаменитую формулу «Москва — Третий Рим» и воплотится в жизнь в венчании на царство Ивана Грозного и утверждении патриаршего сана за предстоятелями Русской Церкви.

Возможно, этими же соображениями можно объяснить и ту особую роль, которую сыграл в деле обличения Исидора великий князь Василий II. По сути, после Ферраро-Флорентийского собора, когда в православном мире не стало ни патриархов, ни императора, именно великий князь Московский, прежде занимавший заурядное место в византийской имперской теократической системе, теперь становился политическим главой православной Ойкумены, преемником тех «епископов внешних дел Церкви», какими мыслили себя, начиная с Константина Великого, все императоры ромеев. Даже само царственное имя Василия как будто побуждало его к этому.

Любопытно сопоставить эти два собора — Ферраро-Флорентийский и Московский. Один, на котором, помимо императора, Константинопольского Патриарха и 22 греческих митрополитов, присутствовали папа Римский, 11 кардиналов и 150 латинских епископов, собрался в блестящей ренессансной культурой Италии и с самого начала был гордо назван «вселенским». Претендуя на созидание церковного единства, на деле он фактически предпринял попытку уничтожения православной традиции и утверждения папской власти в масштабе всей Церкви. Ферраро-Флорентийский собор как будто олицетворяет собой мощь католического Запада, у ног которого в роли униженного просителя оказался теснимый исламом православный Восток, готовый купить небескорыстную помощь западных братьев ценой потери своей религиозной и культурной идентичности. Почти одновременно на другом конце Европы (а с точки зрения Запада — на ее далеких задворках, а то и вообще в Азии), в далекой от магистральных путей тогдашней мировой политики и, казалось бы, не блестящей богословской ученостью Москве, собрались всего шесть русских епископов (один из которых — раскаявшийся вчерашний униат Авраамий Суздальский) да десятка полтора-два монахов, которые дерзнули осудить не только своего митрополита, только что блиставшего и торжествовавшего перед лицом всей Европы, заслужившего доверие императора-униата, милость папы и претендовавшего на Константинопольский патриарший престол. Утонченный эрудит и эстет, изощренный политик, Исидор, вероятно, даже предположить не мог, какой афронт устроит ему его русская паства, которую гордые греки привыкли считать бессловесным стадом, каким фиаско обернется его триумф, когда шесть полуграмотных, с точки зрения просвещенного византийца, русских архиереев, прибывших в Москву из своих медвежьих углов, и молодой великий князь учинят над ним суд и тем самым в критический для Православной

Церкви момент сделают всё, чтобы сохранить и отстоять ее. В итоге получилось, что вечно презираемые и обвиняемые гордыми эллинами в невежестве русские смогли сделать то, что не удалось самим грекам на Ферраро-Флорентийском соборе, — отстоять Православие от попытки поглотить и растворить его в католицизме. Осуждение унии Восточными Патриархами в 1442 году, возвращение Константинопольского Патриархата в Православие после взятия Царьграда османами в 1453 году, — всё это будет позднее. А тогда, в 1441 году, Православие было сохранено прежде всего благодаря русскому епископату, монашеству, духовенству и великому князю Московскому. К сожалению, эпохальный по своему значению Московский Собор 1441 года до сих пор так и не оценен по достоинству — в церковно-исторической литературе этому выдающемуся событию всегда уделялось до обидного мало внимания.

2

Хотя русский летописец и утверждал, что прение по вопросу об унии между участниками Московского Собора 1441 года и митрополитом Исидором завершилось тем, что оппоненты папского легата *«упревшие его от Божественных писаний»*⁷³, это всё же было до некоторой степени преувеличением — Исидор так и не покаялся в том, что совершил, и не отказался от унии. Этот факт подтверждает, что в основе униатской деятельности митрополита-кардинала лежали глубокие мировоззренческие мотивы. Упорство Исидора ставило русских перед большим затруднением: предстояло судить, низложить, а быть может, в перспективе, и казнить за отступничество самого предстоятеля Русской Церкви. Такого в Москве еще никогда прежде не бывало. К тому же это автоматически приводило к полному и окончательному разрыву с Константинопольской Церковью-матерью, к которой русская паства за без малого пять веков, минувших со времени Крещения Руси, привыкла питать искренние

сыновние чувства, чтя греков как своих учителей в православной вере.

Значительную часть этих трудностей разрешил сам Исидор. Проведя в заключении в московском Чудовом монастыре почти полгода, он 15 сентября 1441 года бежал вместе со своим учеником и архидиаконом Григорием в Тверь, а *«оттоля к Литве, да и к Крыму, к папе своему злочестью ко диаволу»*⁷⁴. Между тем есть все основания считать, что сами московские судьи Исидора были не против его побега, так как он избавлял их от необходимости ломать голову, как с ним поступить после соборного осуждения унии. Судить митрополита самостоятельно подвластные ему русские епископы прежде не имели полномочий, исходя из канонов Православной Церкви. Это мог сделать лишь Патриарх Константинопольский, созвав для проведения суда собор епископов. Но после Ферраро-Флорентийского собора на Константинопольскую патриаршую кафедру был поставлен униат Митрофан II, бывший митрополит Кизический. Поэтому патриарший суд над Исидором был невозможен. Тем не менее судить Исидора самостоятельно, исходя из того, что Русская Церковь, сохраняя верность Православию, порывала с униатским Константинополем, русские епископы, имея на то полное право, всё же не решились — это было для них слишком смело и непривычно.

Очевидно, что отъезд Исидора из Москвы вовсе не был побегом из тюрьмы, что доказывает анализ собрания рукописей митрополита, которое после его смерти оказалось в составе Ватиканской библиотеки. Как видно, Исидор вывез из Москвы несколько греческих кодексов, ранее принадлежавших Фотию. Следовательно, навсегда покидая Москву и увозя с собой рукописи из митрополичьего собрания, Исидор не только был в состоянии беспрепятственно совершить «бегство», но и тщательно к нему подготовился, имея доступ, по меньшей мере, к библиотеке Русских митрополитов⁷⁵.

Обращает на себя внимание, что «бегство» митрополита Исидора произошло уже после того, как в Москве решили не направлять в Константинополь знаменитое послание по поводу отступничества Исидора⁷⁶, датированное временем до сентября 1441 года. Б.Н. Флоря связывает оба этих события с тем, что в Москву к этому времени из столицы Византии пришло известие о том, что новым Патриархом Константинопольским стал активный приверженец унии Митрофан Кизический⁷⁷.

Послание в Константинополь написано от имени великого князя Василия II и адресовано не названному по имени Патриарху⁷⁸. В начале послания кратко излагается история христианства на Руси, причем грекам воздается хвала как учителям русского народа в Православии. Далее много говорится об исторической преемственности и о том, что Константинопольские Патриархи прежде ставили на Русь митрополитов как греков, так и русских по происхождению. Затем великий князь сетует на то, что в Константинополе отказались поставить митрополитом Иону: *«Не вемы же убо, за кое дело нашего прошения не прияли, ни грамотам нашим, ни послу нашему, ни нашим посланым с ним словесем не вняша, того нам епископа Иону на митрополию не поставили, и тому есмы не в мале подивились, что ради сие к нам таково бысть, и в размышлении быхом, или за помедление нашего послания, или свое высочайшее поставише, тако сотвориша»*. Вместо Ионы, как отмечается в послании, из Константинополя прислали на Русь митрополита Исидора, который против воли великого князя принял участие в заключении унии, нарушив обещание хранить верность Православии. С Ферраро-Флорентийского собора Исидор *«многа странна и чюжа принесе в наше православное христианство»*. В послании упоминается принесенное Исидором в Москву *«от римьскаго папы писания»*, в котором перечисляются католические новшества, навязанные латинянами грекам: Filioque, учение о чистилище, служение литургии на пре-

сном хлебе. Великий князь сообщает, что для обсуждения папского послания он созвал в Москве церковный Собор. В письме перечислены имена епископов, принимавших участие в этом Соборе, и отмечается, что они постановили: *«чюже есть и странно от Божественных правил Исидорова все дело и прихождение»*. Великий князь сообщает, что направляет в Константинополь папскую буллу с текстом положений Флорентийской унии. После всего сказанного Московский государь обращается с просьбой к Патриарху, императору и Синоду Константинопольской Церкви прислать *«честнейшее ваше писание»* с разрешением впредь епископам Русской Церкви самим избирать и поставлять себе митрополита. При этом в послании отмечается, что прежде подобное уже бывало в случае крайних обстоятельств. Одновременно великий князь обещает, что Русская Церковь сохранит свою каноническую связь с Константинопольским Патриархатом *«до века»*.

Послание, безусловно, является ярким образцом русского дипломатического искусства. Не случайно в этом документе не проставлено имя Патриарха, которому оно адресовано: послание, очевидно, было рассчитано на два возможных варианта развития событий в Константинополе и в обоих случаях фактически ставило византийцев в патовую ситуацию. В первом случае, если бы оправдались надежды русских на то, что в Константинополе уния отвергнута и Патриархом стал православный, греки, несомненно, должны были бы уважить просьбу русских, столь решительно выступивших в защиту Православия, и даровать Русской Церкви право самостоятельно поставлять своего митрополита. Если же Патриархом по-прежнему оставался Митрофан Кизический или иной сторонник унии, то едва ли он смог бы ответить на послание из Москвы, столь решительно продекларировавшей свое Православие. В противном случае неминуемо встал бы вопрос о его собственном вероотступничестве. При этом русские, с одной стороны, соблюдали все канонические

формальности, обращаясь с просьбой об автономии к Патриарху, а с другой — развязывали себе руки: в случае молчания Патриарха-униата или признания им своего униатства Москва получала все основания для того, чтобы в дальнейшем строить свою церковную жизнь без оглядки на Константинополь. В то же время послание великого князя Василия Васильевича могло стать напоминанием византийцам о том, что у них еще остается возможность отказаться от унии.

Тем не менее письмо Василия II в Константинополь так и не было отправлено. Позднее была создана новая редакция этого послания, адресованная уже не Патриарху, а императору⁷⁹. Вероятно, попытка вторичного обращения в Константинополь имела место в 1443 году⁸⁰ и была связана с кончиной Патриарха-униата Митрофана Кизического. Не исключено также, что в Москве узнали о состоявшемся в 1442 году в Иерусалиме Соборе, на котором присутствовали три Восточных Патриарха: Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский, которые заявили о своем неприятии и осуждении Флорентийской унии. Но и новый вариант послания не был отправлен по назначению: великий князь *«послав послов възврати възпать»*⁸¹. И хотя русский летописец объяснял это тем, что *«прииде же вестъ, яко царь и отъиде в Рим на царство и ста в Латинскую веру»*, в реальности причиной повторного отказа направить послание, скорее всего, было поставление на патриаршество в Константинополе Григория III Маммы⁸², который, как и его предшественник Митрофан Кизический, также был решительным сторонником Флорентийской унии и прежде проявил себя как один из ее активных организаторов с византийской стороны.

Поскольку надежды Москвы на скорый отказ греков от Флорентийской унии не оправдались, в Русской Церкви, сохранявшей верность Православию, вероятно, всё же постепенно приходили к совершенно справедливой мысли, что при очевидной апостасии греков и их переходе

в католичество восточного обряда нет смысла прибегать к каким-либо ухищрениям с целью получения санкции Константинополя на создание на Руси собственного самостоятельного церковного управления. Похоже, в Москве в конце концов осознали, что разрыв с униатским Константинополем не требует вообще никакого канонического обоснования, так как имеет своей причиной явление догматического порядка: Константинопольская Церковь перестала быть православной, а Русская Церковь таковой остается, и следовательно, никакой канонической связи и общения между ними быть не может. Там, где речь идет о сохранении догматов, вопрос о соблюдении канонов, регулирующих внутреннюю жизнь Церкви, вообще теряет смысл, ибо каноны — это не просто законы, по которым живет Церковь, а, по сути, ее икона, идеальный образ. Конечно, понять это сразу тем, кто тогда, в середине XV века, решал, каким путем пойдет далее Русская Церковь, было нелегко. Ситуация, в которой Русская митрополия ради сохранения Православия должна была обрести свою автокефалию, была беспрецедентной. Не существовало никаких прямых канонических норм, которые бы предусматривали весь алгоритм действий в условиях, подобных тем, что были созданы Флорентийской унией. Отсюда и проистекали первоначальные, отраженные в обеих редакциях послания великого князя Василия II в Константинополь, попытки Москвы найти аргументы в подтверждение своих действий в традиционной канонической практике Православной Церкви, от которых вскоре было решено полностью отказаться.

В противостоянии Флорентийской унии Русскую Церковь поддержало афонское монашество, авторитет которого в православном мире традиционно был очень велик. С Афона в Москву около 1442 года было направлено послание на имя великого князя Василия II⁸³, написанное после получения святогорцами известий об осуждении митрополита Исидора на Соборе 1441 года. На Афоне

осуждали как предательство Православия действия императора и византийских иерархов и высоко оценивали усилия русских, направленные против унии, отмечали, что они побуждают многих византийцев последовать их примеру. Афонские иноки сообщали, что прекратили поминовение принявших унию Патриарха и императора. В ответ на письмо святогорцев великий князь направил послание, в котором выражал похвалу афонским монахам и выражал пожелание продолжать поддерживать связи с монастырями Святой Горы⁸⁴.

Говоря о последующей жизни и деятельности Исидора следует отметить, что и в Твери, куда он «бежал» из Москвы, митрополит-униат не встретил поддержки, несмотря на традиционно сложные отношения между Тверским и Московским великими княжествами. Тверской князь Борис Александрович велел посадить митрополита «за приставы», и в результате Исидору пришлось около полугода просидеть под арестом. Папский легат был освобожден лишь «в великий пост на средокрестной неделе» 1442 года⁸⁵. Рассчитывать на какую-либо поддержку в великорусских епархиях Исидор не мог, и поэтому попытался достичь успеха в западной части Русской митрополии. В начале 1442 года он направился в Новогрудок, где находился центр митрополичьего округа на территории Великого княжества Литовского. Но и здесь кардинала ожидал полный провал: великий князь Казимир IV Ягеллончик и Виленский латинский епископ Матфей признавали законным не Ферраро-Флорентийский собор и папу Евгения IV, а Базельский собор с его антипапой Феликсом V. Исидор был вынужден покинуть и Литву. Гораздо больше ему повезло в столице Венгрии — Буде: 23 марта 1443 года польский и венгерский король Владислав III Варненчик издал привилей, которым в своих владениях предоставил христианам восточного обряда, принявшим унию, права и свободы, которыми пользовалась римо-католики. Скорее всего, Исидор был причастен к подготовке этого докумен-

та. Но несмотря на то, что Владислав III стал сторонником Евгения IV, а Холмский латинский епископ Ян Бискупец оказал Исидору поддержку, польские католические иерархи и светская знать, влияние которых существенно ограничивало власть короля, в большинстве своем были на стороне Базельского собора. Трудности, связанные с утверждением Флорентийской унии в Польше и Литве, вынудили Исидора уехать в Рим⁸⁶.

Более Исидор уже никогда не возвращался на территорию Русской митрополии, даже после того, как в 1447 году Польша и Литва подчинились власти папы Николая V, преемника Евгения IV. Очевидно, Исидор полностью утратил надежду на успех унии в Восточной Европе и в последующие годы сосредоточил свою деятельность на утверждении унии в Византии. К 1446–1448 годам относится единственное сохранившееся свидетельство того, что Исидор еще оказывал влияние на дела западнорусских епархий. В это время кандидат на Владимиро-Волынскую епископскую кафедру Даниил совершил поездку в столицу Византии, где Исидор совершил его поставление во епископа, а Даниил дал ему свое «исповедание». Правда, позднее этот епископ утверждал, что, принимая рукоположение от митрополита-униата, он *«того не разумех, что тот Исидор митрополит сходатай и споспешник был оному латыньскому, еже во Флоренции бывшему осмому Собору»*⁸⁷. Связи Исидора с западнорусскими епархиями окончательно прервались после того, как в январе 1451 года великий князь Литовский Казимир признал митрополитом Киевским и всея Руси Иону⁸⁸.

Между тем и в Византии судьба унии складывалась неудачно. Большинство византийцев было против подчинения Риму, несмотря на то, что 1 января 1443 года Папа Евгений IV издал буллу, объявлявшую о начале крестового похода против турок. Но участие в нем приняли лишь крестоносцы из Венгерского королевства, которыми командовал полководец Янош Хуньяди, и, в меньшей

степени, польские рыцари. Возглавил крестовый поход король Польши и Венгрии Владислав III. 10 ноября 1444 года в битве при Варне крестоносцы были наголову разгромлены турками султана Мурада II. В бою погиб цвет венгерского и польского рыцарства во главе с самим королем Владиславом⁸⁹. Венгрия еще раз попыталась бороться с османами, но в 1448 году войско Яноша Хуньяди вновь потерпело поражение в битве на Косовом поле. Поражение крестоносцев лишило Византию последней надежды на спасение. Окруженный со всех сторон территорией Османской империи Константинополь со дня на день мог быть захвачен турками⁹⁰. Император Иоанн VIII скончался 31 октября 1448 года, вскоре после получения известия о поражении венгерского войска⁹¹. Перед смертью ему пришлось осознать, что избранная им стратегия, целью которой было получение помощи Запада ценой компромисса с папством, полностью провалилась. Крах этой политики был столь очевиден, что Иоанн VIII и принявшие унию иерархи Константинопольской Церкви, полностью дискредитировав себя, так и не решились официально обнародовать в Византии орос Ферраро-Флорентийского собора.

Бездетный Иоанн VIII, умирая, передал эфемерный императорский престол своему брату Константину XI Драгашу⁹², который в последней отчаянной попытке не допустить гибели Византии вновь попытался навязать унию своим подданным. Поскольку уния по-прежнему оставалась крайне непопулярной в Константинополе, Патриарх-униат Григорий III Мамма в 1451 году предпочел вообще покинуть столицу Византии. В мае 1452 года в качестве папского легата в Константинополь был направлен митрополит-кардинал Исидор. В конце октября 1452 года он прибыл в византийскую столицу во главе небольшого вооруженного отряда и объявил Константину XI, что гибнущая Империя Ромеев может рассчитывать на помощь Запада только в случае принятия унии. Император под-

чинился, и 12 декабря 1452 года в соборе Святой Софии в Константинополе была совершена литургия, за которой возносились имена папы Николая V и отсутствовавшего в городе Патриарха-униата Григория Маммы, а затем был, наконец-то, публично оглашен орос Ферраро-Флорентийского собора. Софийский собор в Константинополе был передан униатам во главе с Исидором и находился в их руках до захвата города турками. Исидор оставался в византийской столице вплоть до того момента, когда город пал под ударами османов султана Мехмета Фатиха. Папский легат совершил последнее христианское богослужение в Софийском соборе, за которым в канун гибели тысячелетней Империи Ромеев собрались и сторонники, и противники унии. В резне, устроенной турками при взятии Константинополя 29 мая 1453 года, Исидор уцелел. Он попал в плен, но был выкуплен одним из генуэзских купцов⁹⁵. Кардиналу-униату, вероятно, помимо страданий, испытанных при виде гибели Византии, было не менее тягостно сознавать, что несмотря на заключение унии греки, в сущности, так и не получили от католического Запада никакой серьезной помощи против турок.

После катастрофы 29 мая 1453 года Исидор вновь оказался в Риме. В 1458 году папа Каллист III санкционировал разделение Русской митрополии, отделив от нее «митрополию Киевскую, Литовскую и всея Руси», территория которой совпадала с границами Великого княжества Литовского и Польши. 15 октября 1458 года униатский Патриарх Константинопольский в изгнании Григорий Мамма поставил на новую митрополию Григория, ученика Исидора, отказавшегося в его пользу от своих прав на западную часть Русской митрополии. В январе 1459 года он также формально отрекся в пользу Григория и от своих прав на московскую часть Русской митрополии. Впоследствии папа Пий II назначил Исидора деканом Коллегии кардиналов, униатским Патриархом Константинопольским и Архиепископом Кипрским. Однако его реальная

юрисдикция распространялась лишь на греков-униатов в Италии. Исидор скончался в Риме 27 апреля 1463 года и был погребен в ватиканской базилике святого Петра. Честь, оказанная греческому иерарху, оказалась, по сути, единственным результатом его многолетних усилий по части достижения церковного единства таким заведомо неприемлемым для православного мира способом, как уния. А для Русской Церкви противостояние навязываемым ей решениям Ферраро-Флорентийского собора стало одним из важнейших моментов ее бытия, судьбоносным рубежом, перейдя который она обрела самостоятельность и открыла совершенно новую эпоху своей истории.

3

Принятие унии в Константинополе в конечном счете подтолкнуло Москву к переходу сохранившей верность Православию Русской Церкви к самостоятельному и независимому от греков управлению. Но реализовать на практике идею церковной автокефалии удалось далеко не сразу, так как в Московском государстве вновь разгорелась ожесточенная усобица, причиной которой стали притязания на великое княжение со стороны сына князя Юрия Дмитриевича Звенигородского — Дмитрия Шемяки.

Новый конфликт начался осенью 1441 года. Его первая фаза продолжалась до лета 1442 года.⁹⁴ Прежде в качестве миротворца в княжеских усобицах неизменно выступали митрополиты. В условиях, когда после изгнания митрополита Исидора Русская Церковь не имела своего предстоятеля, в качестве примирителей враждующих князей выступали другие священнослужители. Так, в 1442 году великого князя Василия и его врагов — князей Дмитрия Шемяку и Александра Чарторыйского — сумел примирить игумен Троице-Сергиева монастыря Зиновий⁹⁵. В житии преподобного Григория Пельшемского, который происходил из рода детей боярских из Галича

Костромского, также сообщается о попытках этого подвижника воздействовать на Галичских князей с целью прекратить их вражду с Василием II. Агрессивные действия Василия Юрьевича Косого против архиепископа Ростовского Ефрема, вероятно, также были связаны с тем, что этот архиерей осудил притязания Галичского князя на великокняжеский престол⁹⁶.

Усобица возобновилась в 1445 году. К этому времени значительно усилился процесс распада Орды, фактически разделившейся на несколько улусов. Между потомками Джучиевой ветви Чингизидов шла ожесточенная борьба. Единого центра власти в Орде больше не было. С одной стороны, это имело положительные для Руси последствия: ордынское иго, по сути, сошло на нет, дань Орде фактически перестали выплачивать под предлогом того, что единого главы Улуса Джучи больше не было. Но была у этого процесса и негативная для Руси сторона: множество «бродячих» ордынских царевичей, не преуспевших в борьбе за власть и оттесненных к окраинам Орды, постоянно нападали на соседние русские земли и разоряли их. С ними приходилось вести непрерывную войну, которая требовала значительных затрат сил и средств. Одним таких царевичей-изгоев был Улуг-Мухаммед⁹⁷. Бывший хан, имея при себе значительную военную силу, не стал довольствоваться грабежом приграничных городков и весей, а замахнулся по-крупному: зимой 1444–1445 года он захватил Муром и осадил Нижний Новгород. Одновременно литовцы совершили набег с юго-запада, в районе Калуги и Козельска⁹⁸. Против Улуг-Мухаммеда выступил великий князь Василий II. В походе приняли участие все удельные князья Московского дома⁹⁹. 7 июля 1445 года под Суздалем, на реке Каменке, близ Спасо-Евфимиева монастыря, произошло сражение русского войска с ордынцами¹⁰⁰. Шемяка со своим войском не пришел в Суздаль на помощь великому князю. Русское войско потерпело сокрушительное поражение. Василий II был ранен и попал в плен¹⁰¹. Бедствия довершил

случившийся в Москве 14 июля страшный пожар, в котором выгорел практически весь город, и даже каменные храмы распались от сильного огня¹⁰². Дмитрий Шемяка радовался пленению Василия II, надеясь, что теперь сможет беспрепятственно занять великокняжеский престол. Галичский князь даже специально обращался к Улуг-Мухаммеду с просьбой не освобождать из плена Василия II¹⁰³. Однако 1 октября 1445 года великий князь был отпущен на свободу после того, как целовал крест, обязавшись уплатить ордынцам гигантский выкуп¹⁰⁴. Одновременно в русские города, подвластные Василию II, прибыли ордынские сборщики дани¹⁰⁵.

Всё случившееся было воспринято на Руси с горечью, ибо выглядело как возобновление, казалось бы, уже ушедшего в прошлое ордынского ига. Тяжелое впечатление от событий 1445 года усугубляла враждебная Василию II пропаганда Шемяки. Мечтавший о великом княжении Галичский князь распускал слухи о том, что выпущенный из плена Василий II якобы обещал Улуг-Мухаммеду, что отдаст хану Москву, а сам сядет на княжение в Твери. Тем самым авторитету Василия II был нанесен сильнейший ущерб. Против него негодовала значительная часть народа, а удельные князья Московского дома и Тверской князь Борис оказались настроены враждебно из-за боязни потерять свои княжения¹⁰⁶. Напротив, Шемяка на фоне неудач, постигших Василия II, многим стал представляться более предпочтительным кандидатом на великое княжение. Даже среди братии Троице-Сергиева монастыря были забыты недавние заслуги великого князя в противостоянии Флорентийской унии и защите Православия и проявлялось недовольство Василием II¹⁰⁷. Многие считали, что, заменив Василия на Московском престоле Шемякой, можно будет не платить разорительный выкуп, обещанный хану плененным великим князем¹⁰⁸.

Против Василия II был организован заговор с целью его низложения. Его главными организаторами были Дми-

трий Шемяка и Иван Можайский. Среди участников заговора оказались даже некоторые монахи Троице-Сергиева монастыря, что в итоге принесло заговорщикам успех. Во время паломничества в Троицкую обитель сторонники Шемяки захватили Москву. Василий II 13 февраля 1446 года был схвачен у раки с мощами Сергия Радонежского в Троицком соборе монастыря. На следующий день он был привезен на подворье Шемяки в Московском Кремле, где 16 февраля его ослепили¹⁰⁹. Расправа с Василием II должна была выглядеть как отмщение Шемяки за своего брата — Василия Косого, ранее ослепленного по приказу великого князя. Но для Галичского князя важнее был иной результат этой жестокой экзекуции: по византийской традиции, ослепленные монархи уже никогда не могли вернуться на утраченный ими престол. После низложения и ослепления Василия II Шемяка беспрепятственно занял великое княжение. Василий Темный был заключен в тюрьму в Угличе.

В это время на правах местоблюстителя Русской Церковью управлял Рязанский епископ Иона, ранее уже исполнявший эти обязанности после кончины митрополита Фотия и казни митрополита Герасима, но так и не ставший предстоятелем в связи с поставлением во главе Русской Церкви Исидора. Ко времени низложения Василия Темного Иона уже пребывал *«на митрополиче дворе на Москве»*, хотя всё еще именовался епископом Рязанским и Муромским¹¹⁰. Несмотря на экстраординарность ситуации, вызванной изгнанием Исидора и разрывом с униатским Константинополем, для поставления Ионы на митрополию имелось вполне убедительное каноническое основание. При возведении Исидора в митрополиты Ионе Патриархом Иосифом II и Собором Константинопольской Церкви было обещано, что он вступит на митрополию, *«аще когда Исидор или волею Божиею умрет или каково инаково о нем что ся сътанет»*¹¹¹. Но тем не менее великий князь Василий II, уже решившийся на разрыв с униата-

ми-греками и готовый к самостоятельному поставлению Русского митрополита, всё же не успел этого сделать по причине политической нестабильности в Московском государстве. Поскольку статус Ионы как временного главы Русской Церкви был весьма неопределенным, этим решил воспользоваться в своих интересах Дмитрий Шемяка, пообещавший Рязанскому владыке поставить его митрополитом¹¹². Разумеется, узурпатор надеялся, что в благодарность за это Иона окажет ему поддержку.

При захвате Василия II в Троице-Сергиевом монастыре его недруги второпях забыли о детях великого князя — Иване и Юрии Васильевичах, которые успели спрятаться в обители, а затем перебраться в Муром¹¹³. Шемяка предложил епископу Ионе привезти из Мурома, который был вторым кафедральным городом его Рязанской епархии, сыновей Василия Темного. При этом Шемяка обещал, что Васильевичи будут переданы их ослепленному отцу, который будет освобожден из заточения в Угличе и даже получит от Дмитрия Юрьевича удел взамен утраченного великого княжения¹¹⁴.

Иона принял предложение Шемяки. Трудно судить, какими мотивами он при этом руководствовался. Едва ли он стремился таким образом получить митрополию, тем более что положение Шемяки в Москве было зыбким, его права на главенство в доме московских Калитичей сомнительными, а перспективы неясными. Скорее можно думать, что Иона стремился облегчить участь Василия Темного и добиться примирения враждующих сторон и скорейшего окончания усобицы, серьезно ослабившей Московское государство. Иона прибыл в Муром и уговорил бояр, сохранявших верность Василию Темному, передать ему сыновей низложенного великого князя «*на епитрахиль*»¹¹⁵. То есть иерарх гарантировал неприкосновенность и безопасность детей Василия. Сыновья ослепленного великого князя были доставлены к Шемяке в Переяславль-Залесский. Но узурпатор нарушил обещание и не

освободил Василия II, молодых князей он отправил к отцу в угличское заточение. Иона сопроводил Васильевичей в Углич, после чего Шемяка *«повеле ему ити к Москве и сести на дворе митрополичи, Иона же тако сътвори»*¹¹⁶.

То, что Шемяка нарушил обещание, вызвало возмущение святителя Ионы, укорявшего узурпатора: *«неправду еси учинил, а меня еси ввел в грех и в сором»*¹¹⁷. Недовольство вероломным поведением Шемяки также выражали многие другие епископы и представители монашества и белого духовенства. Особенно резко выступил по этому поводу преподобный Макарий Унженский¹¹⁸. Ропот со стороны нареченного митрополита, иерархов и духовенства, а также нежелание значительной части московской знати служить узурпатору¹¹⁹ — всё это в итоге побудило Шемяку выпустить Василия Темного и его детей на свободу. 15 сентября 1446 года Дмитрий прибыл в Углич, *«поидоша же с ним и вси епископи и архимандрити и игумени»*¹²⁰. Здесь состоялся своего рода собор духовенства и московской знати, на котором Василий II по требованию Шемяки отрекся от притязаний на великое княжение, после чего был освобожден вместе со своей семьей и получил в удел Вологду. Договор был скреплен крестным целованием и т.н. *«проклятыми грамотами»*¹²¹, согласно которым его нарушитель подлежал отлучению от Церкви.

Между тем, получив свободу, Василий Темный посетил Кириллов Белозерский монастырь, где встретил горячее сочувствие братии. Игумен Трифон¹²² освободил Василия от крестного целования, данного Шемяке, объявив, что вместе с монахами принимает этот грех на себя¹²³. После этого Василий уехал из Вологды в Тверь, где князь Борис Александрович обещал ему помощь¹²⁴. В Тверь стали стекаться все недовольные Шемякой¹²⁵. В канун Рождества, 24–25 декабря 1446 года войско Василия Темного вступило в Москву. Дмитрий Шемяка и Иван Можайский бежали в Галич и далее в Чухлому¹²⁶. На Руси византийская традиция оказалась недействительной, и слепота не

обернулась для Василия II политической смертью. После его возвращения на великое княжение духовенство Русской Церкви стало активно содействовать укреплению его власти и скорейшему окончанию усобицы.

Войска великого князя одержали несколько побед над сторонниками Шемяки, и летом 1447 года между Василием II и Галичским князем был заключен новый договор. На сей раз уже Шемяка признал великим князем Василия и отказался от притязаний на великое княжение¹²⁷. Но вскоре Шемяка нарушил условия договора. 29 декабря 1447 года в Москве состоялся церковный Собор, в котором приняли участие нареченный митрополит Иона, епископы Ефрем Ростовский, Авраамий Суздальский, Варлаам Коломенский и Питирим Пермский и настоятели ряда монастырей. Собор направил Дмитрию послание с требованием подчиниться Василию II¹²⁸. Участники Собора осудили попытки Шемяки отобрать престол у своего *«старейшего брата»*. За ослепление Василия II иерархи сравнивали Галичского князя с Каином и Святополком Окаянным. Шемяке был поставлен ультиматум. В самые кратчайшие сроки (*«по Крещении две недели»*) он должен был покориться великому князю, в противном случае ему угрожали отлучением от Церкви: *«А в том твоём неисправленьи какова, по грехом, кровь христианская прольется, и та христианская кровь вся на тебе же будет»*.

В начале 1448 года князья Дмитрий Галичский и Иван Можайский скрепили свое обещание подчиниться власти великого князя *«проклятыми грамотами»*. В них указывалось, что если Шемяка нарушит свой договор с великим князем и вновь учинит против него мятеж, *«ино не буди на мне милости Божии и Пречистыа Матери Его и силы честнаго и животворящего креста, и молитвы всех святых и великих чудотворец земли нашея»*. *«Также не буди на мне благословения всех епископ земли Русския, иже суть по своим епископьям, и иже всех под ними священничьскаго чина»*¹²⁹, — обещал Шемяка.

Смута в Московском княжеском доме лишь отсрочила, но не сняла с повестки дня вопрос об установлении церковной независимости Руси. Как только положение вернувшегося к власти Василия II укрепилось, давно вызревшая идея самостоятельного, без санкции Константинополя, поставления Русского митрополита была реализована на практике. 15 декабря 1448 года по инициативе Василия Темного в Москве на митрополию был поставлен епископ Рязанский и Муромский Иона. Поставление нового митрополита совершил Собор епископов Северо-Восточной Руси¹³⁰ в составе: Ефрема Ростовского, Варлаама Коломенского, Питирима Пермского, а *«Новгородской архиепископ Евфимей и епископ Тверьски (Илия) грамоты свои прислаша, что с ними единомыслени на поставление на митрополию Ионы владыкы Рязаньского»*¹³¹. С поставлением Ионы на митрополию был положен конец затянувшемуся периоду, во время которого кафедра главы Русской Церкви оставалась вакантной¹³². Такое положение крайне негативно отражалось как на церковной, так и на общественно-политической жизни Руси. Тот факт, что сразу же после поставления на митрополию Иона возвел в сан архиепископа Ростовского епископа Ефрема, *«поне же бо и преже того был тамо архиепископ Федор, а взял ея в Цариграде»*¹³³, очевидно, должен был продемонстрировать, что период безначалия завершен, и новый предстоятель намерен решительно заняться устройением дел в Русской Церкви.

Поставление Русского митрополита без благословения Патриарха Константинопольского было целиком оправданным, так как обращаться по этому поводу к Патриарху-униату было невозможно. Иона в своем послании к Киевскому князю Александру Владимировичу, датированном 1449–1450 годами, писал: *«И в той великой Божией Святейшей Сборней Апостольской Коньстянтиноградской Церкви от царя и патриарха и на полате царева почяло быти папино помяновение»*. *«И сам, сыну,*

веси, что же тех великих церковных неустроений и до сего времени во святейшей Русстей митрополии не бывало митрополита: не х кому было посылать. Царь не таков, а ни патриарх не таков, иномудръствующу, к латыном приближающуюся»¹³⁴, — отмечал митрополит.

Тем не менее, несмотря на очевидную необходимость перехода Русской Церкви к самостоятельности и независимости от принявших унию греков, многим в русском обществе это казалось слишком непривычным. Отсюда проистекали постоянные попытки как-то оправдать и обосновать возведение Ионы на митрополию, которые предпринимали и он сам, и великий князь Василий II, непосредственно причастный к этому «революционному» событию. Эта тема часто звучит в митрополичьих и великокняжеских посланиях, написанных в конце 1440-х — начале 1450-х годов, где поставление Ионы на митрополию, совершенное Собором епископов Русской Церкви, почти всегда обосновывалось тем, что он еще при поставлении Исидора получил патриаршее благословение занять его место.

В частности, Василий II напоминал об этом в послании к последнему византийскому императору Константину XI: *«А что Божия воля о Сидоре произмыслит: или смертию скончается, или иначе что о нем будет, ино ты еси, Иона, по нем будещи в Руси митрополитом»¹³⁵*. В послании, которое Иона направил по поводу своего поставления в Великое княжество Литовское, святитель писал: *«И ныне Богу тако изволю, собрався священный збор — владыки и архимандриты, и игумены, и со всем великим Божиим свящньством нашии земли, и по божьственным священным правилом поставили мя митрополитом, поминаа прежнее на нас повеление святого царя и благословение святого и вселенскаго патриарха и всего святого вселенского збора»*.

Однако одновременно святитель Иона указывал, что его возведение на митрополию состоялось также *«по думе господина сына моего великого князя имярек и его молодшие*

*братие князей». «Не хотением нашего смирения, но волею великого самодержжства то учинилось»¹³⁶, — писал Иона. В послании к князю Александру Киевскому святитель также напоминал, что случаи самостоятельного поставления митрополитов на Руси бывали и прежде «*русских господарей со цареградскими цари негладости ради*»¹³⁷.*

Проблема оправдания действий русских епископов и великого князя Василя, предпринятых при поставлении Ионы на митрополию, продолжала волновать святителя до самой кончины. Большинство аргументов, которые Иона в оправдание своего возведения на митрополию приводил в своих посланиях в продолжение всего периода своего митрополичьего служения, повторены им почти дословно в его духовной грамоте-завещании¹³⁸.

В церковно-исторической литературе не раз высказывалось мнение, что среди части духовенства и мирян Русской Церкви возведение Ионы на митрополию без патриаршего благословения было воспринято как незаконное, совершенное в нарушение канонов. В частности, считалось, что поставление Ионы на митрополию оспаривал такой авторитетный подвижник русского монашества, как преподобный Пафнутий Боровский, из-за чего он вступил в острый конфликт с митрополитом и даже был им посажен на цепь¹³⁹.

Данная версия традиционно опиралась на два источника: помимо Жития Ионы о его конфликте с Пафнутием Боровским сообщалось в послании Иосифа Волоцкого к И.И. Третьякову, где сообщалось: «*Да Ионе митрополиту была брань с Пафнотием старцем: сказали Ионе, что Пафнутий его не велит звати митрополитом*»¹⁴⁰. Между тем уже в XX веке был опубликован «Ответ» на послание Иосифа Волоцкого к И.И. Третьякову, из которого следует, что Пафнутий выступал не против признания законности поставления Ионы на митрополию, а против запрета на посмертное поминовение отлученного от Церкви Дмитрия Шемяки, на земле которого была основана Боровская

обитель. Пафнутий считал Шемяку своим благодетелем и покровителем, и по этой причине запрет зауспокойной молитвы об узурпаторе вызвал у игумена такое негодование, что он сгоряча отказался признавать Иону митрополитом, считая несправедливым его отношение к Шемяке¹⁴¹.

Поставление Ионы на митрополию в декабре 1448 года по сути стало точкой отсчета автокефалии Русской Церкви. Тем не менее тогда достигнутый Русской митрополией фактический статус еще не воспринимался как окончательный, а разрыв отношений с униатским Константинополем — как непреодолимый. В Русской Церкви были готовы к восстановлению канонической связи с Константинопольским Патриархатом, но при непременном условии его отречения от унии и возвращения в Православие. Хотя, конечно, отказываться от завоеванного в борьбе против унии права Русской Церкви самостоятельно избирать своих предстоятелей на Руси вряд ли бы уже отказались.

Великий князь Василий II писал в послании к императору Константину XI о поставлении святителя Ионы без благословения Патриарха: *«За великую нужду сие творихом, а не кичением, ни дерзостию»*. *«Церковь наша русская святейшия митропольи Русския святыя Божия вселенския сборныя апостольския церкве премудрости Божия Святыя София цариградския благословения требует и ищет и во всем по древнему благочестию повинуется»*¹⁴², — подчеркивал великий князь.

Само обращение Василия Темного к Константину XI в июле 1451 года с посланием, извещавшим о поставлении Ионы, по всей вероятности было следствием возникшей в Москве, но так и не оправдавшейся надежды, что сменивший Иоанна VIII на императорском престоле Константин XI откажется от унии и прерванная каноническая связь между Константинополем и Москвой будет восстановлена. Об этом свидетельствует тот факт, что именно великий князь обращается к императору (а не митрополит к Па-

триарху), подчеркивая: *«Не вемы, аще уже есть в державах святого ти царствия, в Царствующем граде святейший патриарх или несть»*. Очевидно, что великий князь намекает на то, что вместо покинувшего Константинополь в августе 1451 года униата Григория Маммы мог бы быть поставлен православный Патриарх.

Когда после взятия византийской столицы турками в Константинопольской Церкви действительно отказались от унии, Иона направил ставшему первым после этих событий православному Патриарху Геннадию Схоларию в ответ на его *«приказ и писание»* верительную грамоту, в которой писал: *«...благословение от твоея великыя святыни требовати хоцем; также отто всех, кто ли ни будет патриарх на патриаршество, сблюдая церковь Христову и держа истинное великое православие»*¹⁴³. После гибели Византии Иона оказывал помощь попавшим под османское иго грекам, благословив сбор на Руси пожертвований для них¹⁴⁴.

Однако далекая от реализма и конструктивности линия Патриархов, пытавшихся, вопреки происшедшим переменам, поставить под свой контроль Русскую Церковь и вмешиваться в ее дела, равно как и высокая степень зависимости Патриархов от османских султанов-мусульман, — всё это в конечном счете привело к закреплению автокефального модуса бытия Русской Церкви.

4

Став главой Русской Церкви при содействии великого князя Московского и будучи поставленным на митрополию Собором лишь великорусских епископов, Иона стремился к тому, чтобы его признали митрополитом и в западнорусских епархиях. Вскоре после возведения на митрополию Иона направил послание к православному населению Великого княжества Литовского с сообщением о своем поставлении митрополитом Киевским и всея Руси¹⁴⁵.

К этому времени королем Польским стал великий князь Литовский Казимир IV Ягеллончик¹⁴⁶. 2 мая 1447 года Казимир дал привилей князьям и боярам Великого княжества Литовского об уравнивании их в правах с поляками¹⁴⁷. Православной знати Литовского государства были предоставлены такие же права, как и католикам. Тогда же Польша вернулась под власть преемника Евгения IV — папы Николая V¹⁴⁸. Можно было ожидать, что следствием отказа от Базельского собора и примирения с Римом станет признание Флорентийской унии в Польше и Литве и принятие Исидора в качестве митрополита, тогда как Иона будет отвергнут. Но в реальности всё произошло наоборот.

Уже в послании к Киевскому князю Александру Владимировичу, написанном в конце 1449 или 1450 года, Иона извещал его о том, что Казимир Ягеллончик прислал ему грамоту, в которой высказывал намерение признать его власть над западной частью Русской Церкви: *«Бог положил на сердце великому господарю, благородному, славному, превысокому, от Вседержителя Бога превозвышенному полскому королеви и великому князю литовьскому Казимиру, самодержьцу двоих господарств, писал до нас, до своих богомольцев свой лист с великим своим жалованьем, а хочет Божией церкви церковная оправдания вся учинити по старине, а мене, своего богомолца, хочет жаловать»*¹⁴⁹. 31 января 1451 года во время посещения Литвы Казимир вместе с панями рады Великого княжества Литовского признал Иону митрополитом Киевским и всея Руси и распространил его юрисдикцию на своих православных подданных: *«Дали есми ему столец митрополичь Киевский и всеа Руси, как первее бывало, по установлению и по обычаю русскаго христианства»*¹⁵⁰.

Таким образом, для православного населения Великого княжества Литовского признание власти митрополита Ионы означало полный отказ от Флорентийской унии и юрисдикции униатского Патриарха Константино-

польского. Это парадоксальное, на первый взгляд, решение Казимира признать Иону едва ли можно объяснять религиозной терпимостью короля, который в реальности, как и его отец Ягайло, всячески стремился усилить позиции католицизма в западнорусских землях. На самом деле причины поступка Казимира следует искать в сфере внешней и внутренней политики. Он лишь незадолго до описываемых событий утвердился на Польском престоле, где его власть была ограничена крупной знатью, и даже в Литве чувствовал себя не очень уверенно после недавно пережитых страной смут, вызванных борьбой за великое княжение между Свидригайлом и Сигизмундом. Казимир был заинтересован в поддержании союзных отношений с Москвой, равно как и в лояльности литовской знати, значительную часть которой составляли православные князья и бояре.

Между тем, как справедливо отмечал Б.Н. Флоря, распространение на православное население Литовского государства власти митрополита Ионы отнюдь не означало установления равноправия Православной и Католической Церквей в государстве, а политика уравнивания в правах светских феодалов — католиков и православных, начатая в 1430-е годы и продолженная Казимиром Ягеллончиком, не распространялась на область религиозных отношений. Показательно, что в актах литовской великокняжеской канцелярии православные по-прежнему обозначались термином «схизматики»¹⁵¹. Православие оставалось в Литве вероисповеданием, терпимым всего лишь в силу того, что к нему принадлежал значительный слой формировавшейся политической элиты государства. Там, где подобного сдерживающего фактора не существовало, власти уже в середине XV века пытались форсировать обращение православных в католицизм¹⁵².

Именно так обстояли дела в Галиции, также находившейся под властью Казимира, но в составе Польского королевства, а не Великого княжества Литовского. Как

великий князь Литовский Казимир IV признал Иону митрополитом, но как король Польский отказался утвердить его юрисдикцию над епархиями Русской Церкви, находившимися на территории Галиции, хотя ранее обещал это Ионе¹⁵³.

Между тем к тому времени в западнорусских землях, подвластных Польше, вновь была восстановлена самостоятельная Галицкая митрополия, во главе которой был поставлен Иоаким, изгнанный православными из Молдавии греческий иерарх, сторонник Флорентийской унии¹⁵⁴. Иоаким, по всей видимости, управлял Галицкой митрополией до своей кончины, после которой папа Каллист III 16 января 1458 года поставил на Галицкую кафедру Макария Сербя¹⁵⁵. Однако отсутствие более поздних сведений о Макарии и его преемниках на Галицкой кафедре говорит о том, что ни католические иерархи, ни король Казимир не помогли униату Макарию утвердиться в его епархии, и Галицкая кафедра на долгое время вообще прекратила свое существование, а администрирование над православными приходами в Галиции стали осуществлять митрополичьи наместники. Вероятно, власти католической Польши сознательно стремились лишить самостоятельной церковной организации православное население Галиции, где сложились условия, наиболее благоприятные для развития католического прозелитизма¹⁵⁶.

Получив признание литовских властей, митрополит Иона сразу же стал энергично осуществлять управление западной частью Русской Церкви. Уже 9 февраля 1451 года митрополит издал грамоты своему протодиакону Михаилу на наместничество в Вильно, Новогрудке, Гродно и *«по всем городом и местом и по селом, где ни есть мои митропольские церкви»*¹⁵⁷. Тем же днем датирована грамота Ионы другому своему протодиакону, Акакию, на Киевское наместничество¹⁵⁸. Со своими наместниками Иона поддерживал переписку и иногда призывал их для ответа в Москву¹⁵⁹. Для решения важнейших вопросов

церковной жизни Великого княжества Литовского митрополит регулярно отправлял посольства к Казимиру IV. О поездках в пределы Литвы самого митрополита Ионы свидетельств не сохранилось, хотя в послании к западнорусским епископам (1460 г.) Иона вспоминал о своем служении в Софийском соборе в Киеве и отмечал, что неоднократно приезжал в Западную Русь для устройства церковных дел¹⁶⁰. Но, судя по всему, в отличие от своих предшественников Иона всё же предпочитал управлять западными епархиями из Москвы. Не исключено, что это было связано в том числе с весьма почтенным возрастом Ионы, который к этому времени достиг примерно 70 лет и много болел¹⁶¹.

Свою юрисдикцию над западнорусскими епархиями Иона подтвердил епископской хиротонией¹⁶²: в период между 1451 и 1454 годами он возглавил в Москве рукоположение епископа Смоленского Мисаила¹⁶³. 28 октября 1451 года Иона вместе с Собором епископов издал в Москве грамоту на имя епископа Владимиро-Волынского и Берестейского Даниила, который ранее принял рукоположение от униата Исидора. В ответ на покаяние Даниила Иона даровал ему прощение и подтвердил его архиерейский сан¹⁶⁴. Епископу Полоцкому Симеону около 1456 года Иона направил гневное послание, в котором укорял архиерея за гордость и непочтительное отношение к своему митрополиту¹⁶⁵. Как видно из текста послания, раздражение митрополита вызвало то, что епископ употребил по отношению к нему обращение «*брат*», что было, по мнению Ионы, недопустимо. При этом сам митрополит, обращаясь к Симеону Полоцкому (равно как и к другим русским епископам), называл его «*сыном*».

Среди событий церковной жизни времени митрополитского служения Ионы, которые подчеркивали единство литовской и московской частей Русской Церкви, следует особо отметить состоявшуюся 18 января 1456 года торжественную церемонию возвращения в Смоленск главной

святыни этого города, ранее перенесенной в Благовещенский собор Московского Кремля, — Смоленской иконы Божией Матери. Икона была возвращена в Смоленск по просьбе епископа Мисаила, прибывшего к Ионе «*со многими мстичи Смоленскими бити челом ему, что бы пожаловал отпустил икону Пресвятыя Богородица*»¹⁶⁶. По настоянию митрополита в Москве был оставлен один из списков Смоленской иконы, перед которым он приказал ежедневно совершать молебен с акафистом.

Митрополит Иона недолго возглавлял единую Русскую Церковь. В 1458 году в Риме было принято решение разделить «виртуально» существовавшую под главенством Исидора униатскую Русскую митрополию и образовать отдельную униатскую митрополию «Киевскую, Литовскую и всея Руси». Пребывавший в Риме униатский Константинопольский Патриарх Григорий Мамма 15 октября 1458 года поставил на западнорусскую митрополичью кафедру ученика Исидора — Григория¹⁶⁷. На поставлении Григория настаивал еще папа Каллист III, но подтверждающую грамоту выдал униатскому митрополиту 11 сентября 1458 года уже Пий II. Король Казимир был не только извещен Римской курией о происшедшем, но получил от папы Римского послание с просьбой не признавать Иону митрополитом на территории Польско-Литовского государства и не допускать подчинения ему западнорусских епархий.

В состав униатской митрополии Григория должны были войти епархии, расположенные на территории Великого княжества Литовского: Черниговско-Брянская, Смоленская, Полоцкая, Турово-Пинская, Владимиро-Волынская, Луцкая, а также православные епархии на территории Польши: Перемышльская, Холмская и Галицкая. Вскоре Исидор передал Григорию также права и на великорусскую часть Русской Церкви, о чем в январе 1459 года Рим снова уведомил короля Казимира, которого Пий II просил оказать содействие Григорию в утверждении его власти

во всей Русской Церкви. Ничего не известно о какой-либо инициативе в отношении этого проекта реанимации Флорентийской унии в западнорусских землях со стороны короля или западнорусского духовенства — очевидно, он был разработан в Риме¹⁶⁸.

Митрополит Иона прилагал значительные усилия для того, чтобы удержать православное население Литвы под своей властью. К концу 1458 года до него дошли первые известия о назначении униата Григория митрополитом в западнорусские земли. В связи с этим Иона направил в Литву посольство, которое возглавили игумены Троице-Сергиева монастыря Вассиан Рыло¹⁶⁹ и Кирилло-Белозерского монастыря Кассиан¹⁷⁰. Они привезли датированное 20 декабря 1458 года окружное послание Ионы к православным верующим Великого княжества Литовского¹⁷¹. В своей грамоте православный митрополит призывал западнорусскую паству не признавать и не принимать митрополита-униата и сохранять верность Православию. Тогда же Василий II направил своих послов к Казимиру IV, предлагая ему не принимать Григория¹⁷².

Троицкий игумен Вассиан посетил в Киеве вдову князя Александра (Олелько) Владимировича Анастасию Васильевну Московку, происходившую из Московского княжеского дома,¹⁷³ и ее детей — Киевского князя Семена Александровича и Слуцкого князя Михаила Александровича Олельковичей. Они заверили игумена, что сохраняют верность Православию и Ионе¹⁷⁴. По словам Вассиана, от киевской княжеской семьи он получил такой ответ: *«Мы, деи, о своем православьи смотрим о всем на Господа Бога и на Пречистую Его Богоматерь, и на своего господина, в благочестьи цветущаго православнаго великаго князя... и отцем собе и учителем держим господина отца нашего Иону митрополита»*¹⁷⁵.

Поскольку Киевская княжеская семья выступила против поставления Григория на митрополию и продолжала признавать митрополитом Киевским и всея Руси

Иону, Григорий был вынужден проживать не в Киеве, а при дворе Казимира Ягеллончика в Вильне или Новогрудке. В княжествах Киевском и Слуцком и Киево-Печерском монастыре Григория не признавали митрополитом, вероятно, до самой его кончины в 1473 году.

Иона цитировал ответ киевских князей в своих посланиях епископам западнорусских епархий как аргумент в пользу непризнания униата Григория¹⁷⁶. Грамоты, направляемые Ионой, были адресованы не только персонально отдельным иерархам, но и всему западнорусскому епископату в целом — Иона отправлял их еще дважды, в 1459¹⁷⁷ и 1460 гг.¹⁷⁸. В них неизменно звучала тема отступничества греков (в том числе — митрополитов Исидора и Григория) от Православия на Ферраро-Флорентийском соборе, с чем Иона связывал взятие Константинополя турками. В то же время Иона демонстрировал готовность принять в Москве западнорусских епископов в случае, если *«от кого будет какова о том истома и нужда»*¹⁷⁹, т.е. если начнутся гонения за отказ признать митрополитом Григория.

13 декабря 1459 года в Москве под председательством митрополита Ионы собрался Собор епископов, который обратился к западнорусским архиереям с призывом не признавать Григория митрополитом, хранить верность Ионе и не отступать от Православия. В соборной грамоте отмечалось: *«Ныне цареградская церковь поколебалася, от нашего православия отступила и обладаема языки»*¹⁸⁰. Великорусские епископы — участники Собора особой присяжной грамотой¹⁸¹ засвидетельствовали свою верность Ионе и его преемникам на митрополии, что связывалось ими с сохранением верности Православию в противоположность западнорусским архиереям, которые с признанием Григория своим митрополитом тем самым приняли унию и соединились с Католической Церковью.

Следствием московско-литовского церковного противостояния стал и оформленный в тексте при-

сяжной грамоты новый порядок поставления Русских митрополитов¹⁸², предусмотренный на будущее: «...иный митрополит поставлен будет по избранию Святаго Духа и по святым правилом святых апостол и святых отец, и по повелению господина нашего великого князя имярек, русскаго самодрѣжца, в той зборной церкви Святыя Богородици на Москве на той великий престол у гроба святаго Петра митрополита».

Король Казимир IV не внял призыву великого князя Василия Темного и, отвергнув Иону, признал Григория законным митрополитом, оказав ему поддержку, когда тот прибыл в Западную Русь. Более того, король прислал в Москву свое посольство, которое дерзко потребовало передать под управление Григория и великорусские епархии¹⁸³. Архиереи и духовенство западных епархий Русской Церкви также не проявили стойкости и уже в 1459 году некоторые из них признали митрополита-униата Григория, о чем с горечью писал Иона: «Слышим же, яко неции тамо в вас приобѣщаются ему и служат с ним, забывше свое исповедание пред Богом в свое поставление. Сиих же того ради православная церковь ни имеет их за христиани, но за отступника своея веры и пособника их ересей»¹⁸⁴. К началу 1460 года западнорусские епархии окончательно отпали от Ионы и перешли под власть Григория¹⁸⁵.

Хотя Иона не смог удержать под своим омофором западнорусские епархии, ему всё же удалось не допустить перехода под власть Григория великорусских епархий. Конечно, у иерархов Северо-Восточной Руси не было никаких причин тяготеть к унии и признавать над собой юрисдикцию митрополита-униата. Однако у этой проблемы существовал еще и политический аспект. То, что митрополит Иона и великий князь Василий Темный почти всегда, в любом вопросе действовали на редкость единодушно и слаженно, убеждало в том, что с началом независимого от греков бытия Русской митрополии станет более тесным ее союз с московской великокняжеской

властью. Такая перспектива не могла устраивать те области Северо-Восточной Руси, которые еще сохраняли свою независимость от Москвы, прежде всего, Тверское княжество и Великий Новгород. Соответственно, могли возникнуть сложности церковно-юрисдикционного порядка и в епархиях, имевших центры в этих городах.

Действительно, архиереи Твери и Новгорода в событиях, связанных с поставлением Григория на Западнорусскую митрополию, проявили некоторые колебания, и у Ионы, похоже, появились сомнения в их лояльности. Архиепископ Новгородский Иона и епископ Тверской Моисей не принимали участия в Московском Соборе 1459 года. Возможно, именно неопределенность отношения Моисея к Григорию и привела к сведению этого епископа с Тверской кафедры и замене его Геннадием (Кожиным), хиротонию которого Иона возглавил в Москве 22 марта 1461 года буквально на пороге своей кончины. Показательно, что в своей присяжной грамоте Геннадий Тверской обязался иметь митрополита Иону своим *«отцом и наставником»*, а митрополита-униата Григория, *«или кто ины митрополит будет поставлен от латын»*, не признавать и *«не приступати ми к нему, ни приобщения, ни соединения ми с ним не имети никакова»*¹⁸⁶.

В отношении архиепископа Ионы Новгородского митрополит Иона ограничился лишь отсылкой ему летом 1459 года грамоты¹⁸⁷, сообщавшей об отправке в Литовское государство митрополичьих послов¹⁸⁸ и содержавшей требование не признавать Григория. Вероятно, что сомнений по поводу верности архиепископа Ионы у митрополита Ионы было меньше, чем в случае с Моисеем Тверским. Иона Новгородский получил поставление в Москве 1 февраля 1459 года¹⁸⁹, чем уже засвидетельствовал, что признает своим митрополитом Иону, а не Григория¹⁹⁰. При своем поставлении, как напоминал митрополит Иона в послании своему тезке-архиепископу, последний клятвенно обязался *«еже латинства остерегатися»* и не

признавать Григория¹⁹¹. О лояльности Ионы Новгородского митрополиту Ионе свидетельствует и тот факт, что по возвращении в Новгород после состоявшейся в Москве архиерейской хиротонии архиепископ Иона заложил на своем дворе первый в Новгородской земле храм во имя преподобного Сергия Радонежского — одного из самых почитаемых московских святых¹⁹². Таким образом, в Москве, вероятно, сомневались скорее не в личной позиции архиепископа Ионы, а в отношении линии политической элиты Великого Новгорода, которая могла использовать церковный конфликт между митрополитами Ионой и Григорием в формировании своей сепаратистской стратегии по отношению к московской великокняжеской власти¹⁹³. В любом случае, униату Григорию не удалось утвердить свою власть ни в одной из епархий Северо-Восточной Руси.

Следует отметить, что в грамоте Московского Собора 1449 года впервые появляется выражение «Московская Церковь», которое впоследствии закрепится по отношению к автокефальной Русской митрополии с центром в Москве. Преемники Ионы, последнего главы единой Русской Церкви, официально именовавшегося «митрополитом Киевским и всея Руси», уже будут титуловаться «митрополитами всея Руси»¹⁹⁴. Киев исчезает из титула предстоятеля Русской Церкви, поскольку после поставления на митрополию Григория он стал ассоциироваться с утвердившейся в Западной Руси унией, а не просто с отдельным Литовским митрополитом, как это было прежде, когда уже имели место случаи разделения единой Русской Церкви на две митрополии¹⁹⁵. Понятие «Московская Церковь» становится символом сохранения верности Православию и неприятия унии.

Занятая Москвой жесткая позиция борьбы за сохранение Православия и решительный разрыв с приверженцами унии сначала в Византии, а затем в Западной Руси, — всё это привело к закреплению мысли о необходимости

целиком самостоятельно строить жизнь Русской Церкви, то есть перейти к полной автокефалии. События, пережитые в связи с заключением Флорентийской унии и попыткой ее вторичного насаждения в западнорусских епархиях после поставления Григория, настолько радикально повлияли на сформировавшийся в Москве при митрополите Ионе и великом князе Василии Темном церковный курс, что изменить его в дальнейшем уже не смогли ни отказ от унии во взятом турками Константинополе, ни провал новой попытки введения унии в Польско-Литовском государстве. Таким образом, именно святителю Ионе было суждено стать первым предстоятелем автокефальной Русской Церкви, но в то же время и последним митрополитом, чья юрисдикция распространялась на всю Русь, как Литовскую, так и Московскую.

Сокращения

АЗР — Акты, относящиеся к истории Западной России

АИ — Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А.И. Тургеневым = *Historica Russiae Monumenta*

АСЭИ — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в.

ВВ — Византийский временник

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

ПЭ — Православная энциклопедия

РИБ — Русская историческая библиотека

РФА — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси

ПДРКП — Памятники древнерусского канонического права

Примечания

¹ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 71. Стб. 576–586; РФА. М., 2008. № 13. С. 105–107.

² РФА. М., 2008. № 65. С. 223–226.

³ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 176; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 253.

⁴ Даже спустя несколько лет Василий II хранил обиду на поведение византийцев, не пожелавших с ним считаться. Об этом он, в частности, писал в своем послании в Константинополь в 1441 г. (РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 62. Стб. 525–536).

⁵ Исидор родился ок. 1380–1390 гг. в г. Монеувасия на Пелопоннесе. Относительно его происхождения высказывались различные мнения: его называли как греком, так и итальянцем, эллинизированным болгаринном или иным славянином (*Шпаков А.Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. Княжение Василия Васильевича Темного. Ч. 1. К., 1904. С. 34–35). Около 1410–1411 г. Исидор принял монашество в монастыре св. Архангела Михаила в Монеувасии. Слушал лекции по платоновской философии у Георгия Гемиста Плифона. В 1420-е гг. был близок ко двору императора Иоанна VIII. В 1430-е гг. стал игуменом монастыря св. Димитрия Солунского в Константинополе, ктиторами которого были члены императорской семьи Палеологов (*Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И.* Исидор // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182; *Акишин С.Ю.* Митрополит Исидор Киевский и проблема церковной унии в поздней Византии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1. 2011. С. 70–101).

⁶ В начале XV в. это впервые сделал император Мануил II Палеолог.

⁷ Это наглядно показала Столетняя война между Англией и Францией, последние сражения которой еще продолжались в то время.

⁸ Папа Римский в 1431–1447 гг.

⁹ Это произошло несмотря на то, что сближение папы с Византией было осложнено противостоянием Евгения IV и Базельского собора Католической Церкви. Кроме того, в Риме произошло восстание, в результате которого папа в 1434 г. был вынужден бежать во Флоренцию, где ему предоставил защиту и покровительство Козимо Медичи. Лишь в 1436 г. Евгений IV укрепил свое положение и смог вернуться в Рим.

¹⁰ В конце 1433 г. в составе византийской делегации Исидор был направлен императором Иоанном VIII для переговоров об унии на Базельский собор. По пути в Базель византийские представители в Ульме встретились с императором Священной Римской империи Сигизмундом Люксембургским, которому они передали письма от Иоанна VIII. Исидор произнес перед Сигизмундом речь, призвав его способствовать достижению единства христианской Церкви. В Базель греки прибыли в июле 1434 г., после чего приступили к переговорам о времени и месте проведения предстоящего объединительного собора. В апреле 1435 г. было решено, что представители Восточной Церкви приедут для переговоров об унии в Базель или какой-либо иной город Западной Европы. Византийские послы присутствовали на Базельском соборе до начала 1436 г. Приезжавший в 1436–1437 гг. в Константинополь в качестве посланника Базельского собора Иоанн Стойкович отзывался об Исидоре как об одном из главных приверженцев унии среди греков. Готовясь к проведению объединительного собора, император Иоанн VIII без ведома Патриарха Константинопольского Иосифа добился того, что именно Исидор был назначен официальным представителем Антиохийского Патриарха, которому османы не позволяли участвовать в предстоящем соборе (Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И. Исидор // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182; Попов И.Н., Орецкая И.А. Иоанн VIII Палеолог // ПЭ. Т. 23. М., 2010. С. 598–601).

¹¹ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 253.

¹² ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 176.

¹³ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. М., 2001. Стб. 74; Т. 18. СПб., 1913. С. 176; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 253.

¹⁴ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 176. Несмотря на попытку договориться с великим князем Литовским Сигизмундом, в состав митрополичьей свиты так и не удалось включить представителей духовенства «литовской» части Русской митрополии (Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И. Исидор // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182).

¹⁵ ПСРЛ. Т. 12. М., 2000. С. 25.

¹⁶ В Пскове Исидор отпраздновал Рождество и задержался на целых 7 недель, устраивая в городе церковную жизнь. По примеру своих предшественников на Русской митрополии Исидор

также стремился оказывать влияние на Псков через голову Новгородского архиепископа Евфимия II Вяжицкого, в юрисдикции которого находились псковичи. Митрополит Исидор назначил в Псков своего наместника — им стал архимандрит Геласий (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. М., 2003. С. 44). Тем самым Псков и прилегающая к нему земля, по сути, были изъяты из состава Новгородской епархии и напрямую подчинены митрополичьей юрисдикции.

¹⁷ Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 464–487.

¹⁸ Базельский собор, открывшийся еще в 1431 г., продолжил линию Констанцкого собора и предпринял новую попытку ограничить власть папы Римского в Католической Церкви, поставив авторитет собора выше папского. Это привело к разрыву отношений между Евгением IV и Базельским собором. 18 сентября 1437 г. папа издал буллу, объявлявшую о перенесении собора из Базеля в Феррару. Сторонники Евгения IV покинули Базель, оставшиеся участники собора продолжали работу до 1449 г. и в дальнейшем избрали «альтернативного» папу — Феликса V (это был отрекшийся от престола герцог Амадей Савойский). В католической традиции он считается антипапой.

¹⁹ Ко времени прибытия русской делегации в Феррару здесь уже почти полгода находились представители Византии: делегацию возглавляли император Иоанн VIII и Патриарх Константинопольский Иосиф II, в ее составе были 22 митрополита, множество священнослужителей и мирян, в том числе представлявших других Восточных Патриархов (Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 464–487). Торжественное открытие собора состоялось 9 апреля 1438 г. В церемонии, которая прошла в Великую Среду в церкви св. Георгия в Ферраре, приняли участие папа Евгений IV и император Иоанн VIII, многочисленные латинские и греческие иерархи (*Сиропул Сильвестр*. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). СПб., 2010. С. 117–119). Однако после этого собор долгое время не мог приступить к полноценной работе, т.к. в Феррару так и не прибыли представители западноевропейских монархов, без которых невозможно было провести переговоры о предоставлении военной помощи Византии. Германский

император Сигизмунд скончался, не успев прибыть на собор, а остальные государи проигнорировали проводимое Евгением IV мероприятие — большинство из них встали на сторону Базельского собора.

²⁰ *Удальцова З. В.* Борьба византийских партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии // ВВ. 1950. Т. 3. С. 106–132.

²¹ В православной традиции кульминацией Евхаристии, после которой преложение Святых Даров считается совершившимся, является молитва эпиклезы — призывания Святого Духа.

²² *Сиропул Сильвестр.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). СПб., 2010. С. 268–269.

²³ *Actorum graecorum concilii Florentini / J. Gill.* Roma, 1953. P. 459–472.

²⁴ *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М., 1994 (репринт — N.Y., 1963). С. 223.

²⁵ *Actorum graecorum concilii Florentini / J. Gill.* Roma, 1953. P. 459–472.

²⁶ *Сиропул Сильвестр.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). СПб., 2010. С. 275–277.

²⁷ Там же. С. 282–283.

²⁸ Архиеереи Грузинской, Александрийской и Иерусалимской Церквей соответственно (ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 257).

²⁹ В подлиннике по-гречески: «*Ἰσίδωρος μητροπολίτης Κιέβου καὶ πάσης Ρωσίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχείας Λαορθέου στέργων καὶ συναίνων ὑπέγραψα*» (Акишин С.Ю. Митрополит Исидор Киевский и проблема церковной унии в поздней Византии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1. 2011. С. 70–101).

³⁰ Акишин С.Ю. Митрополит Исидор Киевский и проблема церковной унии в поздней Византии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1. 2011. С. 70–101. Прим. 160.

³¹ *Флоря Б.Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С.450. В свидетельстве Симеона о заточения Авраамия Исидором можно усомниться: книжник, входивший в ближайшее окружение Суздальского архиеерея, вполне мог присочинить

рассказ о заточении Авраамия, чтобы оправдать его действия. А.А. Турилов считает, что убедить Суздальского епископа подписать унию могла позиция большинства греческих иерархов, участвовавших в Ферраро-Флорентийском соборе (Турилов А.А. Авраамий, еп. Суздальский // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 166–167). В то же время в истории действительно известны факты употребления тюремного заточения и даже сажания на цепь в качестве наказания по отношению к архиереям и настоятелям монастырей Русскими митрополитами последующего времени — Ионой и Геронтием. Можно допустить, что это было нормой для той эпохи, и Исидор также мог применить подобную меру по отношению к Авраамию.

³² Вместе с митрополичьим дьяком Василием Карлом Авраамий обличал Исидора, обвиняя его в измене Православию, а затем был участником Архиерейского Собора 1441 г., осудившего унию (Турилов А.А. Авраамий, еп. Суздальский // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 166–167).

³³ Уже 12 сентября 1439 г. латинскому архиепископу Родоса Андрею Хрисовергу Папой было предоставлено право в случае смерти или перевода на другую кафедру православного митрополита Родоса Нафанаила управлять всем христианским населением острова (Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 375).

³⁴ *Сильвестр Сиропул*. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). СПб., 2010. С. 285–288.

³⁵ Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 464–487.

³⁶ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 257. Симеон Суздалец уверял, что во время мессы покинул свое место, чтобы избежать публичного совершения поклона перед Евгением IV (Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С. 450).

³⁷ *Шпаков А.Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. Княжение Василия Васильевича Темного. Ч. 1. К., 1904. С. 90–91.

³⁸ Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 464–487.

³⁹ Из Венеции русская делегация направилась домой через север Хорватии (города Пореч и Пула), Венгрию и Польшу.

⁴⁰ В то время — столица Польского королевства.

⁴¹ Великий князь Литовский с 1440 г. по 1492 г., с 1447 г. также король Польши. Окончательно утративший к этому времени великое княжение Литовское Свидригайло в 1442–1452 гг. княжил в Луцке на Волыни, который с 1443 г. стал центром удельного княжества в составе Литовского государства.

⁴² Хождение на Флорентийский собор // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 464–487.

⁴³ Митрополит в то время находился в венгерской столице Буде.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 258; *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С. 453–454.

⁴⁵ В храме г. Сонча и кафедральном соборе в Краковском Вавельском замке (*Dlugosz J. Opera omnia. Cracoviae, 1877. Т. 13. Р. 624*).

⁴⁶ НПЛ. М.; Л., 1950. С. 421.

⁴⁷ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 389.

⁴⁸ Галицкая кафедра в это время оставалась вакантной, так как считалась объединенной с Киевской митрополицией.

⁴⁹ *Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И. Исидор* // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182.

⁵⁰ Сын Владимира Ольгердовича Киевского и вассал великого князя Литовского Казимира Ягеллончика.

⁵¹ *Щапов Я.Н.* Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 179–181.

⁵² Князь также пожаловал митрополицией кафедре доходы от «*мыта конского*» и половину «*осмничего*». В то же время «*митрополичьи люди*» были обязаны продолжать нести лежавшие на них ранее повинности, в том числе — чинить часть крепостных укреплений Киева.

⁵³ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С. 450–451.

⁵⁴ *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. С. 451.

⁵⁵ В целом же для православных князей Литовского государства того времени была характерна широкая веротерпимость, временами вообще напоминающая религиозный индифферентизм. Так, например, тот же православный князь Киевский Александр (Олелько) Владимирович в конце 1444 или начале 1445 г. выдал в Киеве еще одну жалованную грамоту властям римско-католического костела св. Михаила в Слуцке на село, людей-данников и различные денежные выплаты в пользу латинского прихода (*Лицкевич А. У.* Старабеларускія граматы XV ст. з Archiwum głównego akt dawnych у Варшаве // *Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / склад.: Л. Г. Кірухіна, К. В. Суша.* Мінск, 2009. Вып. 11. № 1. С. 13–16).

⁵⁶ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 388–389.

⁵⁷ Тем не менее, памятью о радушном приеме, который митрополиту оказали перед его поездкой на Ферраро-Флорентийский собор в Пскове, Исидор прислал в этот город свои благословенные грамоты, а в январе 1441 г. направил сюда своего наместника Григория.

⁵⁸ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 391.

⁵⁹ Для православных москвичей данное обстоятельство, вероятно, представлялось особенно возмутительным, так как митрополит-кардинал прибыл в столицу Руси «в неделю 3 поста», т.е. Крестопоклонное воскресенье.

⁶⁰ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 258, 260–261.

⁶¹ Там же. С. 258–259.

⁶² Там же. С. 259.

⁶³ РФА. М., 2008. № 24. С. 137–140.

⁶⁴ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 259.

⁶⁵ Там же. С. 261.

⁶⁶ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 150.

⁶⁷ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 62. Стб. 525–536.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 150.

⁷⁰ ПСРЛ. Т. 12. М., 2000. С. 41.

⁷¹ Позднее происхождение этой версии московских событий

1441 г. отмечал А.А. Зимин (А.А. *Зимин*. Витязь на распутье. М., 1991. С. 92).

⁷² Очевидно, что в столице Руси ко времени появления здесь Исидора уже давно были в курсе его активного участия в заключении унии и успели подготовиться к его приезду. Въезд митрополита, совершенный с нарочитыми атрибутами его достоинства кардинала и папского легата, литургическое поминовение Папы и оглашение ороса Ферраро-Флорентийского собора — все это было в глазах великого князя и епископата Русской Церкви лишь действиями, изобличившими Исидора как отступника от Православия и служившими поводом для соборного суда над ним.

⁷³ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 150.

⁷⁴ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 261.

⁷⁵ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 396.

⁷⁶ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 62. Стб. 525–536.

⁷⁷ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 396–397.

⁷⁸ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 62. Стб. 525–536.

⁷⁹ Текст сохранился в составе Софийской второй (ПСРЛ. Т. 6. Ч. 2. М., 2001. Стб. 92–97) и Львовской летописей (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. СПб., 1910. С. 251–254).

⁸⁰ Датировка см.: *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 398.

⁸¹ ПСРЛ. Т. 6. Ч. 2. М., 2001. Стб. 97; ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. СПб., 1910. С. 254.

⁸² В миру — Мелиссинос Стратигопул.

⁸³ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С. 462–465.

⁸⁴ Там же. С. 459–462.

⁸⁵ ПСРЛ. Т. 5. Ч. 1. М., 2003. С. 46.

⁸⁶ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 399–404.

⁸⁷ Acta slavica Concilii Florentini: Narrationes et documenta / Ed.

J. Krajcar. Roma, 1976. P. 151. Цит. по: *Флоря Б.Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 405. О том, что в Западной Руси имели весьма слабое представление как о положении дел в Русской Церкви после заключения Флорентийской унии, так и о самих решениях униатского собора, также свидетельствует послание Патриарха-униата Григория Маммы Киевскому князю Александру Владимировичу, написанное около 1446–1447 гг. в ответ на его обращение к Патриарху за разъяснением (*Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. [Приложения]. С. 465–466).

⁸⁸ *Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И. Исидор* // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182.

⁸⁹ Владислав III с тех пор вошел в историю под прозвищем Варненчик.

⁹⁰ Правда, султан Мурад, совершив в 1446 г. карательный рейд в Морею, медлил с завоеванием столицы Византии

⁹¹ *Попов И.Н., Орецкая И.А.* Иоанн VIII Палеолог // ПЭ. Т. 23. М., 2010. С. 598–601.

⁹² Будучи, как и Иоанн VIII, сыном императора Мануила II Палеолога и принцессы из сербской королевской династии Елены Драгаш, Константин унаследовал свое прозвание от матери. Константина Драгаша иногда в литературе именуют Константином XII, считая в ряду императоров Константином XI Константина Ласкариса, который, вероятно, не был коронован.

⁹³ *Акишин С.Ю., Флоря Б.Н., Э.П.И. Исидор* // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 177–182.

⁹⁴ Вместе с Дмитрием Шемякой против великого князя Василия Васильевича выступил еще один его двоюродный брат — Иван Андреевич Можайский. Но Василий II передал Можайскому князю во владение Суздаль и примирился с ним. Для этого пришлось изгнать из Суздаля князя Александра Васильевича Чарторыйского, которому прежде был передан этот город. В результате князь Чарторыйский тоже подключился к войне против Василия II (ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 150–151).

⁹⁵ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 151.

⁹⁶ *Флоря Б.Н.* Василий II Васильевич / ПЭ. Т. 7. М., 2004. С. 110–115.

⁹⁷ После непродолжительного пребывания на ханском престоле был изгнан соперниками и откочевал со своей ордой на север.

⁹⁸ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 192-193; Т. 23. СПб., 1910. С. 151.

⁹⁹ В походе приняли участие князья Иван Андреевич Можайский, Михаил Андреевич Верейский, Василий Ярославич Серпуховской, Дмитрий Юрьевич Галичский (ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 262). Под Муромом и Гороховцом русские смогли разбить ордынцев, но снять осаду с Нижнего Новгорода не удалось, и тогда московские воеводы сожгли и покинули город (ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 193). Сыновья Улуг-Мухаммеда — Махмутек и Якуп также захватили город Лух и начали грабить великокняжеские владения в Суздальской земле.

¹⁰⁰ Ими командовали сыновья Улуг-Мухаммеда.

¹⁰¹ Пленником ордынцев также стал князь Михаил Андреевич Верейский. Множество воевод и воинов погибло в сражении.

¹⁰² ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 193-194; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 262-263.

¹⁰³ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 195; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 263.

¹⁰⁴ Вместе с великим князем был освобожден и князь Михаил Андреевич Верейский.

¹⁰⁵ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 195; Т. 23. СПб., 1910. С. 152; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 263-264.

¹⁰⁶ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 196; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 264.

¹⁰⁷ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 196; Т. 23. СПб., 1910. С. 152.

¹⁰⁸ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 152.

¹⁰⁹ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 264-266. После этого великий князь получил свое знаменитое прозвание: Василий Темный

¹¹⁰ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 152.

¹¹¹ РФА. М., 2008. № 65. С. 223-226.

¹¹² ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 266-267; Т. 26. М., 2004. С. 203.

¹¹³ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 198; Т. 23. СПб., 1910. С. 152; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 266.

¹¹⁴ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 199; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 266.

¹¹⁵ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 199; Т. 23. СПб., 1910. С. 152; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 266.

¹¹⁶ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 200; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 266-267.

¹¹⁷ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 200; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 267.

¹¹⁸ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 153.

¹¹⁹ Многие представители московской элиты служению Дмитрию Шемяке предпочли бегство на окраины Московского государства и даже в пределы Великого княжества Литовского.

¹²⁰ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 201; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 267.

¹²¹ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 153.

¹²² Ученик и преемник на игуменстве преп. Кирилла Белозерского.

¹²³ ПСРЛ. Т. 23. СПб., 1910. С. 153. Впоследствии, вернувшись на великое княжение, Василий II отблагодарил Трифона, назначив его в 1448 г. архимандритом монастыря Спаса на Бору в Московском Кремле и своим духовником. Впоследствии Трифон участвовал в составлении завещания великого князя. Другой ученик преп. Кирилла Белозерского — игумен Ферапонтова монастыря преп. Мартиниан Белозерский в 1447 г. был назначен игуменом Троице-Сергиева монастыря.

¹²⁴ Закрепляя новый политический союз, Василий и Борис решили связать узами брака своих детей: Тверская княжна Мария Борисовна была выдана замуж за старшего сына и наследника Василия II — Ивана Васильевича, будущего великого князя Ивана III.

¹²⁵ Свою помощь великому князю Василию Темному предложили даже ордынские царевичи Касим и Якуп, сыновья недавно воевавшего с ним Улуг-Мухаммеда.

¹²⁶ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 201–203; Т. 23. СПб., 1910. С. 153–154; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 269.

¹²⁷ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 203; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 269.

¹²⁸ РФА. М., 2008. № 19. С. 119–129.

¹²⁹ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 203–204; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 269.

¹³⁰ При возведении святителя Ионы на митрополичью кафедру над ним, судя по всему, Собором русских епископов была вновь совершена архиерейская хиротония. Сам митрополит по этом поводу позднее вспоминал в своей духовной грамоте: «...рукополагахся от боголюбивых епископ земли нашеа митро// политом на Киев и на всю Русь» (Грамота духовная господина преосвященного Ионы митрополита Киевского и всеа Руси // *Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии*

Русской Церкви. М.; СПб., 2009. Грамоты и послания Митрополита Ионы. № 29. С. 379–384). В дальнейшем совершение повторной архиерейской хиротонии станет неотъемлемой чертой чина интронизации предстоятелей Русской Церкви, которая будет отменена лишь при Патриархе Никоне в середине XVII в.

¹³¹ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 270.

¹³² В Риме в то время, правда, продолжали *de jure* числить митрополитом всея Руси Исидора.

¹³³ ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 270.

¹³⁴ РФА. М., 2008. № 65. С. 223–226.

¹³⁵ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 71. Стб. 576–586; РФА. 2008. № 13. С. 105–107.

¹³⁶ РФА. М., 2008. № 7.1. С. 93.

¹³⁷ РФА. М., 2008. № 65. С. 223–226.

¹³⁸ Грамота духовная господина преосвященного Ионы митрополита Киевского и всея Руси // *Абеленцева О.А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. Грамоты и послания Митрополита Ионы. № 29. С. 379–384.

¹³⁹ Такую трактовку событий, предлагал, например, митрополит Макарий (Булгаков) (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 4. Ч. 1. М., 1996. С. 20; С. 480. Прим. 17).

¹⁴⁰ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 191.

¹⁴¹ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. Прил. С. 336–366.

¹⁴² РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 71. Стб. 576–586; РФА. М., 2008. № 13. С. 105–107.

¹⁴³ АИ. Т. 1. СПб., 1841. № 263. С. 495–496; *Абеленцева О.А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. Грамоты и послания Митрополита Ионы. № 29. С. 402.

¹⁴⁴ АИ. Т. 1. СПб., 1841. № 264. С. 496; РФА. 2008. № 22. С. 134–135.

¹⁴⁵ РФА. М., 2008. № 7.1. С. 93; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 64. Стб. 539–542. Грамоту доставил в Литву митрополичий посол в ранге боярина.

¹⁴⁶ Правил в Польше и Литве до своей кончины в 1492 г.

¹⁴⁷ АЗР. Т. 1. СПб., 1846. № 61. С. 73–77.

¹⁴⁸ *Флоря Б.Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 408.

¹⁴⁹ РФА. М., 2008. № 65. С. 223–226; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 66. Стб. 555–564.

¹⁵⁰ РФА. М., 2008. № 29. С. 151–152. РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 67. Стб. 563–566. Среди подписавших присланную в Москву из Вильно грамоту в числе других членов рады (сената) Великого княжества Литовского, участвовавших в принятии решения о признании Ионы, подписал и «*князь Матей, бискуп виленский*», то есть тот самый римско-католический епископ Матфей, глава диоцеза литовской столицы, который ранее не захотел признать полномочия Исидора как папского легата. Виленскому епископу признание власти Ионы над православными верующими Литвы, вероятно, представлялось меньшим злом, чем принятие на базе Флорентийской унии равноправия верующих латинского и греческого обрядов внутри Католической Церкви, против чего польско-литовская католическая иерархия продолжала возражать даже после примирения с папой Николаем V.

¹⁵¹ Т.е. раскольники.

¹⁵² *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 410.

¹⁵³ В своем послании к Казимиру Иона напоминал королю о его неисполненном обещании: «*Хотел еси всю извечную старину церковную исполнити и церковь Божию, свою богомолию, свершенно в единачестве учинити хотел еси, еси, в другом своем богомолии и господарьстве, галичьской митрополи, Божии церкви и дома церковныи к той своей богомолии, киевской церкви, к Святей Софеи и киевскому столу, отдати по старине*» (РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 68. Стб. 565–570).

¹⁵⁴ Иоаким первоначально был епископом Агафополя, затем как ставленник униатского Патриарха Константинопольского Григория Маммы и императора Иоанна VIII сменил на Молдавской кафедре умершего в ноябре 1447 г. митрополита Дамиана, участника Флорентийского Собора. Однако поставление митрополита-униата на Галицкую кафедру отнюдь не привело к принятию унии его паствой, и такое положение дел только подкрепляло отрицательное отношение польско-литовского католического епископата к Флорентийской унии как пред-

приятию не только бесполезному, но и вредному для дела католического прозелитизма.

¹⁵⁵ В прошлом Макарий был монахом монастыря св. Киприана в Константинополе.

¹⁵⁶ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 410–413.

¹⁵⁷ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 69. Стб. 569–572.

¹⁵⁸ РФА. М., 2008. № 44. С. 181–182. Позднее святитель Иона назначил в Киев нового наместника — архимандрита Акакия. Митрополит предписал Давыду передать церковное и домовое имущество своему преемнику, «возвестя» об этом княгине Анастасии Васильевне Московке, вдове князя Александра (Олелько) Владимировича, и их сыну — Киевскому князю Семену Александровичу, после чего прибыть в Москву (РФА. М., 2008. № 57. С. 205; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 76. Стб. 603–604).

¹⁵⁹ В частности, это видно из направленного Ионой из Москвы в 1453 или 1454 г. послания Киевскому князю Александру Владимировичу или его сыну Семену с просьбой отпустить в Москву киевского митрополичьего наместника Давыда (РФА. М., 2008. № 53. С. 199).

¹⁶⁰ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 87. Стб. 645–658.

¹⁶¹ О своей старости митрополит упоминает в написанном около 1458 г. послании к нареченному Полоцкому епископу Каллисту (РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 79. Стб. 613–616).

¹⁶² Возможно, это была первая епископская хиротония за время митрополичьего служения Ионы.

¹⁶³ В миру — князь Пеструч, или Пеструцкий (РФА. М., 1987. Вып. 3. № 11. С. 600–601; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 72. Стб. 585–590).

¹⁶⁴ РФА. М., 2008. № 58. С. 206.

¹⁶⁵ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 78. Стб. 611–612.

¹⁶⁶ ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 209–210; Т. 25. М.; Л., 1949. С. 273–274.

¹⁶⁷ Также известен в исторической литературе под именем Григорий Болгарин, хотя современные ему источники его так не называют и о болгарском происхождении митрополита не сообщают.

¹⁶⁸ *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское

и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 416.

¹⁶⁹ Будущий архиепископ Ростовский и Ярославский.

¹⁷⁰ РФА. М., 2008. № 28. С. 149–150.

¹⁷¹ РФА. М., 2008. № 5. С. 89–91.

¹⁷² РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 100. Стб. 707–712.

¹⁷³ Княгиня была дочерью великого князя Василия I Дмитриевича и доводилась родной сестрой великому князю Василию II Васильевичу.

¹⁷⁴ Свою верность митрополиту Ионе и возглавляемой им Церкви княжеская семья Олельковичей засвидетельствовала, когда в 1459 г. при содействии архимандрита Киево-Печерского монастыря Николая передала в качестве вклада в Троице-Сергиев монастырь волости Передол и Почап с прилежащими селами, землями и угодьями, расположенными в Малоярославецком уезде. (*Розов В. Українські грамоти. Т. 1. № 94. С. 173–174; АСЭИ. Т. 1. М., 1952. № 279. С. 200*).

¹⁷⁵ РФА. М., 2008. № 24. С. 137–140; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 89. Стб. 671–674.

¹⁷⁶ В частности, об этом сообщалось в грамоте, которую Иона направил Смоленскому епископу Мисаилу (РФА. М., 2008. № 24. С. 137–140; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 89. Стб. 671–674). Послания аналогичного содержания митрополит рассылал и другим западнорусским архиереям, например, епископу Черниговскому и Брянскому Евфимию (*Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. Грамоты и послания Митрополита Ионы. № 49. С. 427–430*).

¹⁷⁷ РФА. М., 2008. № 51. С. 193–196.

¹⁷⁸ РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 87. Стб. 645–658.

¹⁷⁹ РФА. М., 2008. № 24. С. 137–140; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 89. Стб. 671–674.

¹⁸⁰ АИ. Т. 1. СПб., 1841. № 272. С. 502–503; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 84. Стб. 631–634.

¹⁸¹ РФА. 2008. № 14. С. 108–110; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 83. Стб. 627–632.

¹⁸² Вероятно, тогда же был также составлен и новый извод Чина поставления (исповедальной грамоты) епископа, нареченного на архиепископию или епископию (РФА. М., 2008.

№ 15. С. 111–112).

¹⁸³ РФА. М., 2008. № 24. С. 137–140; РИБ. Т. 6. ПДРКП. Ч. 1. СПб., 1908. № 87. Стб. 645–658; № 89. Стб. 671–674;

¹⁸⁴ РФА. М., 2008. № 51. С. 193–196.

¹⁸⁵ Лишь позднее, уже при преемнике Ионы — митрополите Феодосии (Бывальцеве), в Москву под предлогом гонений со стороны митрополита-униата Григория бежал епископ Черниговский и Брянский Евфимий, которому великий князь Иван III предоставил убежище (РФА. М., 2008. № 52. С. 197–198). Впоследствии, когда на митрополичью кафедру был возведен архиепископ Суздальский Филипп, Евфимию была передана освободившаяся Суздальская кафедра.

¹⁸⁶ РФА. М., 2008. № 31. С. 154–155.

¹⁸⁷ Там же. № 34. С. 159–161.

¹⁸⁸ Имеются в виду вышеупомянутые игумены Вассиан Рыло и Кассиан.

¹⁸⁹ ПСРЛ. Т. 16. М., 2000. Стб. 198.

¹⁹⁰ Обращает на себя внимание, что в новгородской «Летописи Авраамки», написанной при архиепископе Ионе, в рассказе о поставлении последнего на Новгородскую кафедру сказано, что он рукоположен «*всесвященным вселенским митрополитом Ионою Киевским всея Руси*» (ПСРЛ. Т. 16. М., 2000. Стб. 198), то есть митрополиту Ионе усвоен тот титул, который прежде употреблялся исключительно в отношении Патриарха Константинопольского.

¹⁹¹ РФА. М., 2008. № 34. С. 159–161.

¹⁹² ПСРЛ. Т. 16. М., 2000. Стб. 199.

¹⁹³ Тем не менее, когда в 1461 г. после кончины митрополита Ионы его преемником стал Феодосий (Бывальцев), в Москве была составлена присяжная грамота Тверского епископа Геннадия (Кожина) и Новгородского архиепископа Ионы, адресованная митрополиту Феодосию и Собору Русской митрополии, в которой оба указанных архиерея вновь обязались в верности преемнику Ионы и непризнании униата Григория (РФА. М., 2008. № 55. С. 201–202).

¹⁹⁴ Закрепившаяся в отечественной историографии традиция именовать первоиерархов автокефальной Русской митрополии 2-й половины XV—XVI вв. «митрополитами Московскими и всея

Руси» фактически является анахронизмом, так как официально этот титул почти никогда не употреблялся вплоть до времени учреждения в Москве патриаршества.

¹⁹⁵ Несмотря на то, что в Киеве сидели на княжении православные князья Олельковичи, продолжавшие считать своим митрополитом Иону, а не Григория, официальный титул последнего был: «митрополит Киевский».

*Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор**

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКОГО ИОАННА (СОКОЛОВА)

В середине XIX века в России зарождается новое направление церковной проповеди, которое было названо «жизненно-практическим». Целью данного направления был поиск точек соприкосновения со своей паствой, интересы которой стали смещаться в сторону общественно-политических преобразований в Российском государстве. Задачей же таких проповедей было оказать пастырское воздействие на своих слушателей. Пионером в данной области фактически явился ректор Казанской духовной академии, в будущем епископ Смоленский и Дорогобужский, архимандрит Иоанн (Соколов). Стиль его самостоятельных проповедей в наибольшей мере отразился в его трудах, опубликованных в журнале «Православный собеседник», что обратило на себя пристальное внимание Святейшего Синода, который осудил как форму, так и содержание опубликованных слов.

* Автор — аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии (Сергиев Посад).

Ключевые слова: епископ Иоанн (Соколов), публицистический стиль, проповеди, реформы, общественно-политические движения, крепостное право, крестьяне, дворянство, просвещение, вера, прогресс.

Введение

Период середины XIX века в истории России отмечен многими знаменательными событиями, которые имели определяющее значение для всего последующего хода развития нашего государства. Так, Крымская война обнажила техническую отсталость Российской империи от передовых западных держав. В свою очередь, это подтолкнуло русское общество к поиску тех причин, которые привели к поражению России в войне. Главными фигурами, взявшими на себя роль судей нашего правительства и народа, стали представители интеллигенции. Данные люди считали себя наиболее прогрессивной и передовой частью общества, которые способны решить накопившиеся проблемы в стране.

На фоне всего этого возникает ощущение, будто Церковь в это время отстранилась от обсуждения животрепещущих тем преобразований русского общественного и политического строя. Отчасти данное мнение было продиктовано сложившейся ситуацией, при которой Российская Православная Церковь была лишена самостоятельного голоса. В данном случае уместным будет привести слова протоиерея Георгия Флоровского: «Протасов был верным проводником Николаевских начал или режима в церковной политике. Именно при нем завершается государственная организация церковного управления как особого „ведомства“ в ряду других, — „ведомством православного исповедания“ именуется Церковь с тех пор. Клир и иерархия состоят в этом ведомстве» [1. С. 261]. Такова была историческая ситуация, на фоне которой суждено было действовать епископу Иоанну (Соколову).

Несмотря на неблагоприятные условия, Преосвященный явился одним из символов свободы, которая проистекала из острого чувства ответственности за судьбу своей паствы. Выражением данных чувств послужили слова и речи епископа Иоанна, произнесенные в разные годы служения. В них содержится взгляд пастыря, в будущем архипастыря Российской Православной Церкви, на общественно значимые события в жизни нашего народа, что в то время было новшеством. За это новаторство его автору пришлось поплатиться своей карьерой и вниманием начальства.

Исторические предпосылки зарождения нового стиля в проповедях Преосвященного Иоанна (Соколова)

Прежде чем переходить к анализу проповедей Преосвященного Иоанна, необходимо выяснить те условия, которые послужили главными причинами для появления публицистического направления в его проповеднической деятельности.

Отчасти мы можем обнаружить ответ на поставленный вопрос в слове самого епископа Иоанна: «Само собою понятно, что если не легко переживается жизнь человеческая, то еще труднее проводить жизнь народов, особенно через эпохи их возрождения. Тогда открывается борьба старой, отживающей жизни с новой, зачинающейся ... Усиленное развитие вопросов, возникающих в обществе, возбуждает в нем громкие, шумные голоса разнородных мнений и чувств; умы приходят в брожение; дух общественный пробуждается в судорожных движениях» [2. С. 235–236]. Данные слова относятся ко времени после окончания Крымской войны. Как было сказано выше, Крымская война обнажила многие недостатки государственной системы страны. Многие люди осознали, что в деле обороноспособности страны важ-

нейшую роль играют не столько успехи в военном деле, не колоссальные природные и человеческие ресурсы, сколько морально и духовно здоровое общество. А последнее невозможно представить в условиях жесткой цензуры, отсутствия эффективной судебной системы, при излишней централизации управления. Однако главным препятствием на пути развития России по-прежнему оставалось крепостное право. Данная тема стала катализатором для возникновения интереса у русских умов к общественно-политическим вопросам. Можно сказать, что крестьянский вопрос послужил пробуждению русского народа от общественного сна.

В слове «На новый (1859) год» Преосвященный Иоанн описывает следующую картину: «Что мы видим? Необычайное напряжение всех нервов и мускулов в общественном организме России; неудержимое рвение вперед ее умственных и нравственных сил; громкие, доселе неслышные голоса, выражающие совершенно новые потребности и стремления жизни» [2. С. 236].

Так, мы видим, что идеи о возрождении России стали главным предметом дум высшей администрации и наиболее образованной части общества. В таком случае возникает вопрос о месте Церкви в данном процессе. И ответ на данный вопрос можно обнаружить у исследуемого проповедника: «Может ли не сочувствовать этому времени Церковь? О, Церковь должна и готова тысячу раз повторять удар этого часа во все колокола, чтобы огласить все концы и углы России ... И свои есть побуждения для Церкви. Давно, давно сама Церковь, в собственных недрах, страдает скорбями рождения, чувствуя слишком сильно потребность дать новую жизнь своим чадам духовным» [2. С. 236]. Таким образом, можно выделить две причины, по которым Преосвященный Иоанн обращается к общественно-политическим проблемам России. Первая причина находится за пределами Церкви, что выразилось в различных преобразованиях и реформах, направленных

на улучшение общественного блага. Вторая причина заключается в самой Церкви, которая на протяжении длительного времени испытывала потребность быть более участливой к жизни своей паствы. Таковы причины, по которым проповедям епископа Иоанна стал присущ новый характер, который ранее отсутствовал.

Основание духовного просвещения русского народа по мысли Преосвященного Иоанна (Соколова)

Когда из уст Преосвященного Иоанна (Соколова) прозвучало новое слово к пастве Русской Церкви, то он руководствовался важным соображением. Как и многие другие прозорливые люди своего времени, епископ Иоанн не мог не понимать, что преобразования в жизни русского общества давно назрели, но эти реформы не могли быть успешными без сбережения сердцевины души русского человека.

В своем слове «В Неделю Православия и при торжестве вступления на престол Государя Императора Александра Николаевича» епископ Иоанн полагает, что истинное просвещение и преобразования должны исходить из «чистых источников истины — из высшего света Божественного Откровения, из озаренного им здравого разума, из науки, неповрежденной вольномыслием» [3. С. 200]. В другом своем слове — «На новый (1859) год» проповедник, обращаясь к России, произносит следующее: «Не возрождай себя чуждым духом, от вне, с чужой стороны заимствованным и с твоею народностью несогласным. Возрождайся твоим собственным духом, коренным, природным, народным ... Посягнешь на них — наложишь руки на самое себя» [2. С. 238]. Из данных слов можно увидеть, что их автор признает отсталость России в разных областях жизни и не отрицает необходимости движения вперед, развития науки и техники, образования и прочих сторон жизни российского общества. Однако он остере-

гает от того, чтобы отказаться от главных начал русского самосознания, от бездумного и неуместного копирования духовных идеалов иных народов и стран¹. Последнее, как утверждал епископ Иоанн, может стать смертельным для русской цивилизации.

Крепостное право

Препятствием на пути реформ и преобразований в России оставалось крепостное право. Данная тема послужила началом для раскрытия Преосвященным Иоанном церковного взгляда на окружающую действительность.

В 1856 году началась подготовка крестьянской реформы. В 1857 году был создан Секретный комитет для обсуждения мер по устройству быта помещичьих крестьян. Лишь в 1858 году данный комитет был преобразован в Главный комитет по крестьянскому делу, что явилось началом открытой подготовки к проведению реформы [4. С. 178]. За год до последнего события епископ Иоанн составил «Слово в Неделю Крестопоклонную»². Однако первоприсутствующий член Святейшего Синода митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Григорий (Постников) запретил его произносить и печатать. Дело в том, что, как сказано выше, в русском обществе в описываемый период лишь только стало зарождаться предчувствие грядущих реформ. В обществе шло их активное обсуждение, однако не было до конца ясным, по какому пути пойдет правительство при подготовке коренных изменений в жизни общества. В этот момент Преосвященный Иоанн составляет свое слово, которое было обращено к высшему сословию Российской империи. Помимо мастерства и превосходного стиля самой проповеди необходимо отметить смелость, с которой епископ Иоанн от имени Церкви решил обратиться к слушателям. В своем слове проповедник в первую очередь говорит об обязанностях дворянства по отношению к подчиненным им людям. Эти

обязанности должны проистекать из христианского чувства любви и правды: «По чувству христианской любви, христианской правды — не отчуждать себя в духе и жизни от подвластных» [5. С. 563] — таковы, по мнению проповедника, основания для тех мыслей, которые должны быть у помещиков при обсуждении улучшения положения крестьянского сословия. В качестве инструмента для проведения такого отношения в жизнь Преосвященный указывал на развитие просвещения среди простого народа, для которого, по его замечанию, «темен сумрачный свет книг и школ, темен для него умозрительный свет науки» [5. С. 563]. И естественно, что таким образом может послужить прежде всего дворянство, которое должно самосовершенствоваться. Затем, обращая внимание на внешний быт жизни простого народа, Преосвященный Иоанн изображает противоречивую картину: с одной стороны, он указывает на «угнетающую бедность, едва удовлетворяемую в насущных потребностях, до такой степени поглощающую мысли и чувства человека, что едва остается ему место, время и возможность к лучшему развитию их», а с противоположной стороны — «излишество во всё, даже не нужном, даже не похвальном и не позволительном, роскошь со всеми ее прихотями, одна мысль и потребность — наслаждаться жизнью во что бы то ни стало» [5. С. 566]. Этими выражениями автор затрагивал самое болезненное место высшего сословия России, однако на этом проповедник не останавливается. Он сравнивает помещиков с евангельским «строителем», который сказал себе: «Не скоро придет господин мой», и начинает «бить слуг и служанок, есть пить и упиваться» (Лк. 12:44). Становится понятным, почему митрополит Григорий запретил обнародовать данную проповедь.

В следующем своем слове — «Об освобождении крестьян» Преосвященный обращается к теме истинной свободы, ее смысла и значения в свете Евангелия. Стоит внимания тот факт, что уже в начале проповеди епископ

Иоанн утверждает, что рабство зародилось вместе со злом. Рассматривая отношение Ветхого Завета к рабству, которое выразилось, к примеру, в проклятии Ханаана Ноем, в установлении быть Исаву рабом Иакова, в назначении быть еврейскому народу в рабстве, епископ Иоанн говорит о нравственном происхождении как свободы, так и рабства. Данная мысль аргументируется тем, что грешный человек не может сам распоряжаться своей свободой без ущерба своему нравственному состоянию. Однако и эти умозаключения отвергаются проповедником, т.к. все люди, по его утверждению, созданы с одинаковой природой, которая не запечатлена ни рабством, ни свободой: «Ни рождение, ни общественная необходимость, ни гражданский закон не могут узаконять рабства: первое изводит на свет всех людей с одною и тою же природою ... вторая требует в обществе только взаимной помощи людей, услуг, а не рабства; последний поставляет свободу в нравственные границы» [6. С. 338–339]. В таком случае христианство, руководимое духом любви, соединяя в себе всё человечество, дает людям высочайшее право — именоваться сынами Божиими, не может мириться с рабством.

Из всего вышесказанного вытекает идея о неестественности рабства, его аномальном характере, при котором одни люди считают себя выше других лишь по праву своего рождения или заслуг перед государством. Поэтому рабство в том виде, которое существовало до освобождения крестьян, по мысли проповедника, противоречит учению христианства.

Далее в своем слове епископ Иоанн обращается к нравственному состоянию самих владельцев крестьян. Он приводит примеры того, когда рабство доходило до высочайшей степени на Руси, при которой человек переставал таковым являться, но становился вещью. И лишь необходимость, которая назрела к середине XIX века, заставила владельцев крепостных крестьян предпринять шаги к их освобождению: «О если бы ты добровольно отпускала

рабов на свободу, а не в крайней уже необходимости расстаться с ними, когда нет возможности удержать их! Да и само освобождение выкупит ли всё зло, сделанное им в неволе?» [6. С. 344], — вопрошал проповедник.

Озвучив мысль о нравственной составляющей необходимости освобождения крепостных, Преосвященный ставит вопрос о государственном интересе в этом деле. Не затрагивая гражданскую сторону крестьянской реформы, он приводит часто читаемые за богослужением примеры из Священного Писания, где проиллюстрировано освобождение рабов, чтобы задеть совесть владельцев крестьян, Этими примерами Преосвященный Иоанн подводит твердое обоснование необходимости решения крестьянского вопроса на государственном уровне.

Вопрос о народном образовании

Однако епископ Иоанн не ограничивался темой крестьянской реформы, которая в качестве основной задала множество иных сторон жизни русского общества.

Немаловажным был вопрос о народном просвещении и участии в нем представителей дворянского сословия. Данный вопрос, по мнению Преосвященного, стоял рядом с деятельностью по отмене крепостного права. Мысли по этому поводу уже были рассмотрены отчасти в предыдущих проповедях. Однако есть слово, которое специально посвящено затрагиваемой проблеме — «Несколько слов о вере в народном просвещении России». Желая отдельно рассмотреть тему народного просвещения, автор проповеди воздвигает общее основание, на котором должно находиться народное образование в России: «Народное просвещение только тогда может быть твердо ... когда воспринято и усвоено народным сознанием, тогда плодотворно, когда удовлетворяет основным потребностям народности. Если просвещение идет только мимо этих начал, оно будет обманчиво, вяло и бесплодно» [7. С. 79].

Пример, подтверждающий это суждение, можно увидеть в эпохе Петра I. Когда, по мысли Преосвященного, император пытался, несмотря ни на что, внедрить в России образцы западной модели просвещения, не принимая во внимание потребностей духа русского народа. Это привело к расколу нашего общества на две половины: на тех, кто принял западную модель образования в широком смысле слова, и на тех, кто еще более устремился в старообрядческий раскол, т.е. к народности, которая «во имя веры восстала при одной мысли о нашествии иноземного духа в русскую жизнь и в борьбе с ним заключилась в самой себе безвыходно, отстала, замерла, окаменела» [7. С. 80].

Определив основу для просвещения народного вообще, епископ Иоанн обращает внимание на общечеловеческое просвещение. Последнее не может повредить народному стержню: «Народность есть такая жизненная сила, которая не уничтожается никакой другой силой» [7. С. 81]. Кроме того, никакой народ не может быть настроен против общечеловеческих ценностей, которые каждому человеку понятны и доступны для понимания, т.к. у каждой нации есть свои жизненные установки, сформированные на протяжении многих поколений. Из всего этого Преосвященный определяет следующие характерные черты общечеловеческого просвещения: оно является независимым от частных особенностей народов; оно должно обладать непререкаемым авторитетом; оно не должно иметь «двойного дна»; оно не может идти по пути отрицания общечеловеческих оснований, которые заключены в нравственных, религиозных и общественных началах. В таком случае, если в научной плоскости общечеловеческое есть общепризнанная истина, а в деле жизни и нравственности является общехристианским, то общечеловеческое есть истинно-христианское.

Основываясь на данных умозаключениях, проповедник устанавливает задачу народного образования в нашей стране: «Русский народ как прямой наследник

вселенской веры хочет соблюсти ее первобытную чистоту и вселенское достоинство; он не терпит, чтобы к ней примешивалось какое бы то ни было частное мнение ... он убежден, что с таким влиянием, с такой примесью вера уже перестанет быть вселенской, что она примет характер частного верования» [8. С. 84]. Так, не в навязывании несвойственных русскому народу идей, но в пробуждении необразованных людей от умственного и общественного сна видит задачу проповедник для высшего сословия Российской империи. Последним необходимо было отказать от чрезмерного увлечения западными веяниями и обратиться к народному духу, который заключен в вере. Всё это может послужить объединяющим звеном для всего русского общества. Данные идеи, как можно заметить, претерпели серьезное влияние славянофильской доктрины.

Отношение веры к просвещению

При развитии общественно-политической жизни закономерно возникает вопрос о месте в этом процессе религии и духовного просвещения.

Большинство представителей наиболее «прогрессивного крыла» высшего слоя Российской империи с недоверием и даже иронией относилось к христианскому просвещению, отказывая ему в разумности и целесообразности. Христианство они рассматривали прежде всего как область, где действует лишь духовенство, и которое малополезно в жизни [8. С. 204]; эти люди заявляли, что «вера препятствует прогрессу» [9. С. 367]. Поэтому часть из них устанавливали в качестве основы русского просвещения — гуманность [9. С. 366], другие же обратились к натурализму и социализму [10. С. 238]. По этой теме имеются следующие проповеди Преосвященного Иоанна: «Рождение Христа и возрождение человечества» [11], «Беседа при начале учения» [12], «Слово о духовном про-

свещении России» [12], «Слово, сказанное при дворянских выборах в С.-Петербурге» [10. С. 234–240].

Говоря о современных ему открытиях научного мира, на которых и стоит научный прогресс по мнению прогрессивно-настроенных представителей русского общества, епископ Иоанн не находит в этих открытиях настоящего прогресса, т.к. «человечество обогащается открытиями, идеями и познаниями, а едкая нужда иссушает людей и целые семейства морит голодом», так что среди этого «развития» «горькие слезы льются, льются и, о Боже мой, слезам не видно конца» [12. С. 357]. Истинный же прогресс, по мысли проповедника, заключается в возрождении мира через Иисуса Христа. Главной задачей такого прогресса является просвещение, «углубленное среди общества в основание веры». При этом должно было состояться возвышение веры в единении с разумом и наукой. Таким образом, истинное просвещение является таковым в том случае, когда проникнется верой и проникнет веру, соединившись с ней в единстве духа [8. С. 201–206].

Заключение

В условиях социально-политической дискуссии, возникшей в царствование императора Александра II, общество нуждалось в большей доступности церковного слова, которое было еще достаточно закрепощенным старыми установками и окаменевшими формами. Пресвященный Иоанн (Соколов), чутко улавливавший происходившие изменения в обществе, предпринял попытку переосмыслить основы пастырского служения в современных ему условиях. Он стал выразителем идеи о том, что Церковь положительно относится к желанию обновить окружающую действительность нашего народа, при этом подчеркивая, что Русская Церковь «согласно со своим духом не может без особой заботы и предус-

мотрительной строгости следить за ходом возрождения Отечества» [2. С. 235–236].

По мысли Преосвященного, настоящая свобода может быть только в христианстве, все без исключения формы зависимости, в том числе крепостную, он рассматривал как несвойственные христианскому духу. При этом жизнь в новых условиях налагает на ее участников и особую ответственность [9. С. 91].

Епископ Иоанн (Соколов) чувствовал пульс эпохи и поэтому старался избегать штампов в изложении своих мыслей. В своих словах Преосвященный Иоанн «не касался обряда, но изъяснял, чего требует Церковь при нынешних для общественной жизни усовершенствованиях» [14. С. 406–419]. В проповедях Преосвященного можно увидеть, что его особенно пугал современный ему дух времени, разрушавший церковное единство. Он был обеспокоен стремительным движением общества вперед, не взиравшем ни на какие опасности, таящиеся в неясном, но, по мнению людей, светлом будущем. Призывая свою паству принять участие в деле возрождения России, он расценивал всякий прогресс с христианской точки зрения, его целесообразности и пользы для нравственного состояния человека [10. С. 87].

В дальнейшем Преосвященный, находясь в подавленном состоянии, признавал, что его выступления были несвоевременными. Будучи ректором Казанской духовной академии, архимандрит Иоанн в своем письме К.П. Победоносцеву, незадолго до этого посетившему его, написал следующее: «Я хотел не современный прогресс проповедовать, а его вопросы только подвести под христианскую точку зрения и в этот хаос идей и стремлений внести светоч религии» [15. Л. 2].

Несмотря на то, что духовное слово испытывало подъем в описываемый период, наиболее прозорливые представители духовенства чувствовали его отставание от светской литературы. Данный фактор был обусловлен,

как можно предположить, общим упадком влияния Церкви на интеллигенцию и элиту страны. Отвлеченность от насущных проблем и тяжелая форма подачи затрудняли диалог между Церковью и обществом. Однако не все это понимали.

Преосвященный Иоанн писал Гилярову-Платонову, что попытался обратить внимание людей на существующие пороки, не призывал к наказаниям и прещениям, но взывал к христианскому милосердию и единству, что было несвойственно для теряющего самостоятельный голос духовенства.

Литература

1. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 848.

2. *Иоанн (Соколов), еп.* Привет Церкви Отечеству на Новый год. 1 января 1859 г. // Православный собеседник. Казань, 1859. Ч. I. С. 235–243.

3. *Иоанн (Соколов), еп.* Слово в Неделю Православия и при торжестве вступления на престол Государя Императора Александра Николаевича // Христианское чтение. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 1874. № II. С. 199–202.

4. История России: учебник — 2-е изд., перераб. и доп. / А. С. Орлов, В. А. Георгиев, Н. Г. Георгиева, Т. А. Сивохина. М.: Изд-во Проспект, 2004.

5. *Иоанн (Соколов), еп.* Слово в Неделю Крестопоклонную и пред началом выборов в дворянство С.-Петербургской губернии // Христианское чтение. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 1870. № 4. С. 561–567.

6. *Иоанн (Соколов), еп.* Слово об освобождении крестьян в день восшествия на престол Его Величества Государя Императора Александра Николаевича. 19 февраля 1859 г. // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 334–355.

7. *Иоанн (Соколов), еп.* Несколько слов о вере в народном просвещении России // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 77–86.

8. *Иоанн (Соколов), еп.* Цикл бесед в продолжение первой недели Великого поста под названием — «Народное покаяние». 1865 г. // Христианское чтение. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 1865. С. 198–219.

9. *Иоанн (Соколов), еп.* Беседа при начале учения. 8 сентября 1858 г. // Православный собеседник. Казань, 1858. Ч. 3. С. 354–368.

10. *Иоанн (Соколов), еп.* Беседы, поучения и речи, сказанные смоленской пастве. Смоленск, 1876.

11. *Иоанн (Соколов), еп.* Рождение Христа и возрождение человечества. 25 декабря 1859 г. // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 222–234.

12. *Иоанн (Соколов), еп.* Беседа при начале учения. 8 сентября 1858 г. // Православный собеседник. Казань, 1858. Ч. 3. С. 354–368.

13. *Иоанн (Соколов), еп.* Слово о духовном просвещении России. 8 ноября 1858 г. // Православный собеседник. Казань, 1858. Ч. 3. С. 501–507.

14. *Барсов Н. И.* Исторические, критические и политические опыты. СПб., 1879.

15. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. Оп. 10802. Д. 17.

Примечания

¹ Хотя это не означает, что епископ Иоанн (Соколов) был против использования Россией научных разработок стран, которые ушли дальше по пути технического прогресса [3. С. 201].

² Данное слово было подготовлено епископом Иоанном в бытность его ректором С.-Петербургской духовной семинарии по поручению епархиального руководства для произнесения в Казанском соборе 10 марта 1857 г.

*К. Н. Недосекин**

**ДИСКУССИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО
ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА
В РОССИИ И ОСОБОЕ МНЕНИЕ
ПРОФЕССОРА Н.С. СУВОРОВА**

В статье рассматривается особое мнение профессора Н.С. Суворова относительно вопроса восстановления Патриаршества в России и критика его позиции со стороны современников в контексте предсоборной и соборной полемики начала XX столетия относительно вопроса канонического устройства высшего управления Русской Православной Церкви. Николай Семёнович Суворов (1848–1909) — известный юрист, доктор церковного права, профессор Московского университета, активный участник Предсоборного присутствия 1906 г., автор ряда фундаментальных трудов по канонике, считающийся основоположником канонического права в отечественной науке.

В свете данного вопроса статья позволяет осмыслить высоко научный, интеллектуальный, духовный и открытый

*Автор — магистр богословия, аспирант кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии (Сергиев Посад).

уровень общецерковной дискуссии, приведший в конечном итоге к продуктивным и максимально сбалансированным решениям Поместного Собора 1917–1918 гг.

Ключевые слова: Н.С. Суворов, профессор, каноны, дискуссия, Поместная Церковь, Русская Православная Церковь, Святейший Патриарх, Синод, Поместный Собор 1917–1918 гг., первоиерарх.

В конце прошлого года прошли общецерковные торжества, посвященные также общецерковному событию столетней давности — восстановлению Патриаршества в Русской Православной Церкви и избранию на Московский престол святителя Тихона. Как показала история последовавших за этими судьбоносными решениями гонений, как и в целом XX столетия, Поместный Собор 1917–1918 годов принял единственно верное решение, оформив его максимально сбалансированным образом. В то же время к данным решениям общецерковная полнота проделала большой путь, в работе нескольких Предсоборных присутствий приняли участие лучшие умы России: представители епископата, духовенства, мирян, ученого сословия. Вопрос восстановления Патриаршества и вообще канонического устройства Русской Церкви занимал одно из ключевых мест и вызывал активную полемику всех слоев общества. При этом поражает высоконаучный, интеллектуальный, духовный и открытый уровень общецерковной дискуссии, что представляет значительную актуальность и интерес сегодня в свете инициированного Святейшим Патриархом Кириллом общецерковного обсуждения проектов документов разной направленности, готовящихся в рамках работы Межсоборного присутствия. В наше время также крайне необходим подобный богословский уровень диалога внутри Церкви, развивающегося при полном доверии и открытости его участников. Только в таком случае дискуссия будет продуктивной, соответствуя тем задачам, которые были поставлены Священноначалием в наши дни.

В связи с этим ключевой интерес представляет аргументация противников восстановления русского Патриаршества, среди которой важное место занимает особое мнение профессора Н.С. Суворова, высказанное им в процессе работы Предсоборного присутствия 1906 года. Известный юрист, доктор церковного права, профессор Московского университета, автор фундаментальных трудов по канонике Николай Семёнович Суворов (1848–1909), активно участвовавший в работе по подготовке Всероссийского Собора, в историю русской юриспруденции вошел как человек, заложивший основы отечественной науки церковного права [1. С. 11]. Безусловно, мнение его заслуживало и теперь заслуживает пристального внимания. Следует подчеркнуть, что в настоящей статье мы сконцентрируем внимание не столько на личности Н.С. Суворова, биография которого на сегодняшний день достаточно проработана [2. С. 208–217], сколько конкретно на позиции профессора Суворова по вопросу восстановления Патриаршества в контексте проходившей в начале XX века дискуссии общероссийского масштаба, в том числе аргументации противников и сторонников патриаршего строя, а также той общецерковной рецепции, которую получил в итоге данный вопрос.

Рассматривая дискуссию по теме Патриаршества, многие современные церковные и светские исследователи грешат упрощением и созданием примитивной схемы деления тогдашнего церковного сообщества по принципу «за» и «против». Как справедливо отмечает священник Вадим Суворов, «нередко все без исключения противники Патриаршества, выступавшие на Соборе, представляются как люди, находившиеся в духовном ослеплении. Распространенной ошибкой является и мнение о том, что противники Патриаршества являлись своего рода „предтечами“ обновленцев советского времени и даже выразителями их идеологии. В действительности... целый ряд архиереев-„патриархистов“ впоследствии признали

обновленческое ВЦУ и, таким образом, оказались среди местных руководителей раскола» [3]. Действительно, абсурдно считать, что сторонники Патриаршества были людьми церковными и верными христианами, а противники — врагами христианства. Среди последних мы увидим впоследствии немало мучеников и исповедников, своей жизнью, трудами и кровью засвидетельствовавших верность Христу [4. С. 17, 728, 735–736, 741–742, 762–763]. Центром внимания и заботы подавляющего большинства как сторонников, так и противников Патриаршества совершенно точно была именно польза Церкви. Более того, ключевым вопросом дискуссии было не само Патриаршество, а восстановление канонически верного и оптимального строя в высшем церковном управлении, основанного на принципе соборности. Именно этот фактор был объединяющей и направляющей доминантой для всех полемистов. «По существу решение о восстановлении Патриаршества, — пишет диакон Илья Соловьев, — представляло собой хороший баланс (именно баланс, а не компромисс) между сторонниками и противниками Патриаршества. Можно сказать, что это решение ... было хорошим соотношением между личным и соборным началом церковного управления. Соборяне учли пожелания и опасения противников Патриаршества. Это видно из Положения о Высшем и епархиальном церковном управлении, принятом на Соборе 1917–1918 годов» [5. С. 178–179].

Однако вернемся в 1906 год и обратимся к дискуссии, имевшей место в рамках Предсоборного присутствия, и, в частности, к «мотивированному мнению» профессора Суворова. Самой дискуссии и созданию данного совещательного органа, как и в целом подготовке Собора, предшествовал достаточно сложный путь обоснования перед государственной властью необходимости церковных реформ. Благодаря крепким позициям обер-прокурора К.П. Победоносцева, вопрос долгое время не получалось сдвинуть с мертвой точки. Известный своей консерва-

тивностью «всесильный Победоносцев» настаивал на сохранении в своей неизменности синодальной системы, в своих публикациях представляя последнюю как гарант соборности в церковном управлении [6. С. 60–62]. Во многом благодаря приходу нового обер-прокурора, а также общественно-политическим процессам в стране, в январе 1906 года учреждается, а 6 марта приступает к работе Предсоборное присутствие под председательством митрополита Антония (Вадковского) — консультативный коллегиальный орган из тридцати девяти участников, среди которых было девять авторитетных архиереев, семь священнослужителей из белого духовенства и двадцать один мирянин (в основном профессора и преподаватели, в числе которых такие известные специалисты, как Н.Н. Глубоковский, Н.А. Заозерский, Е.Е. Голубинский, И.С. Бердников, Н.С. Суворов и др.). Состав коллегии был сформирован весьма продуктивно, поскольку там были представлены все точки зрения: «архиепископ Антоний (Храповицкий), возглавлявший сторонников сохранения иерархических прерогатив, заседал вместе со славянофилом Н.П. Аксаковым, выразившим демократические тенденции» [6. С. 68–70].

Как известно, Присутствие было разделено на семь отделов, каждый из которых занимался своей тематикой. Направление высшего церковного устройства разрабатывалось 1-м отделом под руководством архиепископа Херсонского Димитрия (Ковальницкого). Очень важной отправной точкой в дискуссии на тему Патриаршества было то, что априори участниками дискуссии синодальная система не рассматривалась как совершенно антиканоническая: «Одним из главных недостатков современного церковного строя, по мнению большинства членов 1-го отдела, было положение высшего органа церковного управления — Святейшего Синода ... который ... лишен самостоятельности даже в разрешении внутрицерковных вопросов ... Распорядительная власть в Синоде прак-

тически принадлежит государственной власти в лице обер-прокурора» [7. С. 356]. Более того, восстановление Патриаршества мыслилось исключительно в контексте наиболее популярной для того времени идеи соборного управления Церкви, в связи с чем членами Присутствия высказывались мнения, что «восстанавливать Патриаршество нужно не в том виде, как оно существовало в России в прежние века» [7. С. 357]. Основной проблемой становился не сам Синод, рассматривавшийся как раз как одна из форм реализации соборного начала, поскольку это и есть постоянно действующий «малый Собор», а тот факт, что, во-первых, Синод, как и в целом Русская Церковь, не имели своего постоянного и реального главы, и, во-вторых, «соборный разум» был полностью нивелирован государственной властью. Еще более настоящая проблема обострилась после подписания императором указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 году, по которому «православная вера оказалась единственной среди всех конфессий, сохранившей неразрывную связь с государственным аппаратом. Во внутренние же дела остальных исповеданий государство не вмешивалось. Ситуация сложилась абсурдная: инославные и иноверные конфессии, наделенные правами свободы совести, оказались в более выгодном положении, чем господствующая Церковь, не имевшая структурной самостоятельности» [8].

Данная смысловая доминанта позволяет некоторым современным нам и тому времени исследователям сводить всю суть предсоборной и соборной проблематики к вопросу взаимоотношений Церкви и государства. Так, например, профессор МДА А. Чирецкий в своей статье в Богословском вестнике за 1906 год подвергает резкой критике отсутствие вопросов вероучительного и нравственного характера в формируемой в те дни повестке будущего Собора, тогда как «главный жизненный нерв» церковного бытия заключается именно «в вопросах веры и обновления жизни по началам Хри-

стова учения» [9. С. 449]. По мнению данного автора, суть предлагаемой реформы «сводится к освобождению наших иерархов от опеки светской власти в лице обер-прокурора», что характеризуется им как «забвение главного в законе» и ошибочное выдвигание на первый план несущественного и второстепенного [9. С. 450–461]. Поскольку большинство сторонников Патриаршества апеллируют к каноническому корпусу Православной Церкви, А. Чирецкий критикует догматизированный подход в отношении канонов, рассматривая их как прикладной инструментарий, формируемый историческими задачами каждой конкретной эпохи. «На мертвой букве канонов нельзя реформировать жизнь Церкви», — подытоживает г-н профессор [9. С. 465]. Выступая против «внешне-бюрократического обновления», автор предлагает сосредоточить внимание на расхождении «между большинством представителей Церкви и широкими кругами общества» и стремиться к содержательному и творческому обновлению в некотором смысле законсервированной и потому имеющей множество внутренних проблем русской религиозной жизни, адекватно реагируя на вызовы современности [9. С. 472–496].

М.А. Бабкин отмечает, что в отзывах епархиальных архиереев по вопросу церковной реформы, сбор которых был проведен непосредственно перед работой Присутствия, удивительным образом не остается никакого места императору, хотя такой подход в общем-то не вполне характерен для православной империи. Как в Византии, так и в Российской империи император был не просто ктитором, но и блюстителем чистоты веры и учения церковного, «внешним епископом» Церкви, что отражается и литургически, и исторически. Права и обязанности императора Римской (Византийской) империи в первую очередь реализовываются на примере созыва им Вселенских Соборов и непосредственного участия императорской власти в соборных решениях. Но несмотря

на это, в предложениях епископата помазаннику Божию уделялось место исключительно внешнее: «епископат РПЦ выступал если не за „отделение“, то за „отдаление“ Церкви от государства». «В целом духовенство по сути требовало для себя комплекса определенных привилегий, но при этом не прописывало никаких своих обязанностей перед государством. Концепция церковно-государственных отношений, выработанная Поместным Собором, не учитывала наличие в государстве ни атеистической власти, ни монарха», — подчеркивает М.А. Бабкин [8].

Конечно, такой взгляд также является определенным упрощением проблемы и несколько тенденциозен, однако бесспорно то, что вопрос государственно-церковных отношений был если не единственным, то одним из важнейших для церковного сознания начала XX века и соответственно — членов Предсоборного присутствия 1906 года. В этом смысле Н.С. Суворов занимал последовательную и однозначно консервативную позицию, которую изложил в своем Особом мнении от 19 мая 1906 года. Рассматривая церковно-административную реформу в контексте духовно-нравственного состояния современного ему общества России и «печального положения политических и церковных дел», профессор Суворов был категорически против уменьшения значения императора в сфере церковной жизни и передачи «высшему иерарху с титулом Патриарха» функций, принадлежавших на тот момент главе государства. Напротив, в логике Н.С. Суворова наблюдается стремление к расширению значения и роли государя в жизни Церкви, что, конечно, выглядело не вполне соответственно тогдашней тенденции и резко отличалось от настроения не только епархиальных архиереев, что, как уже отмечалось выше, было выражено в отзывах, но и большинства участников предсоборной дискуссии. Профессор обвиняет членов Присутствия, что в своем обсуждении последние предоставляют императору права меньшие, чем у них самих или «любого газетного

борзописца». «Безусловно необходимым» ему виделось «сосредоточение сил ... в лице православного государя, который один может послужить оплотом для спасения погибающего государства, а вместе и для предохранения Церкви от распада, ибо знаменья времени с прискорбной очевидностью указывают на то, что как скоро под предлогом борьбы с бюрократией начинают колебать царскую власть, исчезает всякий порядок и распадается всё» [10. С. 314].

Данная концепция Суворова, охарактеризованная современным нам исследователем как «религиозная вера в монарха» [11. С. 136], во многом близка с точкой зрения Победоносцева, и, что немаловажно отметить, совершенно не совпадает с мнением многих коллег-профессоров высших учебных заведений. Известно, что именно «в среде либеральной профессуры духовных академий и части рядового духовенства, зараженного революционным духом», идея Патриаршества вызывала не просто отрицательную, но порой агрессивную реакцию. По мнению И.В. Лобановой, данное явление «онтологически родственно неприятию идеи монархии, идеи единовластия в целом, распространившемуся в общественном сознании (и в церковной среде тоже) в начале XX века. Антоний (Храповицкий) в 1905 году писал, что «Патриаршеству и Самодержавию сочувствуют одни и те же круги лиц, одно и то же направление мысли» [11. С. 132].

В непосредственной близости к этим антипатриархистским аргументам стоит еще одна мысль, касающаяся проблемы взаимоотношений Патриарха и Собора, в частности, в вопросе созыва последнего. Как отмечает Н.С. Суворов, «каноны, говорящие о созвании Соборов провинциальных митрополитами, ничего не говорят о созвании патриарших Соборов патриархами, а те Соборы, которые по своему составу наиболее соответствуют предполагаемому Всероссийскому Собору как Собору целой Русской империи, созывались не патриархами, а импе-

раторами». Это подтверждает исторический аспект на российской почве: «В Московском государстве до учреждения Патриаршества и даже во времена Патриаршества русские церковные Соборы созывались скорее царями, чем первыми иерархами Русской Церкви» [10. С. 313–314].

В своем развернутом ответе на данное заявление другой известный канонист, профессор Казанской духовной академии И.С. Бердников подверг критике комплекс аргументов Суворова. Отстаивая на основе 15-го правила Двукратного Собора независимость Церкви в вопросах внутренней своей жизни и устройства, Бердников сравнивает позицию Суворова с «состоянием узника», который после продолжительного срока заключения, не зная, как распорядиться вернувшейся свободой, готов продолжить сидеть в тюрьме. Апеллируя к западноевропейскому законодательству в отношении религиозном, основанному на принципе «свободы совести и исповедания», профессор заключает: «Восстановление автономного управления в Русской Церкви составляет не только потребность Церкви, его сознает и само государство. Всеми свое время. Было время, когда государство считало нужным контролировать деятельность Церкви по внутренним делам ее жизни частью в ее пользах, а главным образом в своих интересах. Теперь государство освобождает себя от этой нелегкой обузы, под влиянием современных идей» [12. С. 507].

Тем не менее, несмотря на неоднозначность данной проблемы, следует отметить, что приведенные выше аргументы профессора Суворова на момент 1906 года вовсе не были пережитком прошлого и имели содержательное научное основание. Во-первых, всё же Синодальный период назвать «тюрьмой» сложно по целому ряду объективных исторических причин, свидетельствующих о многих положительных плодах «контроля» Церкви со стороны не просто государства, а православного монарха. Это, конечно, не исключает наличия и сторон негативных, как, собственно, в любой человеческой форме управле-

ния. Во-вторых, исторические аргументы по поводу роли монарха в жизни Церкви также обладают объективной силой. Как уже говорилось выше, βασιλεύς всегда мыслился как хранитель доктринальной чистоты Православия, гарант обустройства церковного бытия, помазанник Божий, которому сама Церковь определяла специальную иерархическую нишу, далеко превосходящую уровень любого даже самого высокопоставленного мирянина [13. С. 74–80]. В то время это было действительно сложным вопросом, требующим для своего решения не спонтанных, а продуманных шагов. Однако после революционных событий 1917 года и тем более с приходом атеистической власти этот вопрос в принципе потерял свою значимость, а сказанные некогда профессором Суворовым слова о том, что «исчезает всякий порядок и распадается всё», можно сказать пророчески исполнились на самом государстве. При этом в Церкви, чтобы не случилось того же, основной удар на себя принимал тогда уже не государь, а новоизбранный Святейший Патриарх. Надо признать, что и сегодня — в условиях религиозной свободы и равноправия, предоставляемого светским демократическим государством, конкретно эти мысли Н.С. Суворова являются неактуальными.

Для профессора Суворова материалы, поступавшие в Предсоборное присутствие, как и аргументы, приводившиеся в ходе заседаний, не давали убедительных доказательств «в пользу необходимости восстановить Патриаршество и против возможности для председателя Святейшего Синода сделать для блага Церкви то, что ожидается от Патриарха» [10. С. 313]. В этой позиции его поддерживал известный юрист и канонист Н.Д. Кузнецов, к слову, немало впоследствии пострадавший от советской власти. В 1906 году Кузнецов в своем «Особом мнении, направленном в общее собрание Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе», отмечал неубедительность про-патриарших

аргументов, называя последние, скорее, «верой в институт Патриаршества»; подвергал критике архиепископа Антония (Храповицкого) и его сторонников за романтизацию данной идеи и конструирование иллюзорных картин будущего, связанных с Патриаршеством [14. С. 450–466]. На возможность председателя Синода быть таким же главой Церкви, как и Патриарх, неоднократно указывал и профессор Московской духовной академии Е.Е. Голубинский. Этот представитель исторической гипер-критики признавал не вполне нормальным вмешательство государства в дела Церкви в такой степени, как это было в Синодальный период, и корень проблемы видел в узурпации власти со стороны обер-прокурора Синода. При этом он не считал, что эту проблему возможно решить с помощью учреждения Патриаршества, которое сам полагал несвоевременным в контексте либерально-демократических тенденций светского общества. «Под освобождением Церкви от гнета государственной власти разумеют то, — пишет профессор Голубинский, — что в настоящее время управление Церковью находится у нас не столько в руках представляющих ее собою членов Святейшего Синода, сколько в руках представляющего собою государство обер-прокурора Синода, что первые при последнем смотрят чуть не простыми его советниками. Но ... восстановление Патриаршества само по себе, а ослабление власти обер-прокурора само по себе, и Патриарх весьма может оказаться в такой же зависимости от обер-прокурора (или от представителя государства с иным именем), в какой находятся члены Синода» [15. С. 89]. Профессор Голубинский, так же как и Суворов, считал, что «благо Церкви вовсе не требует восстановления Патриаршества, ибо все желаемые улучшения в быте Церкви столько же могут быть произведены и Святейшим Синодом, сколько они были бы произведены Патриархом» [15. С. 90]. Поэтому, не отрицая категорически возможности в будущем восстановить Патриаршество («а там будет видно»), оптимальным решением проблемы для того исторического

периода ученому виделось именно освобождение членов Синода «от кабалы обер-прокурору». При этом если и возрождать древний церковный институт, то он, по мнению Е.Е. Голубинского, должен быть не церковным самодержавием, а заключаться в том, чтобы «дать имя Патриарха первоприсутствующему в Синоде» [15. С. 92]. Профессор полагал, что Патриаршество не даст никаких привилегий и свобод Церкви, поскольку в любом случае один из трех избранных на Соборе кандидатов будет утверждаться государем-императором, а возможно, как в греческой истории, просто бы назначался главой государства [15. С. 88]. Из этого следует, что мысли Е.Е. Голубинского, так же как и Н.С. Суворова, находятся исключительно в неактуальной для нас сегодня системе координат монархического строя и связки Церкви с православной империей. Как известно, данные идеи не были приняты подавляющим большинством общего собрания Предсоборного присутствия 1906 года, которое однозначно высказалось за Патриаршество, при этом отметив некоторые важные стороны, которые должны содержаться в будущем соборном решении:

— Патриарх должен быть председателем Синода, в том числе руководить заседаниями и наблюдать за исполнением решений всеми синодальными структурами;

— Патриарх представляет Церковь во внешних контактах с другими Поместными Церквями;

— прерогативой Предстоятеля становились прямые ходатайства о церковных нуждах перед императором и предоставление ему ежегодного отчета о внутреннем состоянии Церкви вместо обер-прокурора, должность которого предлагалось полностью упразднить;

— Патриарх следит за правильным замещением архиерейских кафедр, выступает арбитром в решении епископских дел, «с ведома Синода и с соизволения государя императора» созывает Соборы;

— в случае правонарушений Патриарх подлежит епископскому суду «по благоусмотрению государя императора»;

— имея «преимущество чести», Патриарх подотчетен Собору;

— Поместному Собору, созываемому не реже одного раза в десять лет, должна принадлежать полнота церковной власти.

Тем самым был сформулирован принцип государственно-церковных отношений: «отношение Церкви к государству в России определяется принадлежностью императора к Православию» [16].

Однако сделаем еще одно небольшое отступление. Затронув позицию профессора Голубинского и в силу изменившейся системы государственного управления России обозначив данную точку зрения как устаревшую, нельзя не упомянуть и некоторые весьма дальновидные его мысли по поводу опасностей, связанных с Патриаршеством, которые были мало применимы к его времени, однако явственно проявились потом, в советский период, а также активно реализуются в наше время. Е.Е. Голубинский прогнозирует в политической жизни страны жесткую борьбу между консерваторами и либералами. По определению церковная власть должна быть консервативной, «но за этот ее консерватизм будут топтать ее в грязь представители либерализма и радикализма». Кроме того, в свете на тот момент только планируемого введения свободы слова и печати, профессор МДА предостерегает, что «высшая церковная власть несомненно будет, по поводу разных, действительных и мнимых, недостатков в церковной жизни, трактуема и ругаема самым бесцеремонным образом. Но бесцеремонную брань удобнее переносить безличному или многоличному Святейшему Синоду, чем единоличному Патриарху. Брань на последнего как на лицо была бы весьма соблазнительна для народа и имела бы весьма вредные для Церкви последствия» [15. С. 86]. История не знает сослагательного наклонения, поэтому сложно сказать, что вреднее сказывалось бы на Церкви: единоличный удар в сторону Патриарха или критика

коллегиального управленческого аппарата, однако совершенно точно можно констатировать, что именно личность святителя Тихона стала «мишенью» [Напр.: 17. С. 1] для антирелигиозных нападок советской прессы в 20-е годы прошлого столетия [Подр. см.: 18. С. 125–214], и именно личность нынешнего Святейшего Патриарха Кирилла подвергается максимальной травле в связи с антиправославными позициями либерально настроенных средств массовой информации.

Возвращаясь к основной теме нашего исследования, необходимо сказать о еще одной группе аргументов Н.С. Суворова против идеи Патриаршества, которые, однако, тоже находятся в связи с формой государственного устройства России до 1917 года. Суть данной группы аргументов заключалась в том, что исторически как на примере Московского царства, так и Византийской империи мы видим целый ряд конфликтных ситуаций между церковной и государственной властью, когда «сосредоточение церковных сил в одном высшем носителе духовно-иерархического сана с патриаршим титулом при неясности границ между царской и патриаршей властями приводило к столкновению между ними, а не к благу Церкви, служа источником притязаний для патриархов к царской власти и к государству». Поскольку границы эти так и не были ясным и исчерпывающим образом обозначены и регламентированы, профессору Суворову представлялась невозможной профилактика подобных конфликтов в будущем. «Всякие рассуждения о том, — заключает Суворов, — что ранее существовавший Патриархат стоял на политической почве, а вновь проектируемый Патриархат будет „истинным“ или „чисто церковным Патриаршеством“, представляются мне недостаточно обоснованными, так как никогда и никто не формулировал и не определял, в чем состоит это „истинное или чисто церковное патриаршество“» [10. С. 313]. Сегодня данные доводы видятся несколько необоснованными и

недостаточными для отрицания необходимости Патриаршества, поскольку, с одной стороны, исторические примеры взаимоотношений царя и Патриарха, императора и Патриарха были самые разные — как негативного, так и позитивного характера; с другой стороны, что мешало соборному разуму определить и прописать точные границы прав и обязанностей Патриарха, в том числе по отношению к государственной власти? Мы говорили уже о том, что если в парадигме Суворова Церковь рассматривается исключительно в тесной связи с православным монархическим государством, то в логике большинства защитников восстановления Патриаршества Церковь мыслилась как если не полностью независимый институт, то по крайней мере самостоятельной во внутренних вопросах и именно с церковным главой. Последнее оказалось исключительно важным в контексте произошедших вскоре политических перемен в России. Еще за 10 лет до прихода революционной стихии, защищая возрождения патриаршего института, профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н.Н. Глубоковский говорил: «Нельзя скрывать нам и того, что надвигаются тяжелые времена, когда, может быть, потребуются отстаивать наши права на особое бытие наше. Нужно будет собраться вокруг священного знамени нашего, которое должен же кто-нибудь поднять, держать и нести впереди нас ... И ныне и всегда возможна жгучая необходимость, чтобы главенствующий архипастырь собрал расточенное стадо Церкви русской» [5. С. 359]. В этом смысле «патриархисты» оказались более прозорливыми, поскольку именно личность святителя Тихона стала ключевым консолидатором для Церкви в условиях антирелигиозной пропаганды, гонений, голода, разрозненности епархий в ходе гражданской войны и провоцируемых атеистической властью расколов.

Но главным аргументом Н.С. Суворова в его Особом мнении был, естественно, аргумент канонический. «В канонических правилах периода Вселенских Соборов, — говорит

профессор, — нет ничего, что говорило бы в пользу восстановления Патриархата, так как канонические правила из времени, предшествующего образованию Патриархатов, скорее воспрещают, чем предписывают именование епископов первой кафедры какими-либо отличительными титулами, как например, экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, допуская лишь наименование епископа первой кафедры (Карфаг. Соб. пр. 48-е), а каноны позднейшего времени знают патриархов как высших епископов отдельных территориальных частей Римской империи, а не как высших епископов целой империи, каковыми должны бы быть восстановленные русские патриархи» [10. С. 313]. Поддерживает в этом Суворова Н.Д. Кузнецов и еще ряд антипатриархистов. Н.Д. Кузнецов, неоднократно ссылаясь на профессора Суворова, развернуто доказывает, что в канонах ничего не говорится о титуле патриарха и его необходимости для каждой Церкви. Оппонентами Патриаршества в первую очередь рассматривается 9-е правило Антиохийского Собора и некоторые другие, касающиеся вопроса митрополий, а также известное 34-е Апостольское правило, согласно которому епископам каждого народа надлежит знать первого среди них, признавая его главенство. Известный юрист считает, что применить данное имеющее в своем основании этнический аспект правило как обоснование Патриаршества в Российской империи не представляется возможным. Если в Римской империи было несколько диоцезов, на базе которых возникло несколько Патриархатов, то в России ситуация совершенно иная. Что же касается митрополита, то это был глава митрополии — территориального укрупнения, в которое входило несколько провинций или епархий, соответственно территориально-административному устройству Римской империи. И таких митрополитов и митрополий было достаточно много. «Если же это понятие мы произвольно заменяем нашим понятием Патриарха как одного епископа для всего го-

сударства и с особыми правами, то ведь это значит, что мы создаем собственные каноны или по крайней мере пользуемся древними канонами несогласно с их ясным смыслом», — констатирует Н.Д. Кузнецов [14. С. 435]. Далее, проводя пространный исторический анализ, данный автор стремится показать, что православные Патриархаты образовывались в большей степени по политическим причинам, нежели ради пользы церковной. За основу здесь в первую очередь берется проблема положения Константинопольского Патриархата, в частности регламентируемое 28-м правилом Халкидонского Собора [14. С. 437–445]. В ключе обоснования отсутствия канонической базы для института Патриаршества также развивает свою мысль славянофил Н.П. Аксаков. Данный российский историк, богослов и публицист отмечал, что подавляющее большинство канонов, определяющих вопросы церковного устройства, имеют «местное или временное значение (как напр., 3-е правило 1-го Константинопольского или первая часть 28-го Халкидонского), а другие представляют только решения по частным случаям» [19. С. 8–9]. Наряду с этим он предпринимает попытку продемонстрировать, что самостоятельное значение сана и сам титул Патриарха появляются достаточно поздно — только «в VI столетии на почве новелл и распоряжений Юстиниана, и вне всякого соборного освящения получают в последующих веках дальнейшее внеканоническое развитие» [19. С. 18].

Приведенные утверждения профессора Суворова и его сторонников виделись несправедливыми сторонникам Патриаршества. В частности, профессор Бердников писал: «Патриархат обязан своим возникновением внутреннему естественному развитию форм церковного управления, сообразно потребностям времени. Он развился на почве митрополитского управления и есть не что иное, как применение его в более обширном территориальном районе». Это подтверждается 2-м и 6-м правилами II Вселенского Собора, а также мнением ряда

авторитетных канонистов, признающих «Патриаршество инстанцией церковного управления и суда, происшедшей путем естественного развития форм церковного управления и суда только под влиянием внешних обстоятельств государственной жизни» [12. С. 505]. Аргументированно возражает И.С. Бердников и по поводу местного и временного характера Патриаршества, обоснованного, как мы уже видели, тем, что в Византии было несколько Патриархатов, соответственно устройству империи. Совершенно справедливо Бердников указывает на то, что Патриаршество имеет «в своей природе и черты чисто канонического не преходящего характера ... и что эти ... черты были причиной того, что Патриаршество было признано высшей формой церковного управления, имеющей постоянное значение. С таким именно значением оно представляется в правилах Двукратного Собора (13–15). В пользу такого же понимания говорит и то, что древние Патриархаты Восточной Церкви существуют и доселе, несмотря на резкое изменение условий греческого быта православного населения. Отсюда становится ясным и то, что при введении в какой-либо поместной Церкви патриаршей формы управления нет необходимости учреждать разом четыре патриархата» [12. С. 506]. Отстаивает профессор и сам титул «Патриарх», поскольку в вопросе диптиха предстоятелей Церквей Патриархи имеют преимущество по отношению к митрополитам, и Православная Церковь России как наибольшая по всем параметрам в православном мире заслуживает такого статуса и первенства чести [12. С. 506].

Наиболее ярко опровергает позицию, выраженную в Особом мнении Н.С. Суворова, профессор и инспектор МДА архимандрит Иларион (Троицкий) — будущий священномученик, архиепископ Верецкий. Его известная речь на Поместном Соборе 1917 года стала своего рода квинтэссенцией, риторической и смысловой вершиной патриаршей аргументации. «Мы не можем не восстано-

вить Патриаршества, — подчеркивал архимандрит Иларион, — мы должны его непременно восстановить, потому что Патриаршество есть основной закон высшего управления каждой Поместной Церкви» [20. С. 418]. Признавая изменение форм данного института в истории, будущий святитель говорит о существовании неизменной основной идеи: «Во главе высшего управления каждой Поместной Церкви стоит первоиерарх» [20. С. 419]. Исторический процесс развития церковного управления всегда следовал простой логике: при количественном и территориальном развитии Церкви укрупнялись церковно-административные единицы. В первые два века христианской истории модель церковного устройства значительно отличалась от эпохи Вселенских Соборов. Начавшись еще во II веке, процесс организации Поместных Церквей на основании провинций в следующем столетии приводит к появлению ряда провинциальных Церквей с самостоятельностью в управлении во главе с митрополитом (по имени главного города области — *μητρόπολις*). И как раз 34-е Апостольское правило указывает, что с древности в принципы церковного управления были заложены два главных взаимодействующих модуса: собор и первоиерарх. Архимандрит Иларион (Троицкий) приводит в своей речи примеры канонов, регламентирующих жизнь таких Поместных митрополичьих Церквей, которые впоследствии объединяются в более крупные Поместные Церкви в пределах диоцеза, во главе которых, однако, также наблюдается первоиерарх. Патриархаты в этом смысле есть всего лишь следующая ступень укрупнения церковной организации, произошедшая благодаря объединению Церквей диоцезов. Таким образом, независимо от формы организации Поместной Церкви, в истории всегда сохраняются базовые принципы ее организации: «имена и объем власти первоиерарха изменяются, но непоколебимо стоит сам принцип первоиерарха в каждой Поместной Церкви» [20. С. 419–423]. Архимандрит Иларион рассматривает

положение Русской Церкви, введенное Петром I, как беспрецедентное и ненормальное, и поскольку в допетровскую эпоху истории России у нас было Патриаршество, то логично возродить канонический принцип управления Церковью собором во главе с первоиерархом именно в патриаршем сане [20. С. 423–426].

Проблема единения первоиерарха с Собором, создания правильного баланса и взаимодействия между предстоятелем, епископатом, духовенством и мирянами, надо сказать, составляла главные опасения противников патриаршества. Так, Н.Д. Кузнецов писал: «...церковное управление, построенное на власти разъединенных с паствой епископов, легко может с одной стороны способствовать развитию деспотизма, а с другой вызывать враждебные чувства и склонность поступать произвольно без единодушия с епископами или даже вести к отрицанию самой епископской власти, как это уже и произошло во многих странах Западной Европы» [21. С. 266]. Поэтому архимандрит Иларион мудро предлагает в своей речи: «...Патриарх будет такой, каким сделает его Собор, и власть у него будет такая, какую ему даст Собор. В этом мы вольны; в определении подробностей патриаршего управления мы свободны. Но не восстановить самого Патриаршества мы не можем, мы не имеем на это права, если не желаем сомнительной славы решительных реформаторов Церкви, если не желаем порвать с вековым преданием вселенской Христовой Церкви» [20. С. 419].

Следуя этому направлению, Поместный Собор восстановил Патриаршество, приняв Положение о Высшей церковной власти [22. С. 9–10], в формулировке которого, как уже отмечалось нами в начале статьи, «были учтены доводы тех членов Собора, которые опасались, что при определенных условиях патриаршая власть сможет подавить соборное начало, а клирики и миряне вновь будут отеснены от активного участия в церковной жизни со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями» [3].

Данный нормативно-правовой акт стал основой для последующего развития законодательной базы института Патриаршества в нашей Церкви. На сегодняшний день IV главой Устава Русской Православной Церкви определяется положение, права и обязанности Святейшего Патриарха Московского и всея Руси [23]. Кроме того, *Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 года было принято Положение об избрании* Патриарха Московского и всея Руси, 17-ю пунктами которого подробно прописывается сама процедура и детали избрания Предстоятеля [24].

В завершение хотелось бы добавить, что сам профессор Н.С. Суворов, излагая свое Особое мнение, находил «невозможным восстановление в Русской Православной Церкви Патриархата и, по меньшей мере, несвоевременным восстановление самого титула патриаршего». Он аргументировал свою позицию каноническими нормами и историческими прецедентами, на которые у него по праву было собственное видение.

Возможно, в контексте обстоятельств 1906 года оно имело свои основания. Однако наступил год 1917-й: Промысл Божий и история сами расставили всё на свои места.

Литература

1. *Гидулянов П.В., Суворов Н.С.* Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1909 г. М., 1910. Ч. 1.
2. *Томсинов В.А.* Российские правоведы XVIII—XX веков: очерки жизни и творчества / Издание 2-е, дополненное. – Т.2. – М.: Зерцало-М, 2015.
3. *Суворов В., свящ.* Дискуссия о восстановлении Патриаршества на Поместном Соборе 1917–1918 гг. и некоторые актуальные проблемы высшего церковного управления в Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] // Научный бо-

гословский портал Богослов.RU. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2271021.html> (дата обращения: 10.12.2017 г.)

4. Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов / Сост. Н.А. Кривошеева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.

5. Соловьев И., диак. Собор и Патриарх. Дискуссия о Высшем Церковном Управлении // Церковь и время. 2004. № 1 (26).

6. Дестивель И., свящ. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. – М., 2008.

7. Соловьев И., диак. Обсуждение вопроса о Патриаршестве на Предсоборном присутствии // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. 2005г. Т. I. — М., Изд-во ПСТГУ, 2005.

8. Бабкин М.А. Восстановление патриаршества. 1905–1917 гг. // Свободная мысль. — М., 2007. № 10 (1581). С. 171–184 // [Электронный ресурс] URL: <http://rodnaya-istoriya.ru/index.php/istoriya-cerkvi/sinodalniie-period-1700-g.-%E2%80%93-noyabr-1917-g/vosstanovlenie-patriarshestva.-1905%E2%80%931917-gg.html> (дата обращения: 10.12.2017 г.)

9. Чирецкий А. О церковной реформе // Богословский вестник 1906. Т. 2. № 7/8.

10. Суворов Н.С. Особое мнение по вопросу о восстановлении Патриаршества в России // Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. — М.: Издательство Общества любителей церковной истории и Новоспасского м-ря, 2014.

11. Лобанова И.В. Восстановление Патриаршества в восприятии православной иерархии России на рубеже XIX–XX вв.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — М., 2006.

12. Бердников И. Ответ на заявление профессора Н.С. Суворова в заседании I отдела Предсоборного Присутствия 19 мая 1906 г. по вопросу о восстановлении Патриаршества в России // Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. — М.: Издательство Общества любителей церковной истории и Новоспасского м-ря, 2014.

13. *Асмус Валентин, прот.* Церковные полномочия императоров в поздней Византии // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. — М., 2002.

14. *Кузнецов Н.Д.* К вопросу о введении Патриаршества в России: [Особое мнение в общее Собрание Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению на поместном церковном Соборе] // Богословский вестник 1906. Т. 3. № 11.

15. *Голубинский Е.Е.* О реформе в быте Русской Церкви. — М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1913.

16. *Дроба С., прот.* Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Ч. 1. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Тверской епархии РПЦ МП. URL: <https://tvereparhia.ru/publikaczii/publikatsii/8789-tserkov-gosudarstvo-i-obshchestvo-khkh-veka-po-periodicheskim-izdaniyam-i-vozpominaniyam-sovremennikov-chast-i> (дата обращения: 15.12.2017 г.)

17. Правда. 27 июня 1923. № 141.

18. *Кривова Н.А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. — М.: АИРО-XX. 1997.

19. *Аксаков Н.* Патриаршество и каноны. — СПб., 1906.

20. *Иларион (Троицкий), архим.* Живая жизнь. На Соборе: Почему необходимо восстановить Патриаршество? (Речь на общем заседании церковного Собора 23 октября [1917 года] профессора Московской духовной академии архимандрита Илариона) // Богословский вестник 1917. Т.2. № 10/11/12.

21. *Кузнецов Н.Д.* К вопросу об участии духовенства и народа в высшем церковном управлении: [Особое мнение в общее Собрание Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению на поместном церковном соборе] // Богословский вестник 1906. Т. 3. № 10.

22. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. — М., 1994. — Т. 3.

23. Устав Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. URL:

<http://www.patriarchia.ru/db/text/133121.html> (дата обращения: 20.12.2017 г.)

24. Положение об избрании Патриарха Московского и всея Руси. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777464.html> (дата обращения: 21.12.2017 г.)

*Иеромонах Николай (Оно)**

**МЕЖ ДВУХ ОГНЕЙ:
Русско-японская война 1904-1905 гг.**

В статье рассмотрена политическая ситуация в преддверии русско-японской войны, которая вызвала рост антироссийских настроений среди японцев. Рассказывается о положении православных христиан и служении начальника Русской Духовной Миссии в Японии епископа Николая (Касаткина). Особое внимание уделено собранию церковных служащих, проходившему 6–7 февраля 1904 года в Воскресенском соборе г. Токио.

Ключевые слова: Николай-до, русско-японская война, Святейший Синод; святитель Николай (Касаткин); Японская империя; Японская Православная Церковь.

Предпосылки русско-японской войны

В апреле 1895 года в результате победы Японии над китайской империей Цин в войне 1894–1895 годов между двумя государствами был заключен Симонсекский до-

*Автор — слушатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

говор. Согласно этому документу в пользу страны-победителя отходил ряд территорий. Кроме того, побежденное государство обязано было выплатить контрибуцию.

Эти суровые для Китая условия послевоенного договора возмутили Германию, Францию и Россию, т.к. каждое из этих государств также претендовало на сферу влияния в этой стране. Три европейские державы не могли допустить, чтобы только одна Япония контролировала империю Цин. Особенно это относилось к Российской империи, стремившейся овладеть незамерзающим Порт-Артуром на Ляодунском полуострове, который был полностью передан победителю согласно Симонсекскому договору. Сразу же после заключения договора три европейских государства выступили против аннексии китайской территории и потребовали, чтобы Япония вернула Китаю Ляодунский полуостров. В мае 1895 года державе-победительнице пришлось подчиниться, т.к. в результате войны с Китаем у нее не осталось сил продолжать войну. Это дипломатическое давление, получившее в исторической литературе название Тройственной интервенции, вызвало у японцев, считавших, что Ляодунский полуостров отнят у Японии несправедливо, резкое недовольство.

Недовольство это было доведено до крайности, когда Россия в ходе дипломатических переговоров с Китаем заключила русско-китайскую конвенцию 1898 года¹ и получила от Китая в аренду города Порт-Артур и Дальний (ныне Далянь), возвращенные Японией Китаю, а также право на проведение к этим городам железной дороги под названием Южно-Маньчжурской от одной из станций Восточно-Китайской железной дороги.

Предоставление этих территорий России во временное пользование показалось японцам весьма оскорбительным. К тому же с точки зрения японского правительства военное присутствие России на Дальнем Востоке, главным образом в Маньчжурии и вышеуказанных портах, рассматривалось как серьезная опасность для всей импе-

рии. В частности, это касается Корейского полуострова, на который Япония в то время распространяла свое политическое влияние. Итак, сложилась конфликтная ситуация, названная Японией в Императорском рескрипте от 10 февраля 1904 года прямым поводом для вступления в войну против России².

Таким образом, Тройственная интервенция и последовавшая за ней аренда Россией территории Ляодунского полуострова, которую Япония вынуждена была уступить, привели не только к внешнеполитическому напряжению, а затем и к военным действиям, но и к общей ненависти населения Японии к России.

Отношение к православным в Японии

К тому времени в Японии утвердилось Православие. Успешно действовала Русская Духовная Миссия во главе с начальником в сане епископа, был построен Воскресенский кафедральный собор «Николай-до». Согласно отчету Ежегодного Собора Японской Православной Церкви, состоявшегося в 1903 году, число православных верующих в Японии насчитывало 27 966 человек, а число общин по всей стране — 260³.

С началом русско-японской войны положение православных в Японии ухудшилось. Это было обусловлено тем, что ненависть японцев к России как враждебной стране распространилась и на православных земляков — последователей религии противников — русских. Об этом свидетельствовал в своей книге протоиерей Петр Сибяма, который в 1898 года был рукоположен в сан священника самим епископом Николаем: «...и без того, даже в обычное время, эти упрямые люди (японцы. — *Прим. авт.*) относились к православным верующим с подозрением, а ныне последние навлекли на себя позорное звание „российских шпионов“. По всей стране они подвергались изоляции, а в отдельных случаях и гонениям»⁴.

В такое же положение попал и начальник Русской Духовной Миссии в Японии епископ Николай (Касаткин). Конечно, внутренние переживания святителя были более глубоки и остры, поскольку он был не только православным, но еще и русским. Это было отмечено не только многими православными исследователями Японской и Русской Церквей, изучавшими деятельность архипастыря в этот период, но и некоторыми светскими деятелями.

Так, в сентябре 1904 года писатель Айтхё Накагава опубликовал сочинение под названием «И-со Николай»⁵, в предисловии к которому подчеркнул важную роль владыки не только в Японском обществе, но даже и на мировом уровне: «Епископ Японской Православной Церкви господин Николай усердно проповедует Божие Евангелие, он же является влиятельнейшей личностью религиозного мира и великим бонзой, имя которого становится известно во всей вселенной»⁶.

Далее в этой же книге А. Накагава осуждает своих земляков, настороженно, а то и враждебно относившихся во время войны к архиерею: «С началом войны против России многие стали ненавидеть его (епископа Николая. — *Прим. авт.*) из-за того, что он — уроженец вражеской страны. Впрочем, это еще можно перенести, но те люди, которым кажется, что этот человек занимается не только миссионерским делом, но и использует свои способности во вред нашей Империи, представляют собой верх полной нелепости»⁷.

Епископ Николай и его паства во время русско-японской войны

1. Решение епископа Николая остаться в Японии в начале войны

10 февраля 1904 года японское правительство объявило России войну, а четырьмя днями ранее, 6 февраля, когда в преддверии войны дипломатические отноше-

ния между двумя монархиями были разорваны, посол Российской империи в Японии барон Роман Романович Розен отправил своего помощника к владыке Николаю с известием о начале войны и с вопросом, останется ли он в Японии или уедет в Россию. Епископ записал в Дневниках: «Русскому посланнику, барону Розену, велено от Японского Императора оставить Японию — значит, начинается война у Японии с Россией ... Артур Карлович Вильм, драгоман, прислан посланником уведомить меня, что „все Посольство в следующую пятницу ... уезжает из Иокохамы и Японии“, и спросить, „как я думаю поступить?“ Я сказал, что посоветуюсь со своими служащими Церкви и дам ответ завтра»⁸.

Узнав ужасную новость о предстоящей войне, владыка впал в сильное смущение. Из Дневников видно, что вечером этого дня он был более склонен к тому, чтобы вернуться в Россию: «...остаться или нет — от меня зависит... Как поступить? Себялюбие тянет в Россию — больше 23 лет не был там, и отдохнуть от однообразного долгого труда хочется; польза церковная велит остаться здесь»⁹. Однако он решил предоставить своей пастве решать, как ему поступить.

События вокруг архипастыря, происходившие 6–7 февраля 1904 года, записаны не только рукой самого владыки, но и служащими канцелярии Японской Церкви — катехизаторами Исаией Мидзусима и Василием Ямада. Через несколько дней для прихожан всех общин была опубликована брошюра «Позиция Японской Православной Церкви в связи с ухудшением отношений Японии и России»¹⁰. В целом содержание этой брошюры близко к тому, что архиерей писал в своих Дневниках. Однако брошюра открывает читателю неизвестные ранее в исторической литературе взгляды и мнения японцев о положении иерарха и состоянии Японской Православной Церкви в предвоенный период.

После ухода сотрудника российского посольства Артура Вильма епископ Николай созвал около 15 служителей

Японской Православной Церкви: священников, катехизаторов, сотрудников Издательства и др., работавших в Воскресенском соборе г. Токио, и сообщил им о словах посла. Он доверил собранию решение вопроса, уезжать ли ему из Японии или остаться. Архиерей добавил, что независимо от его присутствия или отсутствия Православная Церковь в Японии сможет содержать своих служителей, поэтому они должны продолжать проповедь евангельского учения, защищать верующих и преподавать как обычно в церковных учебных заведениях¹¹.

Сказав вступительное слово, архиерей вышел из комнаты, оставив православных японцев самостоятельно обсуждать вопрос: оставаться ему или уезжать. Ответ найти было нелегко. Разумеется, православные японцы уже давно понимали, что отношения между двумя странами движутся к разрыву, но не предполагали, что это произойдет так внезапно, и потому не были готовы сразу дать ответ на поставленный владыкой Николаем вопрос.

В своих воспоминаниях об участии в этом собрании, проходившем на фоне перемен в японском обществе, катехизатор Исаия Мидзусима отмечал, что обострение отношений между двумя странами привело к ненависти некоторых японцев-язычников к русскому миссионеру: «Среди определенной части нашего народа против епископа распространялись дикие вымыслы и клевета, поэтому собравшиеся всерьез опасались за жизнь владыки в случае, если он и далее останется жить на этой (Японской. — Прим. авт.) земле. Признаки этой опасности они видели в проявлениях дикого буйства и угрожающих действий (против архипастыря. — *Прим. авт.*)»¹².

Ввиду своей малочисленности собрание не приняло какого-либо решения и перенесло совещание на следующий день, когда ожидался приезд многих клириков и активных прихожан из других токийских приходов. Однако мнение большинства собравшихся в первый день заключалось в том, чтобы просить епископа укрыться

в Австрийском посольстве в Токио или даже на время уехать в Америку.

Члены совещания также убеждали епископа не служить литургию на следующий день, в воскресенье 7 февраля 1904 года, так как это представляло собой реальную опасность для его жизни. В своей ответной речи владыка дал согласие на продолжение совещания на следующий день, но предложение не служить литургию решительно отверг. Как отмечено в брошюре катехизаторов Исаии и Василия, иерарх сказал, что «завтрашнее богослужение, возможно, станет моим последним. И хотя все вы просите меня отказаться от этой службы, я сам обязательно должен совершить ее»¹³. И действительно, 7 февраля 1904 года архиерей как обычно отслужил Евхаристию: «Литургия совершена соборне, как и всегда»¹⁴.

В тот же день после службы в храме Воскресения Христова на холме Суругадай собрались те, кто заседал там накануне, а также священники, катехизаторы и ведущие прихожане из других православных общин Токио. «Всех участвующих было, — записал владыка, — 45 человек»¹⁵; т.е. участников стало в 3 раза больше. Сам архиерей в собрании не участвовал, а ждал, по всей видимости, у себя в комнате, когда его пригласят. При отсутствии епископа в течение трех часов, «с половины 12-го часа ... до половины 3-го пополудни»¹⁶, собравшиеся обсуждали дальнейшее местопребывание своего наставника. Вначале вновь присутствующим доложили о предложениях участников первого совещания, после чего началось их обсуждение.

Катехизатор Исаия Мидзусима настаивал на том, что архипастырь должен остаться в Японии. И не в каком-то посольстве, которое формально является частью чужой страны, но именно на территории Токийского собора Воскресения Христова. Ведь если он во время войны погибнет — в Австрийском ли посольстве или в Америке — это будет вне Японской Православной Церкви. Что, по мнению катехизатора, было бы позорно, поскольку «наш отец (епископ)

скоп Николай. — *Прим. авт.*) — это доблестный миссионер, посвятивший себя проповеди Господа Иисуса Христа»¹⁷.

Катехизатор Тит Косияма, согласившись с Исаией, отметил, что пребывание владыки Николая в Токийском соборе также поддержит и всех церковных служащих: «Если архиерей, невзирая на опасность, останется в Японии в Православной Церкви и будет по-прежнему руководить ею, то это глубоко воодушевит нас, катехизаторов, особенно тех, которые рассеиваются по провинциям ... А если с началом войны он уедет из Японии или станет искать убежища в каком-то посольстве, то церковнослужители совсем упадут духом»¹⁸.

Когда пришло время голосовать, выяснилось, что из 45 присутствующих 39 выступили за то, чтобы архиерей остался в Николай-до, и только 6 — за его переезд в Австрийское посольство¹⁹. Поэтому собрание приняло решение просить епископа остаться. Были также избраны те, кто должны были подать в государственные учреждения ходатайства об охране архиерея и Воскресенского собора г. Токио. Затем совет единогласно принял решение о пожертвовании в казначейство Японской империи дополнительных средств. После этого Павел Накай, работавший вместе с миссионером над переводом Священного Писания и богослужения, высказал такое мнение: «Чтобы для всех был очевиден патриотизм христиан Православной Церкви, желательно ... чтобы предложены были для употребления на войне переводчиками знатоки русского языка из христиан, даже из учеников семинарии»²⁰.

Когда собравшиеся обсудили все поставленные перед ними вопросы, они пригласили владыку, чтобы доложить ему о своих решениях. Епископ Николай с радостью встретил просьбу своей паствы остаться в Японии, так как и сам уже решил никуда не уезжать: «Меня радует ваше желание, чтоб я остался здесь, так как это показывает вашу заботливость о Церкви. Ваше желание вполне совпадает с моим, и я думаю, что оно согласно с

волей Божией. Признаюсь, мне приятнее было бы уехать в Отечество, где я не был 23 года; но утром, во время совершения предпричастного Правила, совесть меня укорила за это поползновение оставить без призора столь юную Церковь, и я твердо и радостно решился остаться»²¹.

Услышав решения участников совещания по другим вопросам, о которых речь будет идти ниже, архиерей в целом согласился. Единственно, против чего он выступил, это предложение отправлять в японскую армию христиан, знающих русский язык, в качестве переводчиков. Владыка счел, что это может повлечь за собой новую клевету: «И без того вас всех подозревают, что вы русские шпионы ... тогда сказали бы, что мы постарались наших шпионов втиснуть в самые важные места, чтоб оттуда искусными путями передавать известия русским»²².

После собрания архиерей поехал к послу Розену и сообщил, что он останется в Японии. Сам владыка Николай думал, что дело уже решено, но при встрече с дипломатом обнаружили затруднения²³. Представитель Российского императора хотел, чтобы миссионер уехал вместе с ним, и обосновывал свое мнение тем, что епископ, якобы, является официальным лицом. Иерарх, выразив благодарность барону Розену за заботу, ответил, что он частное лицо. Однако посол настоял на том, что нужно узнать мнение о судьбе архипастыря у японского правительства. Розен явно не ожидал, что епископ Николай захочет остаться в Японии. «Опасается, видно, чтоб меня не убили здесь, и чтоб снять с себя всякую ответственность»²⁴, — записал об этом разговоре сам архипастырь в своих Дневниках. Только через день, 9 февраля, барон дал свое согласие на решение владыки остаться в Японии. Позже Святейший Синод также благословил решение иерарха остаться со своей паствой, и духовная связь между Русской и Японской Церквями не прервалась: «Святейший Синод уведомляет, что „молится за Японскую Церковь и надеется, что Бог сохранит ее невредимою“»²⁵.

2. Притеснение православных японцев

В период русско-японской войны православным японцам было тяжело осознавать, что сограждане считали их изменниками отечества. Именно поэтому и на собрании 6–7 февраля 1904 года его участники выражали беспокойство относительно того, что христиане в селах упадут духом, если уедет епископ Николай с территории Токийского собора. Несмотря на увеличение числа верующих, православные христиане в Японии оставались религиозным меньшинством. Их общины, особенно в деревнях, подвергалась притеснениям, иногда даже прямым нападениям со стороны японцев-язычников. О множестве таких случаев упоминается в Дневниках архиепископа²⁶.

Кроме того, в японских провинциях существовал еще обычай применения особых санкций, так называемых мура-хатибу, т.е. лишение прав участия в общественной жизни деревни. Фактически это был самосуд деревенской общины над теми ее членами, кто не согласен был с мнением большинства. Христиане, как малочисленная группа, порой подвергались этому наказанию во время войны: «... язычники прекратили всякие сношения с нашими христианами; один, женатый на христианке, развелся с нею, отослав ее к отцу; не хотят отдавать христианам землю в аренду, что грозит им голодом»²⁷.

При мура-хатибу караемых обычно отстраняли от всяких общих дел деревни. В частности, им не помогали в случае болезней и родов и не позволяли участвовать в свадебных церемониях. Сельчанам, на которых распространялись санкции, не разрешали использовать общественную землю, поэтому они не могли собирать дрова и удобрения. Только при смерти родственника или при пожаре таким людям оказывали помощь. Считалось, что непогребенное тело угрожает деревне различными инфекциями, а пламя может распространиться на соседние дома. Сельчанам, подвергавшимся мура-хатибу, было жить исключительно тяжело.

Со стороны окружающих к провинциальным служителям Церкви и православным японцам могли быть применены указанные выше насильственные меры. Если бы архипастырь покинул паству, то православные сельчане потеряли бы не только духовную, но и душевную опору. В таком случае, возможно, наблюдался бы вынужденный отход значительной массы христиан от православной веры. Таким образом, оставаясь в Японии, владыка Николай хотя и претерпевал опасность для своей жизни, но разделял общую участь со своими духовными чадами.

3. Безопасность епископа Николая

Во время собрания 6–7 февраля 1904 года катехизатор Исаия Мидзусима вместе с предложением просить епископа остаться на время войны со своей японской паствой заявил также и о настоятельной необходимости охранять архиерея: «Преосвященный епископ разве не наш отец? Почему бы нам — его детям — не взять на себя труд защищать нашего возлюбленного отца? ... Если, несмотря на все усилия, на него все-таки будет совершено нападение, то это уже будет не в нашей власти. Мы не сможем воспрепятствовать тому, чтобы первый апостол Востока²⁸ стал первым мучеником Востока, если на то есть воля Всевышнего. Впрочем, мы, конечно, этого не желаем ... и по мере сил мы будем его охранять»²⁹.

Исаия Мидзусима предложил создать группу из физически крепких японских церковнослужителей и прихожан, которые будут попеременно стоять перед комнатой владыки. Также было высказано предложение ходатайствовать перед государственными учреждениями об обеспечении охраны епископу.

По поручению собрания и епископа комитет из трех членов, выбранных из участников собрания, отправился с ходатайством в Полицейское агентство Министерства внутренних дел, а затем в столичное управление полиции³⁰. В агентстве начальник не мог лично встретиться

с ними из-за своей болезни, но его секретарь встретился с просителями и сообщил, что все надлежащие меры по охране епископа будут приняты. Кроме того, члены комитета побывали и в токийской полиции. В итоге прошение Японской Православной Церкви о защите епископа Николая и территории Миссии в г. Токио, а также возможности спокойно совершать богослужения, вошло в обязанность полиции. В течение всей войны полиция неуклонно охраняла территорию, что отметил и сам владыка: «Японское правительство делает всё, что только можно, для охраны Миссии»³¹.

Епископ прекрасно понимал, что ему самому и, в особенности, Церкви охрана нужна, но она очень быстро стала докучать. Согласно предложению катехизатора Исаии, охраняла иерарха не только полиция, но и сами верующие. О постоянно меняющихся ночных сторожах из верующих владыка писал: «Излишняя заботливость — тягостна. Положили служащие Церкви — катехизаторы и прочие — по очереди каждую ночь приходиться из города и не спать, а стеречь, сидя в соседней с моей комнате ... и делают это вот уже сколько ночей. Решительно отказался сегодня от этой тягостной для меня любезности, не знаю только, послушают ли»³². Владыке хотелось вести обычный образ жизни, а чрезмерная забота окружающих этому мешала. Всё это привносило в жизнь архиерея излишнее напряжение.

Во время войны архипастырь сильно переживал о положении дел как внутри Церкви, так и на фронте. Особенно тяжело было слышать о победах японцев над его соотечественниками. Но как сам он записал в Дневниках, нападений на него и на Миссию не было: «За такое тщательное охранение нельзя не поблагодарить от души японское правительство; до сих пор (2/15 июня 1904 г. — *Прим. авт.*) никакой беды Миссии, даже ни одного стекла не разбито японскими патриотами»³³.

4. Отказ епископа Николая от совершения богослужений

Служители Японской Православной Церкви, собравшиеся 6–7 февраля 1904 года на территории Токийского собора Воскресения Христова, предложили владыке, чтобы он отказался совершать богослужения в храме. Это они рекомендовали для того, чтобы оградить начальника Миссии от возможных нападений язычников, поскольку в церковь по-прежнему мог входить кто угодно³⁴.

Архиерей согласился, однако указал другую причину этого поступка. Он отказался совершать богослужения в соборе вместе с японцами не потому, что он опасался за свою жизнь. Святитель Николай подчеркнул, что в храмах Японской Церкви верующие должны возносить молитвы за своего государя. В то время как он, подданный России, не мог молиться за императора Страны восходящего солнца и его победу над государем Российской империи: «В совершении общественного богослужения, пока война не кончится, участвовать не буду по следующей причине: во время богослужения я вместе с вами молюсь за Японского императора, за его победы, за его войско. Если я буду продолжать делать это и теперь, то всякий может сказать обо мне: „Он изменник своему Отечеству“. Или напротив: „Он лицемер: устами молится за дарование побед Японскому императору, а в душе желает совсем противного“»³⁵.

В конце встречи архипастырь всех благословил и настоял на том, чтобы все общины во время богослужений как обычно поминали своего императора, просили у Господа победы над Россией. Он сказал, что молитва за своего государя — обязанность православных христиан: «Итак, вы совершайте богослужения одни и молитесь искренно за вашего императора, его победы и прочее ... при обычных богослужениях всегда усердно молитесь за ваше отечество, как подобает добрым христианам-патриотам»³⁶. Позже, в октябре 1904 года, совершая панихиду по убиенным в войне православным японцам, владыка в Воскресенском соборе еще раз подчеркнул важность люб-

ви к родине: «Вы с братскою любовью, я с любовью отца принесем теплые моления Господу, чтоб Он их страдания и смерть, принятые ими в исполнении их долга к своему отечеству и государю, вменил им как мученический подвиг и удостоил их за него Царствия Небесного»³⁷.

По поводу своих личных молитв епископ Николай сказал, что всегда в первую очередь будет молиться за своих духовных чад: «Я, по возможности, буду приходить в Церковь на всенощную и литургию и стоять в алтаре, совершая мою частную молитву, какую подскажет мне мое сердце; во всяком случае, первое место в этой молитве, как всегда, будет принадлежать Японской Церкви»³⁸.

Впрочем, в праздник Воскресения Христова в 1904 году владыка Николай сделал исключение: «Слишком грустно не служить и в простое воскресенье, а в Пасху это было бы невыносимо мучительно. И потому я сегодня служил пасхальную утреню и литургию»³⁹. Архиерей был чрезвычайно рад возможности совершить пасхальное богослужение: «Служба была так же торжественна, и собор так же великолепен в своем освещении, как всегда в Пасху ... Собор был почти полон»⁴⁰.

Следует отметить, что во время войны владыка служил и на Светлой седмице⁴¹, а также в большие церковные праздники. В 1904–1905 годах иерарх возглавлял богослужение в день памяти его Небесного покровителя — святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийских⁴², день Святой Троицы⁴³, день памяти святых апостолов Петра и Павла⁴⁴, Рождество Христово⁴⁵, Крещение Господне⁴⁶. Кроме того, он служил литургии по случаю хиротонии новых священнослужителей⁴⁷, а также панихиды по усопшим духовным чадам — православным японцам⁴⁸.

5. Окормление русских военнопленных

В Великую Среду, 6 апреля 1904 года, в связи с увеличением числа русских военнопленных в Японии, епи-

скоп Николай как начальник Русской Духовной Миссии в Японии через французское посольство⁴⁹ получил депешу от императора Николая II, который попросил иерарха окормлять пленных: «Для православного епископа Николая... „Император желает, чтобы Вы прислали нашим раненым и пленным морякам иконы, книги и всё, что требуется для их религиозных нужд“»⁵⁰.

Высоко оценив внимание государя к находящимся в плену соотечественникам, владыка решил сам выполнить это поручение и после Пасхи навестить лагерь пленных. Однако сделать это ему не удалось, поскольку японское правительство не дало согласия на посещение, сочтя его опасным для жизни архиерея. Об этом он записал в своих Дневниках в Великую Субботу, 9 апреля 1904 года: «Министр иностранных дел барон Комура не пускает меня — „опасно-де“. Нечего делать, пришлось согласиться»⁵¹. Тем не менее, в Светлый понедельник, 11 апреля того же года, начальник Миссии отправил военнопленным в г. Мацуяма приготовленные для них подарки⁵².

6. Патриотизм епископа Николая и завершение войны

Несмотря на всю свою любовь к Японии, владыка Николай как российский патриот в душе глубоко скорбел: «Любезные мои японцы торжествуют; но, как я ни люблю их, на этот раз не с ними: Отечество милей и дороже; и крайне печально, что не Отечество бьет японцев, а они нас ... она (военная хитрость. — *Прим. авт.*) не есть ни храбрость, ни военный талант, а именно только мастерство сделать засаду, подставить ногу. Но на это японцы мастера ... Вот посмотрим, кого кто побьет на суше. Если и Куропаткина японцы разобьют, то тогда уже настояще печалиться можно. Но надо надеяться, этого не случится»⁵³.

Однако надежды епископа Николая не оправдались. 9 августа 1905 года, через полтора года после начала сражений, в американском городе Портсмуте открылась мирная конференция. 23 августа 1905 года стороны пришли к

соглашению и мирный договор был подписан. Эта новость епископа опечалила: «...он (Акила Кадзима, катехизатор собора Воскресения Христова. — *Прим. авт.*) ... говорит: „Мир заключен, получена телеграмма из Америки“ ... Мир! Но значит — это не смываемый веками позор России! Кто же из настоящих русских пожелает теперь мира, не смыв хоть бы одной победой стыда непрерывных доселе поражений?»⁵⁴.

Заключение

Вооруженный конфликт между Россией и Японией для святителя Николая (Касаткина) оказался большой личной драмой, ведь он горячо любил и свою родину — Россию, и ставшую ему родной Японию. Но несмотря на военные и политические сложности между двумя государствами, он не оставлял дела всей своей жизни, своего апостольского призвания: духовную миссию среди японцев.

Удивительная сила духа не покидала этого выдающегося человека во время русско-японской войны. Несмотря на серьезную угрозу собственной жизни со стороны фанатиков-националистов, святитель остался в Стране восходящего солнца, мужественно пребывая со вверенной его попечению паствой Христовой.

Исторической правды ради следует отметить, что владыка Николай молился о победе русского оружия. Тем не менее, когда ход войны оказался неблагоприятным для Российской империи, он нашел в себе силы пережить произошедшее с достоинством глубоко верующего человека.

Оставаясь верным пастырем для православных японцев, владыка Николай со смирением и кротостью возлагает на себя тяжкое бремя духовного окормления русских военнопленных. Более того, эти труды с ним разделили его ученики — священники-японцы. Своим примером владыка Николай явил миру великую богооткровенную истину: заповедь христианской любви

выше политической целесообразности и идеологических клише.

Святой равноапостольный Николай, архиепископ Японский, оказавшись в горниле тяжких искушений и испытаний, не ослабел, не покинул Японию, не оставил своих трудов, но с еще большим мужеством понес свой крест и стал великим примером истинного священнослужителя и христианина.

Примечания

¹ Сборник договоров России с другими государствами (1856–1917). М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. С. 309–312.

² Императорский рескрипт // Правительственный вестник. Экстренный выпуск от 10 февраля 1904 г. С. 1.

³ См.: Отчет Собора Японской Православной Церкви Мэйдзи-36 г. (1903 г.) Приложение, С. 40-41.

⁴ *Сибаяма Петр, протоиерей. Сэйдзин Никорай дзисэкидэн* (яп. 聖人ニコライ事蹟伝 / Деяния святого Николая Японского). Токио: Управление Японской Православной Церкви, 1936 (репринт: Токио: Митрополия Японской Православной Церкви, 1998). С. 96. [перевод автора].

⁵ *Накагава А. И-со Николай* (Яп. 偉僧ニコライ / Герой-бонза Николай). Токио: Накагава-бунрин-до, 1904. См. также: Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнноскэ Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 140–141. (запись от 9/22 сентября 1904 г.)

⁶ *Накагава А. И-со Николай* (Яп. 偉僧ニコライ / Герой-бонза Николай). Токио: Накагава-бунрин-до, 1904. С. 1–2 Предисловия [перевод автора]. Бонза — буддийский монах. Поскольку Накагава не был православным, то он употребляет обычную японскую терминологию религиозной сферы.

⁷ Там же. С. 1–2. Предисловие.

⁸ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под ред. Кэнноскэ Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 8. (запись от 24 января/6 февраля 1904 г.)

⁹ Там же. Т. 5. С. 9. (запись от 24 января/6 февраля 1904 г.)

¹⁰ Один экземпляр хранится в Архиве Сендайской епархии Японской Православной Церкви в Благовещенском соборе г. Сендай.

¹¹ Послание о позиции Японской Православной Церкви относительно напряженного японо-российского состояния / Под ред. К. Мидзусима. Токио: Канцелярия Христовой Православной Церкви, 1904. С. 4.

¹² Там же. С. 6. [перевод автора].

¹³ Там же. С. 7. [перевод автора].

¹⁴ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнносукэ Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 9. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

¹⁵ Там же. Т. 5. С. 9. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

¹⁶ Там же.

¹⁷ Послание о позиции Японской Православной Церкви относительно напряженного японо-российского состояния / Под ред. К. Мидзусима. Токио: Канцелярия Христовой Православной Церкви, 1904. С. 9. [перевод автора].

¹⁸ Там же. С. 11–12. [перевод автора].

¹⁹ Там же. С. 13.

²⁰ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнносукэ Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 9. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

²¹ Там же. Т. 5. С. 9–10. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

²² Там же. Т. 5. С. 10–11. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

²³ Там же. Т. 5. С. 11. (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.)

²⁴ Там же. Т. 5. С. 13. (запись от 26 января/8 февраля 1904 г.)

²⁵ Там же. Т. 5. С. 107. (запись от 25 июня/8 июля 1904 г.)

²⁶ См.: там же. Т. 5. С. 17. (запись от 30 января/12 февраля 1904 г.), с. 56. (запись от 23 марта/5 апреля 1904 г.) и др.

²⁷ Там же. Т. 5. С. 74. (запись от 21 апреля/4 мая 1904 г.)

²⁸ Вероятно, под Востоком Мидзусима подразумевал Восточную Азию.

²⁹ Послание о позиции Японской Православной Церкви относительно напряженного японо-российского состояния / Под ред. К. Мидзусима. Токио: Канцелярия Христовой Православной

Церкви, 1904. С. 10. [перевод автора].

³⁰ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнноске Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 23.

³¹ Там же. Т. 5. С. 19. (запись от 31 января/13 февраля 1904 г.)

³² Там же. Т. 5. С. 20. (запись от 31 января/13 февраля 1904 г.)

³³ Там же. Т. 5. С. 93. (запись от 2/15 июня 1904 г.)

³⁴ Послание о позиции Японской Православной Церкви относительно напряженного японо-российского состояния / Под ред. К. Мидзусима. Токио: Канцелярия Христовой Православной Церкви, 1904. С. 18.

³⁵ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнноске Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 10 (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.).

³⁶ Там же. Т. 5. С. 10 (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.).

³⁷ Там же. Т. 5. С. 157 (запись от 17/30 октября 1904 г.).

³⁸ Там же. Т. 5. С. 10 (запись от 25 января/7 февраля 1904 г.).

³⁹ Там же. Т. 5. С. 60 (запись от 28 марта/10 апреля 1904 г.).

⁴⁰ Там же. Т. 5. С. 60 (запись от 28 марта/10 апреля 1904 г.).

⁴¹ В понедельник, вторник и субботу. См.: Там же. Т. 5. С. 225 (запись от 17/30 апреля 1905 г.), с. 226 (записи от 18 апреля/1 мая и 19 апреля/2 мая 1905 г.), с. 229 (запись от 23 апреля / 6 мая 1905 г.).

⁴² Там же. Т. 5. С. 84 (запись от 9/22 мая 1904 г.).

⁴³ Там же. Т. 5. С. 86 (запись от 16/29 мая 1904 г.). В 1905 г. в тот же день он сам литургию не служил, а за ней молился и выходил на молебен. См.: там же. Т. 5. С. 234 (запись от 16/29 мая 1905 г.).

⁴⁴ Праздник Первоверховных апостолов — годовщина священнической хиротонии святителя Николая: там же. Т. 5. С. 108 (запись от 29 июня/12 июля 1904 г.), с. 250 (запись от 29 июня / 12 июля 1905 г.).

⁴⁵ Там же. Т. 5. С. 175 (запись от 25 декабря 1904 г./7 января 1905 г.).

⁴⁶ Там же. Т. 5. С. 181 (запись от 6/19 января 1905 г.).

⁴⁷ Там же. Т. 5. С. 206 (запись от 6/19 марта 1905 г.), с. 210 (запись от 13/26 марта 1905 г.), с. 213. (20 марта/2 апреля 1905 г.), с. 219 (запись от 3/16 апреля 1905 г.), с. 234 (запись от 8/21 мая 1905 г.), с. 235 (запись от 15/28 мая 1905 г.).

⁴⁸ Там же. Т. 5. С. 65 (запись от 5/18 апреля 1904 г.), с. 104. (запись от 20 июня/3 июля 1904 г.), с. 123 (запись от 24 июля/6 августа 1904 г.), с. 149 (1/14 октября 1904 г.), с. 156–157 (запись от 17/30 октября 1904 г.) и др.

⁴⁹ Французскому посольству были переданы дела русских, оставшихся в Японии во время войны.

⁵⁰ Дневники Святого Николая Японского в 5 томах под редакцией Кэнноскэ Накамура — СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 58 (запись от 24 марта/6 апреля 1904 г., на французском языке, перевод автора).

⁵¹ Там же. Т. 5. С. 59 (запись от 27 марта/9 апреля 1904 г.)

⁵² Там же. Т. 5. С. 61 (запись от 29 марта/11 апреля 1904 г.).

⁵³ Там же. Т. 5. С. 66 (запись от 5/18 апреля 1904 г.).

⁵⁴ Там же. Т. 5. С. 262 (запись от 17/30 августа 1905 г.).

С. Л. Фирсов*

**ПРАВОСЛАВНАЯ РОССИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ И
ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА В ОТРАЖЕНИИ
СОВЕТСКОЙ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ
ПЕЧАТИ (1920–1941 гг.)****

Работа посвящена анализу советской антирелигиозной печати предвоенного времени, в которой затрагивался вопрос о деятельности Православной Российской Церкви, ее архиереев и духовенства в годы Гражданской войны. Особое внимание уделено анализу «творчества» Б.П. Кандидова, наиболее активного публициста 1920–1930-х годов, писавшего на указанную тему.

Ключевые слова: Православная Церковь, религия, Советская власть, Гражданская война, интервенция, революция, контрреволюция, СССР, журнал «Безбожник у станка», журнал «Безбожник», журнал «Антирелигиозник».

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета и кафедры социальных и гуманитарных наук Университета ИТМО. Член Общецерковного диссертационного совета и Объединенного диссертационного совета (Д 999.073.04) по теологии.

** Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 17-81-01045 «Русская Церковь и Гражданская война в России».

История Православной Российской Церкви в годы революции 1917 года и Гражданской войны в последние десятилетия активно исследуется и в России, и за рубежом. Выходят монографии и статьи, посвященные различным аспектам данной темы¹, издаются биографии крупнейших церковных деятелей, прежде всего святого Патриарха Тихона². Не обделены вниманием и сюжеты, касающиеся атеистической политики, проводившейся советскими властями³. Понятно, что эти сюжеты рассматриваются уже не так, как это было принято в СССР, когда официальная идеология основывалась на обязательном «атеистическом фундаменте».

В советской исторической науке на протяжении нескольких десятилетий существовала предельно простая (до убогости) схема, согласно которой Церковь изначально была «контрреволюционной силой», не желавшей признавать «рабоче-крестьянскую» власть, после Октябрьской революции всячески поддерживая ее противников. Лишь после того как эта власть укрепилась, одержав победу в Гражданской войне, «церковники» вынужденно признали ее (да и то не сразу). Появление на исторической сцене «обновленцев» также объяснялось нежеланием «значительной» части православного духовенства быть оплотом «контрреволюционных» сил. О том, кто стоял за спиной активных проводников «обновленчества», предпочитали умалчивать.

Всё, как видим, укладывалось в прокрустово ложе официальной исторической картины, в которой о после-революционной Церкви предпочитали говорить крайне мало или вообще не говорить. Показательно, что в фундаментальной «Истории Гражданской войны» о позиции Православной Церкви нет ни единого слова⁴. Ничего не говорилось о Церкви в годы Гражданской войны и в выдержавшей несколько изданий академической «Краткой истории СССР»⁵, а также во «Всемирной истории»⁶ и в энциклопедии «Гражданская война и военная интервенция

в СССР»⁷. Даже в специальной книге «Русское православие: вехи истории», выпущенной в 1989 году Политиздатом, о Церкви в годы Гражданской войны практически ничего не говорится, а акцент делается на «основных этапах эволюции» Православия в советском обществе⁸. Автор раздела, характеризующего эти «этапы», — Н.С. Гордиенко — двумя годами ранее, в книге, посвященной современному русскому Православию, даже заявлял, что «социально-политическая переориентация Церкви была порождена кризисом традиционного русского Православия, не подготовленного к радикальным общественным переменам»⁹. «Переориентация» означала вынужденное встраивание Церкви в советскую политическую повседневность, ставшую результатом победы большевиков в Гражданской войне. Но о том, сколь драматичными для Церкви были годы братоубийственной бойни, автор не рассуждал, ограничиваясь банальными констатациями.

Объяснить подобное «многозначительное молчание» советских авторов, писавших о Церкви, бессмысленно, поскольку никакой тайны в нем не скрывалось: то была сознательная политика государственной идеологической машины. Конечно, отдельные книги (в обязательном порядке — разоблачительного характера) время от времени издавались¹⁰, но в целом спокойного разговора о жизни Церкви в трагические 1917–1920 годы в советское время не велось. Прикрываясь цитатами из книги «Правда о религии в России», выпущенной Московской Патриархией при содействии государственных властей в 1942 году¹¹, эти авторы пытались доказать, что коммунистическое государство никогда не нарушало прав и свобод верующих, которым-де никто не мешал верить в Бога. О том, какими способами атеистические авторы боролись с «мракобесием и клерикализмом», начиная с первых лет существования Советской власти и вплоть до Великой Отечественной войны, в последующий период предпочитали не распространяться, равно как предпочитали молчать и

о том, почему в конце 1930-х годов в России не осталось ни одного монастыря, православных храмов было менее трехсот, а число действующих архиереев некогда главенствующей конфессии империи можно было подсчитать, используя пальцы на одной руке.

Давно не является секретом тот факт, что в первые десятилетия Советской власти большевики пытались не только организационно разгромить Церковь, но одновременно с этим контролировать ее деятельность, влияя прежде всего на кадровую политику. Подобные действия провоцировали расколы внутри самой Церкви, деформировали психику как простых верующих, так и их пастырей. В этом контексте, думается, вполне правомерно рассматривать «идеологическую» борьбу с религией, которую вели отечественные богоборцы на страницах советских атеистических изданий вплоть до июня 1941 года. Неслучайно на значке членов печально известного Союза воинствующих безбожников было начертано: «Борьба против религии — борьба за коммунизм». Публикуя материалы антицерковного направления, их авторы, в подавляющем большинстве состоявшие в названном Союзе, тем самым участвовали в строительстве нового общества, одной из задач которого было воспитание человека не только свободного от «религиозных пут», но и непримиримо настроенного к Церкви. Для этого необходимо было показать, что Церковь всегда была враждебна социализму и неизменно поддерживала всех врагов пролетарского государства. Гражданская война должна была служить ярким примером подобной «враждебности», тем более что в 1920-е годы она была самым близким по времени событием, кардинально изменившим жизнь бывших подданных Российской империи, событием, открывшим новую страницу в истории страны.

О «бывших» писали резко, жестко, цинично. Священники относились к «бывшим», о них так и писали. В.В. Маяковский, например, в сатирическом стихотворе-

нии 1928 года назвал «попов» *вымирающими сторожами аннулированного учреждения*¹². Таким образом атеистическая печать, всячески шельмуя священников и гротескно изображая давнее и недавнее прошлое Православной Церкви, исполняла важную для безбожной власти идеологическую задачу. Насколько успешно было ее исполнение, на что и как обращалось внимание в статьях и заметках, посвященных Церкви, в нашем случае — прилагательно к временам Гражданской войны?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, необходимо рассмотреть опубликованные в 1920–1930-е годы материалы, обратив преимущественное внимание на основные антирелигиозные журналы, издававшиеся в Советском Союзе на русском языке. Среди этих журналов следует прежде всего упомянуть «Безбожник у станка», вышедший в 1923–1932 годах; «Безбожник», издававшийся в 1925–1941 годах, и «Антирелигиозник», с материалами которого читатель мог ознакомиться в 1926–1941 годах. В течение восьми лет (с 1922 по 1930 г.) выходил журнал «Атеист», а в 1931 году — «Воинствующий атеизм». Еще раньше — в 1919–1924 годах Наркомюст выпускал журнал «Революция и Церковь», являвшийся в то время центральным антирелигиозным органом страны. В «Революции и Церкви» печатались материалы, пропагандировавшие идеи отделения Церкви от государства, а также велась борьба с «воинствующим антиклерикализмом». Конечно, на его страницах можно было прочесть статьи, в которых говорилось о позиции Церкви в годы революции и Гражданской войны, но они были скорее ответом на злободневные вопросы, с которыми сталкивались большевики в практической области «отделения». Время политически ангажированного и идеологически пристрастного «анализа», сколько можно судить по публикациям, еще не наступило. Это время пришло в середине 1920-х годов. Тогда власти и озаботились как выпуском «популярных» безбожных изданий, так и

«академического» научно-методического «Антирелигиозника», ставшего органом Центрального совета СВБ и редактировавшегося (как и иллюстрированный журнал «Безбожник») Ем. Ярославским.

Существовала еще и массовая газета «Безбожник» (1922–1941 гг.), главным редактором которой также был Ем. Ярославский, однако на ее страницах материалы, связанные с жизнью Православной Церкви в годы Гражданской войны, практически не публиковались. Их можно найти на страницах трех наиболее распространенных журналов: «Антирелигиозника», «Безбожника» и «Безбожника у станка». Последний, руководимый до 1928 года крупным партийным активистом М.М. Костеловской (1878–1964), а затем сыном священника И.Н. Стуковым (1887–1936), стал первым советским антирелигиозным органом, в котором появились первые статьи на интересующую нас тему.

Всё началось после того, как во втором номере «Безбожника у станка» 1926 года появилась редакционная статья под странным названием «К подготовке номера: „Религия и гражданская война“». Неизвестный автор (очевидно, ответственный редактор — Костеловская) цитировал Ленина, писавшего, что для разоблачения «подлинной сущности религии как эксплуатации трудящихся» имеет значение тот фактический материал, который вскрывает «связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с организациями религиозных учреждений и религиозной пропаганды». Далее, уже от себя, автор писал, что наиболее остро эта классовая связь выступает в периоды битв между трудом и капиталом, и в этом смысле Октябрьская революция и последовавшая за ней Гражданская война дают совершенно исключительный материал. «Поэтому, — говорилось в статье, — мы обращаемся с горячим призывом ко всем участникам Гражданской войны присылать нам свои воспоминания, касающиеся связи, участия и роли духовен-

ства в Гражданской войне. Надо подробно описать, как попы участвовали в белых штабах, как организовывали в церквях передаточные пункты и явки для бегущих с севера юнкеров, как сколачивали „Иисусовы полки“, стреляли по красноармейцам из-за стогов, выпускали воззвания, вели агитацию в пользу белых и многое другое». Предполагалось посвятить этому вопросу ряд номеров, а также выпустить специальные сборники и брошюры. Формой изложения и размером потенциальных авторов просили не стесняться, писать проще, кто и как умеет, высылать в редакцию фотографии, рисунки, карикатуры. При этом подчеркивалось, что «материал нужен *срочно*»¹³.

В чем было дело? Почему заговорили о срочности?

Ответ прост: началась подготовка к десятилетнему юбилею Октябрьской революции. Тогда, в 1926 году, в контексте этой подготовки всем партийным архивам вменялось в обязанность усилить работу по сбору материалов, касавшихся и революции, и Гражданской войны. Союз воинствующих безбожников также не остался в стороне, подключившись к данному делу. К слову сказать, в юбилейном 1927 году в СССР вышло наибольшее количество публикаций по истории Гражданской войны (вплоть до начала подготовки фундаментальной «Истории Гражданской войны», увидевшей свет в середине 1930-х годов, столько литературы по данному вопросу уже не издавалось)¹⁴.

В следующем номере появилась статья С. Шмониной «Святая колчаковщина», «украшенная» карикатурами А. Дейнеки, Д. Мора и М. Доброковского. Сколько можно судить, то был один из первых объемных пасквилей, в котором рассказывалось не только о «колчаковщине» и о связях церковных деятелей с Верховным правителем, но также и о позиции Церкви в целом. Вспоминался Поместный Собор и выборы Патриарха, обсуждались причины контрреволюции «святых отцов» и послания (воззвания) Святейшего Патриарха Тихона. Смысл статьи нашел от-

ражение в первых словах автора: «колчаковщина показала всем рабочим и крестьянам, что Церковь всегда является орудием классового угнетения»¹⁵.

Обратим внимание на наречие «всегда», равно как и на то, что речь ведется о настоящем времени («является», а не «являлась»). Это не было простой случайностью: публицисты, писавшие тогда на антирелигиозные темы, стремились доказать принципиальную «неисправимость» Церкви, объясняя ее действия «классовой природой», разумеется, имея в виду то обстоятельство, что «церковники» есть представители чуждых трудящимся классов. Часто вместо слова «Церковь» они использовали слово «религия», которое в те времена являлось своеобразным «политическим синонимом» «Церкви». Религия характеризовалась как средство для восстановления самодержавия и капитализма, а Поместный Собор — как контрреволюционная организация, руководило которой высшее духовенство в союзе с князьями, графами, помещиками и представителями командного состава царской армии¹⁶. Соответственно, Собор ставил своей главной целью свержение советской власти и восстановление самодержавия, а Патриаршество было восстановлено для воссоздания царской власти.

Простая схема позволяла соответствующим образом характеризовать и послания (воззвания) святого Патриарха Тихона: от 19 января («Об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной»), от 15 февраля («О деятельности церковно-административного аппарата в условиях новой государственной власти»), от 5 марта («По поводу Брестского мира») и августовское (без указания точной даты). Нисколько не стесняясь передергивать факты, автор позволял себе и откровенную ложь, абсурдность которой мог понять любой непредвзятый человек. Об августовском послании 1918 года С. Шмонин писал, как в нем Патриарх жалуется на то, «что „за наши грехи Бог отнял власть царя Николая и

пророка Распутина“ и предлагает вернуть власть царя»¹⁷. Очевидно, автор не без основания полагал, что читатели его опуса, в большинстве своем люди малограмотные, проверять истинность цитаты не будут и поверят ему на слово.

В дальнейшем он пишет о том, что Патриарх надеялся на А.В. Колчака, желал адмиралу успеха, что на Омском съезде духовенства епископ Андрей (Ухтомский) предал большевистских вождей анафеме, что священники и монахи служили в колчаковской охранке «добровольными шпиками». Отдельно вспоминается и история, связанная с розыском тел убитых большевиками в Екатеринбурге членов царской семьи. Именно А.В. Колчак, по словам С. Шмониной, дал священнослужителям («попам» по тогдашней советской терминологии) задание «открыть мощи из царской семьи (так в тексте. — С.Ф.), а черносотенец-священник Бийского уезда с офицерами Анненкова открыл в 17-летнем телеграфисте в селе Черный Ануй „неоспоримое сходство с законным наследником престола, цесаревичем Алексеем“. Главное церковное управление попросило Колчака „принять меры для охраны особы цесаревича“. Генерал Иванов-Ринов перевел его в Бийск и послал для свидания с „наследником“ генерала Матковского. Потом это дело замяли»¹⁸.

Я привел столь длинную цитату не только для того, чтобы упомянуть о весьма интересном (с психологической точки зрения) случае поиска наследника, но и для того, чтобы показать: о гибели царской семьи писали в то время безо всякого стеснения, считая участие представителей духовенства в расследовании екатеринбургской трагедии прямым доказательством их контрреволюционности. Контрреволюционным выглядело и участие военных священников в окормлении колчаковской армии. Исходя из всего заявленного, с точки зрения автора было правомерно заявить, что поражение адмирала нанесло и тяжелый удар по Церкви («этому агитпропу буржуазии»),

предопределив дальнейшее: «...и церковники распались на тихоновцев, обновленцев, живоцерковников и т.д.»¹⁹.

Таким образом, поражение в Гражданской войне закономерно привело к церковным расколам, ибо анти-советский церковный фронт после поражения Белого дела единым быть уже не мог. Но верить церковным деятелям, несмотря на «покаяния» и на то, что они прикрываются «революционными парами», нельзя: «После их „геройских“ дел в колчаковщине, в деникинщине, во врангелевщине, после их гнусной работы во время голода 21 года, *кто им теперь поверит?*»²⁰ В последних словах заключен главный вывод автора: Гражданская война и деятельность церковных служителей при А.В. Колчаке служили лишь хорошим поводом для более широкого обобщения, звучащего скорее как призыв: Церковь не может «эволюционировать», изменяться (как стали писать уже после Великой Отечественной войны штатные советские критики религии и Церкви), она может только «обманывать», ибо она (как и всякая «религия») по природе своей изначально враждебна власти рабочих и крестьян.

Последующие материалы, публиковавшиеся на страницах «Безбожника у станка», должны были стать иллюстрацией к «фундаментальному» выводу, озвученному С. Шмониным. В течение 1926 года на страницах этого журнала была специальная рубрика: «Церковь и Гражданская война», в которой помещались различные материалы — и одиозные пропагандистские статьи, и воспоминания участников Гражданской войны (иногда — их родственников) о священнослужителях, присланные на адрес редакции. То были краткие сообщения, знакомясь с которыми читатель мог увидеть, что простая крестьянка отказалась от веры благодаря своим сыновьям-красноармейцам, научившим ее «понимать жизнь» (sic!), что во время Гражданской войны священники выдавали большевиков белым, за что потом «пролетарский суд» снимал с таких священников «голову совсем, с волосами», что в

некоторых местах в новом священнике крестьяне узнали бывшего помещика, отряд которого «зверствовал» в 1919 году. Писали о том, что священники не останавливали, а даже благословляли расправы белых над взятыми в плен красными, что нарушали тайну исповеди, исповедуя пленных верующих красноармейцев, и т.д.²¹.

Для публиковавшихся в «Безбожнике у станка» не было сомнений в том, что после Октябрьской революции, в годы Гражданской войны священники («попы») «под руководством Патриарха Тихона поголовно очутились в стане наших врагов», где деятельно работали, будучи то заговорщиками, то шпионами, то укрывателями, то агитаторами, то солдатами «Иисусовых полков». Иначе и быть не могло²².

Далее для доказательства помещались короткие рассказы «свидетелей», написанные людьми, едва освоившими грамотность, и скорее напоминающими примитивный «сказ». Из публикаций можно узнать, как автор в Польскую кампанию столкнулся с переодетым в крестьянскую одежду католическим ксендзом, и это повлияло на религиозность его дяди (скорее всего, православного), переставшего верить; как в церкви священник хранил под престолом мундир ранее гостившего у него офицера; как во Владикавказе архиерей и священники благословляли Шкуро и т.д.²³.

Некоторые авторы, вспоминая дела не столь давно минувших дней, писали о священниках-пулеметчиках, стрелявших в революционных бойцов, и священниках-командирах, лично командовавших расстрелами попавших в плен партизан. Выводы, делавшиеся этими авторами, были одновременно категоричными и абсурдными: «Только в нашем округе они (священники. — С.Ф.) pokazили более 500 человек красных, — писали, например некие очевидцы из Сталинградской губернии Ст. Захаров и Я. Кузнецов, — а по всей России под руками попов погибло миллион трудовых крестьян и рабочих. Прочь от

нас, злостные мракобесы, мы теперь хозяева в свободной России, а не вы!»²⁴

Число погубленных «под руками» православных клириков, действительно, было запредельным. Получалось, что они (прямо или косвенно) уничтожили больше представителей «трудового народа», чем все белые армии. Конечно, это говорилось не в академической статье, а в популярной журнальной публикации, но ведь журнал был рассчитан на массового читателя и должен был воздействовать скорее на чувства, чем на разум читавших.

В последующих номерах публикация небольших разоблачительных рассказов продолжилась. Свидетели из разных мест СССР (от Екатеринбурга до Баку) сообщали о стрельбе священников из пулемета по отступавшим красным бойцам, о бегстве клириков вместе с проигравшими бои белыми, о «белых бандах», в которых воевали священники вместе со своими семьями. С особым злорадством, глумливо эти свидетели писали и о том, как расправлялись с такими священниками, говоря, что «рука рабочих справедливо покарала их и послала всю эту свору в небесную канцелярию наслаждаться райской жизнью»²⁵.

Свидетели указывали, что не знали ни одного случая, когда кто-либо из священнослужителей хотя бы косвенно помогал утвердиться советской власти, но не пытались объяснить, почему так происходило. Их устраивали формальные «классовые» схемы. Да и сама Гражданская война преподносилась в схематичном виде, писали не о трагедии братоубийства, а о нежелании определенной группы людей признать справедливость претензий другой, захватившей власть и утвердившейся в России группе. Проще было изрекать сентенции типа: «В Гражданскую войну попы были с помещиками и капиталистами против рабочих и крестьян», а также: «Кто хочет понять действительную роль религии, лучше всего достигнет этого, если вдумается в те факты, которые вскрыла Гражданская война»²⁶. А факты следовали сразу же после изреченных

сентенций — о том, как «радели» священники за дела простых людей, как этих священников расстреливали за контрреволюционную деятельность (под которой понималось и распространение «слухов» о чудесах, в том числе связанных и с наказанием богохульников)²⁷.

В дальнейшем, с 1927 года, статьи и воспоминания о Церкви в годы Гражданской войны в «Безбожнике у станка» почти перестали публиковать: в юбилейном для Октябрьской революции году было всего две публикации, в 1930-м — еще две. В третьем номере за 1927 год вышли две небольших заметки-воспоминания, касавшиеся деятельности священников на Урале²⁸, и в одиннадцатом — четыре небольших рассказа, в которых говорилось, как «попы» выдавали коммунистов на расправу белым, организовывали союзы кулаков, писали доносы на крестьян-коммунистов, помогали ловить тех из них, кто не желал идти в белую армию, как «шпионили»²⁹.

В 1930 году впервые опубликовали (хотя и в сокращенном виде) несколько документов Православной Российской Церкви, снабженных, как водилось, обобщающими характеристиками составителя. Документы представляли собой цитаты из выступлений деятелей Поместного Собора по поводу необходимости избрания Патриарха, выдержки из Послания Патриарха Тихона (об анафематствовании творящих беззакония), о необходимости объединения православных, соответствующие общему направлению подборки (об «антисоветских настроениях церковников»), выдержки из баптистского журнала, а также послания Ставропольского Собора мая 1919 года, отрывки из воззвания Карловацкого Собора 1921 года и, наконец, отдельные фразы из Послания Патриарха Тихона об изъятии церковных ценностей и из обвинительного заключения по его «Делу».

Претендуя на некоторый «академизм», публикатор этих документов, скрывшийся за инициалами «А. Л.», писал, что «церковная контрреволюция первых лет Октября

является наглядной страницей классовой борьбы, показывающей на деле, на фактах то, о чем учит марксизм-ленинизм: что Церковь и религия являются орудиями эксплуататоров, что задача победившего пролетариата не только в том, чтобы, разрушив и разбив капиталистический строй, построить социалистическую экономику, но и в том, чтобы до конца уничтожить идеологию эксплуататорского общества. Уроки борьбы Церкви против пролетарской революции не должны забываться. Они должны закалять нас для дальнейшей непримиримой борьбы с религией»⁵⁰.

Обратим внимание на факт публикации: он важнее, чем банальный комментарий к нему. Несмотря на купюры, несмотря на специфическую подачу, это был голос Церкви, хотя и переданный посредством «идеологического глушителя». Серьезные аналитики, конечно, подобные статьи вряд ли читали, но то, что А. Л. дал небольшую «информацию к размышлению», уже было важным моментом.

Другая статья, вышедшая в «Безбожнике у станка» в 1930 году, принадлежала перу известного в дальнейшем атеистического автора и публикатора Бориса Павловича Кандидова (1902–1953). Об этой статье мы вспомним чуть позже, когда будем специально разбирать «творчество» названного автора, больше всех писавшего до Великой Отечественной войны на интересующую нас тему. Сейчас же следует отметить, что вскоре журнал «Безбожник у станка» прекратил существование, «слившись» с «Безбожником». К его публикациям и следует обратиться, предварительно заметив, что в данном случае прежде всего речь пойдет о публикациях, не принадлежавших перу Кандидова, а уже затем, в конце, будет предпринята попытка кратко проанализировать его многочисленные тексты.

Вначале же отметим, что о Церкви в годы Гражданской войны в «Безбожнике» говорили нечасто: в 1925, 1926, 1927, 1928 и 1929 годах на его страницах не удалось

найти практически ни одной работы, которая была бы непосредственно связана с указанной темой. Совсем нечасто помещал на своих страницах такие материалы и журнал «Антирелигиозник»: в 1925, 1928, 1933, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941 годах на его страницах не обнаружено ни одного текста, посвященного вопросу положения Церкви в годы Гражданской войны. Будем иметь это в виду, хотя заключения, видимо, следует сделать в конце работы, когда будут проанализированы увидевшие свет публикации.

В 1926 году, как указывалось выше, никаких статей опубликовано не было, однако во втором номере появились фотографии плакатов и крестов («Сим победиши») эпохи Гражданской войны, которые имели распространение в стане белых сил. Автор подборки и комментариев к ней — Федор Максимович Путинцев (1899–1947), известный в 1920–1930-х годах антирелигиозник, автор большого числа брошюр и статей, посвященных атеистической пропаганде, позволил себе даже процитировать воспоминания А.И. Деникина, глубокомысленно заметив, что контрреволюция (олицетворяемая в данном случае генералом-мемуаристом) не верит в контрреволюционные «творческие» силы Церкви³¹. Смысл публикации объяснить несложно: Церковь, по мнению Путинцева, не может (как и ранее не могла) быть реальной силой, имеющей возможности играть серьезную идеологическую роль. Значило ли это, что Церковь «побеждена»? Так вопрос не ставился и ответа на него автор не искал. Он лишь фиксировал, по его мнению, очевидное: никакой «творческой» силы *церковная организация* не имеет.

Но с кем же тогда и какими средствами бороться?

На этот вопрос Путинцев также не отвечал, представив свои соображения на суд «ученых безбожников» в другой статье, опубликованной в том же 1926 году в журнале «Антирелигиозник». Рассуждая о Гражданской войне, НЭПе и религии, Путинцев подчеркнул, что безбожие не

является самоцелью, что задачи и методы антирелигиозной борьбы подчинены общим политическим задачам пролетариата, более того, в классовой борьбе безбожие играет подсобную роль. Поясняя этот тезис, он заявлял, что в годы Гражданской войны никакой постановки систематической антирелигиозной пропаганды не было, были только агитации и митинги, да еще с 1918–1919 годов стали проводить диспуты «с попами». «Религию трогали мало, — утверждал автор. — Боролись, главным образом, против попов». Правда, утверждал Путинцев, большую роль в антирелигиозной пропаганде в годы войны играла Красная армия. «Вскрытие мощей и административные мероприятия без красноармейцев не обходились»³².

Получалось, что борьбы с религией — как «с идейным дурманом» — тогда не вели, ограничивая всё борьбой с духовенством, с которым попутно и «дискутировали». К тому же использовали помощь армии, без красноармейцев не могли провести кампанию по вскрытию мощей православных святых и не названные конкретно «административные мероприятия». Признание хорошее! На десятом году революции, оказывается, всерьез религией не занимались.

Спустя четыре года на эту же тему похоже высказался другой антирелигиозный публицист — Ф. Попов, статью которого можно считать своеобразным комментарием к публикации Путинцева. Попов также обращал внимание на агитацию, подчеркивая, что в первые послереволюционные годы этим путем и велась «борьба с религией». У безбожного движения, заявлял публицист, не было руководящего центра (то есть Союза воинствующих безбожников), «определенных директив» (sic!), опыта, а потому в годы Гражданской войны протест против религии и религиозных организаций часто выливался в резкие формы, вызывавшие протесты верующих. Из форм массовой работы он вспомнил диспуты, карнавалы, комсомольские «рождества», вскрытие мощей право-

славных праведников (как и Путинцев), а также то, что «по требованию безбожных масс» ликвидировались в то время монастыри.

«В годы гражданской войны, — указывал Попов, повторяя основной тезис статьи Путинцева, — по вполне понятным причинам агитация безбожников была прежде всего направлена против попов, на разоблачение этих явных, а иногда и скрытых контрреволюционеров в рясах»³⁵. Не комментируя все положения сей выдающейся статьи, отметим только одно: по логике автора, создание СВБ со всеми его директивами было благом для верующих, ведь если бы такая структура существовала в ближайшие послереволюционные годы — в годы обостренной классовой борьбы, — то государство смогло бы избежать «резких форм», вызывавших протесты верующих. Вообще говоря, только в статье Ф. Попова мне удалось найти слова об этих самых протестах в годы Гражданской войны. Ни в каком другом антирелигиозном журнале, издававшемся до 1941 года, об этом читать не приходилось. В этом (и только в этом) смысле статья Попова носит своеобразный «либеральный» оттенок, хотя и он называет священников контрреволюционерами.

На признания Путинцева и Попова спустя еще два года последовал своеобразный ответ другого воинствующего безбожника, уже упоминавшегося Кандидова. В 1932 году он опубликовал статью об антирелигиозной пропаганде во время Гражданской войны, подчеркнув, что тогда было издано немало антирелигиозных брошюр, в том числе: С. Данилова «Черное воинство», Н. Лукина «Церковь и государство», М. Рейснера «Нужно ли нам верить в Бога», В. Быстрянского «Коммунизм и религия», Я. Бурова «Что означает закон о свободе совести и отделении Церкви от государства», Н. Мещерякова «Поповские обманы», П. Блязина «Как попы дурманят народ» и многочисленные работы И. Скворцова-Степанова. Упоминался автором известный советский рифмоплет Демьян Бедный, вспоминался рево-

люционный плакат и (неизвестно почему) — опять-таки вскрытие святых мощей. «Революционная борьба, и в том числе антирелигиозная пропаганда пробуждала массы, разоблачала классовую роль религии, — утверждал Кандидов. — Осознав свои подлинные цели, трудящиеся уже не желали преклоняться перед „небесным произволом“»³⁴.

Получалось, что в Гражданскую войну все-таки «религию трогали», и трогали, судя по признанию безбожного публициста Кандидова, вполне серьезно. Понятно, что искать логику там, где ее в принципе найти невозможно, — занятие бесперспективное. Но отметить противоречивость, порой даже взаимоисключаемость утверждений штатных безбожников, стоит. Одновременно они заявляли о том, что Церковь «творчески» слаба и что она была исключительно активна; что с религией боролись плохо, но в то же время публицистическая активность антирелигиозников и в Гражданскую войну имела место быть; что резкие формы, в которые выливался протест против религии, вызывал возмущение верующих, а причиной тому было отсутствие у безбожников руководящего центра, директив и опыта; что трудящиеся осознали свои подлинные цели, но для административных мероприятий и глумления над православными святынями все-таки требовалась помощь красноармейцев.

Впрочем, абсолютное большинство статей — и в «Безбожнике», и в «Антирелигиознике» — носили не столько аналитический, сколько грубо-обличительный характер, их целью было не объяснить что-либо, связанное с историей Церкви в сложнейшую и трагическую послереволюционную эпоху, а доказать изначальную «политическую порочность» церковных деятелей. С этой задачей, в меру своих сил и умения, воинствующие безбожники и старались справиться. По случаю, рассуждая о посторонних темах (например, о введении гражданской метрикации), вспоминали Послание Патриарха Тихона от 19 января 1918 года (знаменитую «анафему»)³⁵; издава-

лись над попытками генерала М.К. Дитерихса, правителя Приамурского земского края в 1922 году, «отличавшегося крайней религиозностью и реакционностью», разработать и ввести в действие проект церковно-приходского управления (сама идея автору «Безбожника» напоминала «бред сумасшедшего»³⁶, хотя смысл реформы — оживить приход, сделать его жизнеспособным, был вполне здрав); писали о «злобе» духовенства на революцию, антисоветских демонстрациях, участии в избиении коммунистов и доносах на них³⁷; о крестных ходах, вызванных декретом об отделении Церкви от государства и называемых «контрреволюционным погромным восстанием против Советской власти»³⁸ и т. д.

Время шло, но старые претензии идеологических работников «безбожного фронта» к Церкви не смягчались. «Деятельность врага сейчас изменила только свои формы. По сути же религиозные организации остались до сих пор такой же реакционной силой, какой они были пятнадцать лет назад»³⁹, — писал один из авторов «Безбожника» в 1932 году. В следующем, 1933 году он опубликовал новый опус, посвященный тому, как «попы» поддерживали контрреволюцию на Украине, выступая на стороне и гетмана Скоропадского, и иностранных оккупационных войск, и деникинских и петлюровских банд. Приводя необходимые для подтверждения высказанного тезиса отдельные фразы из статей белой прессы, автор глубокомысленно утверждал, что духовенство помогло контрреволюции не только на Украине, однако «ни молитвы, ни отчисления, ни добровольные пожертвования попов не спасли белогвардейщину от разгрома»⁴⁰.

Иногда статьи о церковной контрреволюции в годы революции и Гражданской войны выходили без указания их автора, но это никак не влияло на общее — «политическое» направление такой статьи. Главным было доказать «природную» контрреволюционность духовенства, начиная разговор о ней с 1917 года, с работы Поместного Собора⁴¹.

Резюмируя, можно без особых натяжек сказать, что тема «церковной контрреволюции» для писавших о ней безбожников была поистине «золотым дном»: идеологически никакой опасности в разоблачении «церковников» не было, а ответа с их стороны можно было не опасаться. Гласной критики разгромных и грубых статей «Безбожника» и «Антирелигиозника» в те годы не было и не предвиделось. Считая «церковников» поверженными, публицисты-безбожники тем не менее «воевали» с ними с помощью печатного слова, используя все возможные на идеологической войне средства. Среди этих средств были, как уже говорилось, и воспоминания красных бойцов, некоторые из которых опубликовал во второй половине 1920-х годов журнал «Безбожник у станка».

В «Безбожнике» воспоминаний практически нет, лишь в 1935 году на его страницах были обнародованы трафаретные «мемуары» бывшего комиссара 3-й бригады Богучарской дивизии М.А. Пархоменко, в которых он с удовлетворением отмечал, как в июле 1919 года богучарцы уничтожили «Иисусов полк», якобы состоявший из военных священников, диаконов, псаломщиков, монахов и даже переодетых в мужскую одежду монахинь (было убито 800 человек). Кроме того автор припомнил, как местный (богучарский) священник записывал большевистских активистов, и когда белые заняли Богучары, потребовал карательный отряд, благословив его на расправу. При восстановлении Советской власти «трудящиеся» потребовали закрытия храма, устроив в нем клуб и записавшись в кружок безбожников. О судьбе священника почему-то не говорится⁴². Всё представлено исключительно доходчиво: классовый враг уничтожен, храм превращен в клуб, где заседают безбожники. Картинка тем более впечатляющая, что шел 1935 год, когда новая (но не последняя перед Великой Отечественной войной) волна репрессий накрыла православное духовенство и активных верующих.

Те, кто в 1930-е годы читал атеистическую прессу и по каким-либо причинам интересовался вопросом, связанным с характеристикой деятельности Православной Церкви в годы Гражданской войны, думается, не мог не отметить одного важного обстоятельства: все статьи были открыто ругательными, слово «контрреволюция» — основным при оценке деятельности духовенства. Слово может «соблазнять» даже безбожников, ни в какой «соблазн» не веривших. С некоторыми это слово сыграет дурную шутку, но это случится много позже, уже после изменения государственной политики в отношении Церкви. Правда, пока этого не случилось, «ругательные» публикации продолжали появляться — даже в «академическом» «Анти-религиознике».

На его страницах в 1927 году, уже после появления в печати знаменитой «Декларации» Митрополита Сергия (Страгородского), была опубликована объемная (по масштабам журнала) статья некоего Е. Теляковского, представляющая собой краткий обзор церковной жизни в России — от февраля 1917-го до середины 1920-х годов. Основная идея, которую популяризировал автор, — это показать, что после революции «церковники» «превратились в подлинных политических контрреволюционных деятелей», что длительное время они занимались анти-советской пропагандой с амвонов. А на территории, занятой белыми армиями, они «действовали рука об руку с белогвардейскими штабами». «Однако задушить революцию им не удалось, так же как не удалось задушить ее международной контрреволюции, за помощью к которой они обращались»⁴⁵.

Итак, как видим, автор обвиняет «церковников» ни больше ни меньше как в измене собственной стране (обращались за помощью к международной контрреволюции), тем самым утверждая их изначальное и длительное противодействие большевистской власти. «Декларативные» объяснения Митрополита Сергия не помогали — обслу-

живавшие идеологическую машину публицисты-безбожники не только не желали менять «содержание», но даже не хотели корректировать «форму» шельмования Церкви; она оставалась по-прежнему вызывающей. Чем дальше, тем грубее писали о том, как Церковь «служила» «белогвардейщине» и интервентам, как священники содействовали «чехословацким наемникам Антанты» или поддерживали дружеские связи с «агентами японского империализма» — православными клириками Страны восходящего солнца, посланными в 1918 году в Сибирь.

Материал подается в нарочито резкой форме: при характеристике духовенства авторы без стеснения используют выражение «контрреволюционное поповство», употребляют кощунственную фразу о том, что «никакие покровительства Богородиц и Христов не могли спасти белогвардейцев Архангельска»⁴⁴; безапелляционно указывают, «что на территории Советской власти и в рядах белогвардейцев духовенство служило интересам реакции»⁴⁵ (и, соответственно, никаким другим интересам служить не могло); дают изначально пристрастную — «классовую» оценку общения русских и японских пастырей⁴⁶.

Подобные статьи и публикации были «нормой» в 1920–1930-е годы, борьба с Церковью воспринималась тогда как неотъемлемая и важнейшая часть идеологической работы Советской власти. На «фронте» антирелигиозной борьбы, много писавшем о Церкви в годы Гражданской войны, был неоднократно упоминавшийся выше Б.П. Кандидов. Его перу принадлежит большинство статей, опубликованных на эту тему в «Безбожнике» и в «Антирелигиознике». Не будет преувеличением сказать, что он был самым известным антирелигиозным публицистом, писавшим о «церковной контрреволюции» 1917 — начала 1920-х годов. Он принадлежал к первому поколению воинствующих безбожников СССР, был одним из организаторов всевозможных антирелигиозных компаний, проводившихся в стране Советов в 1920–1930-е

годы. Во время Гражданской войны Кандидов служил в Наркомате юстиции РСФСР, где занимался вопросами административного контроля за деятельностью Церкви. Вскоре после окончания войны, в 1923 году, в помещении Московской военно-инженерной школы он организовал антирелигиозную выставку, вскоре прекратившую свою работу. Не желая расформирования собранных им коллекций, по личной инициативе Кандидов сохранил экспонаты на своей квартире, и в 1929 году они стали основой для Центрального антирелигиозного музея, тогда же открытого в помещениях Московского женского монастыря в честь Страстной иконы Божией Матери, ликвидированного властями в конце 1928 года⁴⁷.

К сожалению, до сих пор точно не известно, какое образование получил Кандидов до революции, к какому сословию принадлежал. Однако сама фамилия заставляет предположить, что его предки принадлежали к «духовному корню»: она искусственного происхождения, происходит от многозначительного латинского слова «candidus» («ослепительно белый», «белоснежный», «чистый» и т.п.). Такие фамилии возникали в семинарской среде либо когда человек не имел официально закрепившейся фамилии, либо когда фамилия семинариста ассоциировалась с неподобающими для будущего клирика вещами⁴⁸. Разумеется, утверждать наверняка ничего нельзя, но предположение, высказанное выше, имеет право на существование — как версия.

Таким образом, наш «герой» вполне может быть назван «апостатом», человеком, не только отказавшимся от веры, но и ставшим активным борцом с Церковью, к которой принадлежали и которой служили его предки. Начиная с 1926 и вплоть до 1937 года он регулярно публиковал статьи на интересующую нас тему. Только в 1927 и в 1933 годах в центральных антирелигиозных журналах не появилось ни одной его публикации о Церкви в Гражданскую войну. Зато были годы, когда он публиковал по две, три и

даже четыре статьи. И это — не считая других публикаций по другим «безбожным» темам. Тогда же выходили и его многочисленные брошюры, основу которых составляли публикации в «Безбожнике» и «Антирелигиознике».

Собственно говоря, в 1926 году в «Антирелигиознике» была опубликована его статья о Церкви в период Февральской революции; напрямую она не касалась темы Гражданской войны, но основные тезисы своих будущихopusов автор сумел сформулировать именно в ней. Так, в статье утверждалось, «что Церковь всемерно поддерживала буржуазию и была реакционной силой», что А.Ф. Керенский (sic!) был «вождем попов», что говорить о «демократическом» и «революционном» духовенстве, появившемся в 1917 году, можно только условно (сам Кандидов закавычивал эти слова)⁴⁹. Иными словами, поскольку Февраль принес власть буржуазии, то Церковь «приспособилась» к новой обстановке (ведь буржуазия — исконный враг рабочих и крестьян).

В 1931 году в двух номерах (№№ 7, 8) он публикует достаточно объемную статью «Церковь после Февральской революции», в которой указывает, что Церковь, цинично названная им «распутинской наложницей», «не смогла затормозить рост революционного пробуждения»⁵⁰, а в 1934 году — статью под названием «Октябрь в деревне и Церковь». Главный тезис этой статьи заключается всего в нескольких словах: «После Октябрьской революции, в течение всех лет Гражданской войны сельское духовенство вело в деревне самую разнообразную контрреволюционную работу». Кандидов заявляет, что по директивам Собора и Патриарха Тихона при церквях и монастырях создавались контрреволюционные группировки, что духовенство, опираясь на кулачество и спекулируя на отсталости крестьянских масс, старалось тормозить советское строительство, мешало отделению Церкви от государства и отстаивало прежние эксплуататорские привилегии. Не останавливаясь на этом, забегаю вперед, автор пишет, что

и «в кулацком движении 1917–1920 годов духовенство играло видную роль»⁵¹.

Он прекрасно понимал, что делает: в тот период шла борьба по уничтожению кулачества «как класса», и вовремя напомнить о связи «кулака и попа» (повторив известный лозунг эпохи Гражданской войны) для пропагандиста-безбожника было вовсе не лишним. Не лишним было и вспомнить о Поместном Соборе, «реакционность» которого Кандидов никогда не уставал подчеркивать. Так, в 1928 году, публикуясь в «Безбожнике», в статье, специально посвященной Поместному Собору 1917–1918 годов, Кандидов охарактеризовал его как «контрреволюционный», подразумевая, разумеется, не противодействие соборян «буржуазным революционерам» Февраля, а борьбу с пришедшими им на смену большевикам⁵².

1917 год, как известно, часто характеризуется исследователями как время начала Гражданской войны. В этом смысле идеологически ангажированным публицистам-безбожникам вполне логично было объявить Собор «контрреволюционным» и, следовательно, враждебным новой власти собранием. И в дальнейшем Кандидов не забывал обращаться к теме революции 1917 года, по большому счету от нее «отсчитывая» участие Церкви в Гражданской войне. В 1935 году им была опубликована статья, в которой в развязной форме разбиралось соборное воззвание от 11 ноября 1917 года о разрушении Кремля (вкуче с обзорением «обращения» старообрядцев, якобы «клеветавших» на революционные события). Для автора подобные обращения были «спекуляцией на религиозном фанатизме» и ничем более⁵³. В 1937-м, юбилейном для большевиков году, Кандидов вновь обратился к ней, опубликовав статью о Церкви в дни Октябрьской революции. Ничего нового автор не сказал, лишь в очередной раз заявив о «реакционности» Церкви, назвав Собор одним из контрреволюционных центров, приведя статистику использования Советской властью церковной

собственности (на 1920 г.) и припомнив вульгарную характеристику религии Лениным⁵⁴.

Для Кандидова не существовало ничего, что могло бы «оправдать» Церковь, он выступал сознательным обличителем, в случае необходимости принимая на себя и роль «идеологического адвоката». Так, именно Кандидов в 1934 году опубликовал, снабдив комментариями, телеграмму католического кардинала и государственного секретаря Святого Престола П. Гаспарри народному комиссару иностранных дел РСФСР Г.В. Чичерину от 12 марта 1919 года (о преследовании в России служителей Бога, в особенности служителей православных), а также ответ на нее наркома (в котором утверждалось, что никаких гонений нет, а религия — частное дело). Советским безбожникам было важно показать, приводя доводы Чичерина, что Папа Римский не протестовал, когда «зверства» творили чехословаки, а также правительства Колчака, Деникина и Петлюры, выступив только по поводу религиозных гонений⁵⁵. О том, что подобным сравнением большевики опосредованно дезавуируют свои собственные заявления об отсутствии гонений, публикатор, разумеется, не задумывался. Логика, в который уже раз, оказывалась побежденной идеологией.

Впрочем, большая часть «разоблачительных» публикаций Кандидова касалась сюжетов, непосредственно связанных с Православной Церковью в годы Гражданской войны. В 1929 году появились его статьи: «Контрреволюционная работа церковников по разложению Красной армии в годы Гражданской войны», «Роль Церкви в организации контрреволюционных сил на юге» и «„Дни покаяния“ в Крыму в сентябре 1920 года»; в 1930 году — «Деникинщина и Церковь» и «Религиозная контрреволюция на юге в 1918–1920 гг.»; в 1931 году — «Интервенция, вредительство и Церковь»; в 1932 году — «Атамановщина, японские интервенты и роль Церкви», «Японский империализм и Православная Церковь» и «Духовенство в борьбе против Красной армии».

Их непримиримый, воинственный настрой специально анализировать было бы бессмысленно, но сказать несколько слов об основном содержании публикаций, полагаю, следует. Дело в том, что автор не только грубо характеризовал «церковников», но и снабжал статьи выдержками из документов, с которыми советский читатель мог ознакомиться только в антирелигиозном их «оформлении» и никак иначе. Понятно, что подборка была пристрастной, что публикатор вовсе не заботился о том, чтобы представить материалы в сложном, трагическом контексте братоубийственной войны. «Предоставляя слово» деятелям противостоявшего Советской власти лагеря, Кандидов не пытался объяснять их мотивацию, их претензии к большевистскому режиму, их желание освободить Родину от «красных». Сложность он прикрывал «простотой»: фразой о «контрреволюции».

Так, характеризуя ситуацию на юге России в 1918–1920 годах, он называл православных священнослужителей «белогвардейскими агитаторами», содействовавшими организации «белогвардейских банд». Упомянув о столкновениях духовенства с красногвардейцами (до захвата «белыми» власти), он пишет, что, по словам священников («попов»), красные бойцы называли их «кровопийцами, водолазами, рабами полицейского режима». Чем были вызваны указанные столкновения, автор, понятно, не пишет⁵⁶. Зато он приводит прошения православных клириков, желавших служить в качестве военных священников в Белой армии, говорит о «крестных шествиях», помогавших «объединению для целей контрреволюции», о том, что «Церковь освящала каждый шаг белогвардейского движения и помогала ему», а «программа „непримиримой и непреклонной“ борьбы с властью рабочих и крестьян выполнялась духовенством вполне последовательно»⁵⁷.

В другой статье на эту же тему Кандидов решил показать, как православное духовенство пыталось морально «разложить» бойцов Красной армии. С этой целью он по-

местил на страницах «Антирелигиозника» ряд документов: воззвание Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России к православному русскому воинству, составленное епископом Вениамином (Федченковым; 1880–1961) в августе 1920 года, письмо начальника штаба Главнокомандующего русской армией генерала П.Н. Шатилова (названного М. Шатиловым; 1881–1962) архиепископу Полтавскому Феофану (Быстрову; 1872–1940) и ответ на него ВВЦУ. По большому счету, то была рабочая переписка, связанная с намечавшимся проведением дня покаяния — в праздник Воздвижения Креста Господня (14 сентября). Не возражая против проведения дня покаяния, военные говорили, что 12–14 сентября будут важные события на фронте, поэтому распространение воззвания среди красноармейцев может привести противника к мысли, что это — прием для усыпления его (противника) бдительности. Соответственно, это может неблагоприятно отразиться на оперативных расчетах. Церковное руководство приняло письмо генерала к сведению.

Какие же выводы делал из всего этого Кандидов?

Примитивно простые. По его мнению, переписка свидетельствовала, «что духовенство является самым настоящим белогвардейским агитпропом», что оно «всеми мерами боролось с развитием повстанческого революционного движения в тылу белых» и что «наша политико-просветительная работа показывала красноармейской массе значение религии как контрреволюционной силы»⁵⁸. О том, что духовенство осознавало всю трагичность братоубийства, в статье речи не было и быть не могло, как не могло быть речи и о покаянии. Не случайно, продолжая разрабатывать тему, Кандидов посвятил отдельную публикацию «Дням покаяния», имевшим место на территории врангелевского Крыма в сентябре 1920 года. В публикацию включен протокол ВВЦУ от 17 июля 1920 года «О назначении дня покаяния в связи с необходимостью оздоровления тыла в религиозно-нравственном

отношении», постановление ВВЦУ от 11 августа 1920 года по вопросу о совершении богослужения в покаянные дни (12, 13 и 14 сентября) и «Послание Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России».

В «Послании» говорилось о богоотступничестве многих православных, о том, что русским народом овладел «дух мятежного своеволия и бунта», распространился грех братоненавистничества и злобной партийности, дух разделения и раскола, грех служения мамоне. «Мужайся же в скорби своей, народ православный, всеми презренный и оставленный, терзаемый ныне врагами веры Христовой, — говорилось, среди прочего, в „Послании“. — Ты не один в крестной муке своей. С тобой Господь наш со святыми Его, с тобой Пречистая с угодниками своими»⁵⁹.

Как же на эти слова реагирует публикатор?

Для него в этом документе — полностью высказанная действительная сущность церковной политики, объявление Советской власти «царством зверя», которое должен разрушить русский народ⁶⁰. Однажды он даже опубликовал специальную статью о том, как духовенство во время Гражданской войны боролось против Красной армии, где вновь заметил: «В десятках тысяч церквей попы внушали населению, что Красная армия — армия антихриста, и призывали к дезертирству. Иное отношение проявляли они к белогвардейскому вооруженному движению». И далее — о классовой сущности религии, о службе интервентам и белогвардейцам с целью «восстановить господство эксплуататорских классов»⁶¹.

Даже если оставить за скобками обязательные восклицания о «классовой сущности» и согласиться с тем, что православное духовенство в большинстве своем положительно относилось к Белому движению, вожди которого, в отличие от красных вождей, были людьми верующими, то и тогда останется вопрос: почему автор не желает учитывать тот факт, что насилие над духовенством и верующими не могло не вызывать противодействия с их стороны?

Вопрос, понятно, риторический.

В 1930-е годы Кандидов продолжил анализировать «сущность церковной политики» на Белом Юге в годы Гражданской войны. Целью публикаций было показать, что в этих местах «в течение всех лет Гражданской войны религиозные организации всесторонне помогали контрреволюции», что «мракобесы» поддерживали организацию и развитие вооруженного движения на юге. Почему?

Потому что Церковь хотела сохранить помещичье-буржуазный строй⁶². Для «доказательства» были представлены фотографии телеграмм, удостоверений, циркуляров, ходатайств, имевших отношение к церковному делопроизводству на Белом Юге⁶³. Ничего «криминального» непредвзятый читатель здесь не найдет. Но мог ли рассчитывать на такого читателя публикатор?

Едва ли. Ему было важно показать, что борьба с революционным движением и участие в белогвардейской агитации были нормой церковной жизни эпохи Гражданской войны, что «как в тылу белых, так и во всех вновь занятых местностях духовенство было на стороне вдохновителей и руководителей аграрной контрреволюции»⁶⁴.

Не ограничиваясь шельмованием Церкви за симпатии и поддержку сторонников Белого дела, Кандидов посвятил несколько работ «разоблачению» ее «пособничества» интервентам. В своих новых статьях он повторял «старые песни о главном». Не ограничиваясь Югом, он вспоминал уже и о Севере, и о Сибири, и о Дальнем Востоке. Указывая, что «церковники» везде поддерживали интервентов, он вновь и вновь, как мантры, повторял утверждение о церквях как «агитпунктах контрреволюции», о поддержке святым Патриархом Тихоном антисоветских заговоров, добавляя и фразу о «содействии» духовенства иностранным захватчикам⁶⁵. Впрочем, следует иметь в виду, что Кандидов был человеком не только идеологически, но и политически ангажированным, внимательно наблюдавшим за направлением «линии партии». Вспоминаю

в начале 1931 года об интервенции, он главное внимание обращал на злободневный тогда вопрос — о вредительстве (в ноябре 1930 г. проходил «процесс Промпартии»). Кандидов стал одним из первых, кто попытался связать глобальный вопрос «о вредительстве», раскручивавшийся тогда Сталиным, непосредственно с Церковью. Именно с этой целью он и повел речь об интервенции.

Продолжая рассуждать на эту тему, он опубликовал две статьи, в которых попытался обвинить церковных деятелей в потакании «японскому империализму». В одной из них он, много места уделив рассказу о политике Страны восходящего солнца на Дальнем Востоке, обратил внимание на то, что религиозные организации приветствовали японских интервентов с самого начала их появления на Дальнем Востоке, что в храмах читались проповеди о необходимости им подчиняться. В годы Гражданской войны на Дальнем Востоке религия, по словам Кандидова, «была опорой палачей, опорой душителей-интервентов и белогвардейских банд, стремившихся восстановить былые времена помещиков и капиталистов»⁶⁶.

В другой статье, касающейся деятельности духовенства на Дальнем Востоке в годы Гражданской войны, автор вспомнил белых атаманов Г.М. Семенова (1890–1946) и И.П. Калмыкова (1888–1920), расписал их зверства, совместную работу с контрразведкой Японии, а затем поведал о том, что после захвата Семеновым Читы духовенство отслужило благодарственный молебен, что оно было шпионами «новых господ», участвовало в сыске и содействии массовому террору интервентов и белогвардейцев, занималось агитацией. А какой же итог?

Всё, по обыкновению, просто: «спасти семеновскую диктатуру попам (sic!) не удалось. Вслед за Семеновым за границу бежал епископ Мелетий, оставив для руководства религиозной контрреволюцией попа Старкова, ставшего теперь Софронием»⁶⁷. Действительно епископ Мелетий (Заборовский; 1868–1946) в 1920 году эмигри-

ровал в Манчжурию, действительно протоиерей Сергей Старков (1875–1932) с 1922 года, получив архиерейское рукоположение в Харбине, стал епископом Селенгинским, викарием Забайкальской епархии. Однако ко времени публикации владыка Софроний давно не жил в Забайкалье — первый раз его арестовали в 1923 году. С мая по октябрь 1932 года владыка находился в тюрьме, а ко времени выхода в свет публикации Кандидова, выпущенный на свободу, уже скончался. Писавший о нем как о «руководителе контрреволюции» автор мог и не знать этого, но о том, что архиереев Православной Церкви в те годы постоянно подвергали репрессиям, не знать не мог. Впрочем, для Кандидова важнее было иное: нарисовать картину, в которой церковные деятели изображались бы только отрицательными героями — на фоне безусловно правильной борьбы «рабочих и крестьян» за счастливую и справедливую жизнь.

В том же 1932 году, когда была опубликована его статья об «атамановщине», торжественно отмечался 15-летний юбилей «воинствующего безбожия». В честь этого события в СССР тиражом 15 000 экземпляров был издан объемный сборник, один из разделов которого — «Участие церковников в Гражданской войне и интервенции» — также подготовил Кандидов. В нем он подвел своеобразные итоги «изучения» темы, по существу составив обвинительный акт, направленный против православного духовенства. В этом смысле сей раздел представляет определенный интерес — и с исторической, и с психологической точки зрения. Задачу «церковников» Кандидов определяет однозначно: «выполнить традиции прежних лет, укрепить господство генеральской диктатуры, реставрировать эксплуататорский строй, нанести сокрушительный удар советской власти»⁶⁸.

Не останавливаясь на обвинении духовенства в поддержке белых, автор обращает внимание и на «формы антисоветской деятельности», якобы применявшиеся

духовенством «в течение всех лет Гражданской войны» и на «территории советской власти». При этом Кандидов не просто говорит о «формах», он их структурирует (как это обычно принято в судопроизводстве).

По утверждению Кандидова, руководящий церковный центр в лице Патриарха и Синода вырабатывал общие директивы, составлял и рассылал антисоветские обращения, издавал нелегальную литературу, поддерживал связи с белогвардейскими группировками (разумеется, контрреволюционными), участвовал в заговорах, руководил борьбой против отделения Церкви от государства, рассылал на места инструкторов по антисоветской деятельности (оказывается, были и такие). То была первая «форма».

Вторая «форма» предполагала деятельность в епархиях, где архиереи и церковные советы использовали указания Патриарха и Синода применительно к местным условиям, вырабатывая и собственные, опять же «контрреволюционные», директивы. Епископы, понятно, были связаны «с местными белогвардейскими группировками, созывали контрреволюционные совещания, издавали контрреволюционную литературу и т.д.».

И наконец, третья «форма» предполагала деятельность непосредственно местного духовенства, выполнявшего «самую различную антисоветскую работу». Эту работу Кандидов разобрал с исключительной подробностью, разделив на восемь пунктов. Он писал, что духовенство вело антисоветскую агитацию с амвонов, читая «специальные молитвы контрреволюционного содержания»; распространяло в храмах монархическую литературу и издания «погромно-белогвардейского содержания»; организовывало антисоветские демонстрации «в форме крестных ходов»; устраивало в храмах склады имущества «помещиков и буржуазии», запасы продуктов и оружия; принимало участие в антисоветских выступлениях и восстаниях; делало храмы и монастыри явочными пунктами

для белых, которых при необходимости там же и прятало; поддерживало интервенцию, принимая непосредственное участие в ее организации; помогало белогвардейцам срывать мероприятия советской власти, мешало проведению мобилизаций, занималось шпионажем.

«Вся история возникновения и развития белогвардейского движения на Юге, в районе чехословацкого выступления в Сибири, на Кавказе, на Севере и т.д., — утверждал Кандидов, — тысячами фактов показала, какое огромное содействие оказали белогвардейцам и интервентам организации церковных мракобесов»⁶⁹. Обличитель заявлял и об участии духовенства в карательных экспедициях, в поддержании системы белогвардейского террора, ни слова не сказав о терроре красном, о зверском истреблении бойцами Красной армии, чекистами и просто бандитами, на деятельность которых новая власть смотрела сквозь пальцы, тысяч священников и активных мирян⁷⁰.

Складывалось впечатление, что он писал не о Гражданской войне, разделившей единый народ, а о борьбе единого народа с общим внешним врагом, к которому вместе с «помещиками-капиталистами» относил и духовное сословие *in corpore*. Думается, что именно так и было. Ненависть к тем, кого считали представителями «старого мира», низвергнутого революцией, не нуждалась в понимании. Обличительные характеристики целиком замещали его. Государство активно поддерживало подобные выступления; такие, как Кандидов, антирелигиозники были востребованы властью. Не случайно в 1930-е годы он не только публикует свои статьи в антирелигиозных журналах, но, в дополненном и доработанном виде, издает соответствующие брошюры⁷¹.

В целом антицерковная истерия продолжалась на страницах безбожных журналов до 1941 года. Так, в январе 1940 года автор, скрывшийся за инициалами «М. Г.», в статье, посвященной отношению Ленина к воинствующей

Церкви и империалистической войне, специально подчеркнул, что «классовое лицо поповщины» обнаруживается в моменты острых политических потрясений, когда Церковь выступает на стороне эксплуататорских классов. Вспомнив далее 1905 год и время Первой мировой войны, автор не забыл указать, что и после победы Октября, в годы Гражданской войны и интервенции, Церковь оказалась сугубо «воинствующей», «вплоть до организации вооруженных отрядов из попов и монахов»⁷². Несмотря на то, что к 1940 году Православная Церковь организационно была почти полностью уничтожена, автор «Безбожника» все-таки решил вспомнить о ее прошлой «воинственности».

А год спустя на страницах этого же журнала увидела свет статья, появление которой было обусловлено переходом к СССР части территории Финляндии, включая остров Валаам. Статья посвящалась Валаамскому монастырю, названному «бывшим очагом мракобесия и шпионажа». Ее автор — некий С. Миляев подробно описал, как в 1918 году валаамские монахи поддерживали «лютеран-белофиннов», с какой злобой встретили известие о расстреле императора Николая II и как радовались факту перехода острова к Финляндии в 1918 году. Не забыл автор упомянуть и о том, что летом 1919 года среди валаамских монахов происходила вербовка в армию генерала Н.Н. Юденича. «Валаам до марта 1940 года был центром шпионов, диверсантов, бандитов, — резюмировал С. Миляев. — Именно поэтому пьяницам-монахам покровительствовали белофинны из Хельсинки»⁷³.

Вывод столь очевиден, что обсуждать его было бессмысленно. Монахи, для пущей важности названные «пьяницами», аттестованы как пособники «белых» (и русских, и финнов), а сам остров заклеямен в качестве центра шпионажа. Да и могло ли быть иначе, ведь «классовое лицо» не спрячешь! Церковь «не может быть» патриотична, поскольку «корысть» для ее служителей важнее. Эту мысль

попытался доказать очередной публицист «Безбожника» А. Евстратов уже накануне нападения гитлеровцев на Советский Союз. В июньском номере «Безбожника» за 1941 год он писал, что религия не могла быть источником народного патриотизма, коренящегося в трудовой деятельности. «Самое большее, на что была способна Церковь, — подчеркивал Евстратов, — это присоединиться к этому чувству, когда победа народа вероятна, и когда этого требуют интересы господствующего класса... Религия является злейшим врагом советского патриотизма, и в нашей следующей беседе будет подробно рассказано об этом»⁷⁴.

Следующая беседа не состоялась — началась война с фашистской Германией, и безбожные журналы власть прикрыла. Сама история ответила на вопрос о патриотизме Церкви, о «классовом лице» ее предстоятелей и верующих. О характеристиках прежних лет предпочитали более не вспоминать. Всё изменилось в одночасье. Но изменились ли те, кто писал о Церкви востребованные в 1920–1930-е годы пасквилы, не желая обсуждать всю противоречивость и сложность ее положения в годы революции и Гражданской войны?

Однозначный ответ дать не получается. Воспитанные на принципах и лозунгах Союза воинствующих безбожников, бывшие антирелигиозные агитаторы не сразу поняли, что отношение власти к религии и Церкви изменилось. Одним из таких «непонятливых» оказался известный безбожник Б.П. Кандидов. Во время войны он разъезжал по городам и весям страны, читая различные лекции, преимущественно, думается, на антирелигиозные темы. В 1945 году он выступал с лекциями в Казани, куда приехал, представившись опытным оратором, умеющим выступать на самые разнообразные темы: о религии, о бдительности, о коварных методах фашистской разведки. Предъявил хвалебные отзывы о своих выступлениях в Новосибирске, Ташкенте, в Казахстане и на Урале, а также удостоверение о принадлежности к пушкинскому

обществу (!). Его лекции вызвали определенный интерес: Кандидова допустили к выступлениям перед массовой аудиторией в государственных учреждениях, на предприятиях, в воинских частях. У местных партийных работников он не вызвал подозрения, нашлись даже те, кто дал ему справки о высоком уровне прочитанных лекций.

Но вскоре «грянул гром»: 23 июня 1945 года в главной коммунистической газете СССР, в «Правде», была опубликована статья, в которой деятельность Кандидова была негативно охарактеризована, а установки, которые он «протаскивал» в лекциях, названы идеологически вредными. Какие именно установки он «протаскивал», не говорилось, но, без сомнения, речь шла о его антирелигиозных взглядах, сформировавшихся в 1920–1930-х годах. В небольшой статье его трижды (!) назвали *проходимцем*, заявив, что его лекторской деятельности «недавно» положен конец. В статье говорилось и о том, что бюро Татарского обкома ВКП(б) приняло соответствующее постановление, в котором указывалось: «Проходимец Кандидов мог орудовать лишь в результате бесконтрольности, беспечности, притупления политической бдительности некоторых работников пропаганды, в результате того, что в отдельных партийных организациях Татарской АССР не проявляется надлежащего интереса к содержанию лекций». Бюро отметило как особо тревожное обстоятельство и тот факт, что никто из руководящих работников не сумел разоблачить лектора и «прервать его вредную деятельность»⁷⁵.

С тех пор и вплоть до смерти, последовавшей в 1953 году, Кандидов более не выступал, лишь рецензируя книги на антицерковную тематику. Можно сказать, что он отделался достаточно легко (после такой статьи критикуемого могли и посадить). Но важнее было другое: Кандидов вовремя не понял, что, руководствуясь прагматическими целями, Сталин круто изменил направление советской «церковной политики», что в новых условиях «петь старые песни» нельзя, что возвращение риторики двух предво-

енных десятилетий недопустимо. Действительно, о прошлом предпочитали тогда не вспоминать. Полагаю, что статья в «Правде» стала предупреждением и для других «воинствующих безбожников», ранее подвизавшихся на ниве разоблачения «церковной контрреволюции». Их время вернется десятилетие спустя, в годы так называемых «хрущевских гонений». Но это уже отдельная история.

А тогда, в 1945 году, слово «контрреволюция» прилагательно к деятельности Православной Церкви в 1917–1920 годах перестало звучать в советских массовых изданиях, тем более что специальные атеистические журналы возобновлены не были. Гражданская война, которую в 1920–1930-е годы советское руководство продолжало посредством идеологического шельмования Церкви, в результате новой войны — Великой Отечественной — была остановлена, хотя многие тезисы отечественных безбожников, сформулированные ранее, в смягченном виде будут использоваться советскими идеологами вплоть до начала 1990-х годов.

Пройдет много десятилетий, прежде чем исследователи эпохи Гражданской войны смогут беспристрастно начать изучение жизни и деятельности Церкви в тот период, по достоинству оценив призыв святого Патриарха Тихона, в феврале 1918 года завершавшим свое «Послание по поводу происходящей в стране междоусобной брани» словами апостола Павла: «Возмогайте во Господе и в державе крепости Его; облецытесь во вся оружия Божия, яко возмощи вам стати противу кознем диавольским» (Еф. 6:10–11)⁷⁶.

Примечания

¹ См. напр.: Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н. Красные конкистадоры. М., 1994; Кашеваров А.Н. Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М., 2005; Крапивин М.Ю. Противостояние: большевики и Церковь (1917–

1941 г.) Волгоград, 1993; *Нечаев М.Г.* Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004; *Одинцов М.И.* Русская Православная Церковь накануне и в эпоху сталинского социализма 1917–1953. М., 2014; *Роккуччи А.* Сталин и Патриарх. Православная Церковь и Советская власть 1917–1958. М., 2016; *Рогозный П.* Российская Церковь и «красная смута» // Нева. 2011. № 2. С. 157–173; *Husband W.B.* “Godless Communist”. Atheism and Society in Soviet Russia 1917–1932. Illinois, 2000.

² См. напр.: *Вострышев М.* Патриарх Тихон М., 1995.

³ См. напр.: *Лучшев Е.М.* Антирелигиозная пропаганда в СССР 1917–1941 гг. СПб., 2016. Вторая глава монографии посвящена анализу тех вопросов, которые относятся ко времени Гражданской войны («Борьба с религией в годы Гражданской войны». С. 56–105).

⁴ См.: История Гражданской войны в СССР. М., 1935–1960. Т. 1–5.

⁵ См. напр.: Краткая история СССР. М., 1983. Ч. 2. От Великой Октябрьской социалистической революции до наших дней (Издание четвертое, исправленное и дополненное).

⁶ Всемирная история. М., 1961. Т. VIII / Отв. ред. И.И. Минц. (Том посвящен истории, охватывающей период от Октября 1917 г. до 1923 г. включительно).

⁷ Гражданская война и военная интервенция в СССР. Энциклопедия. М., 1983. Второе издание («с изменениями») вышло в 1987 г.

⁸ См. подр.: Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989. С. 616–621.

⁹ *Гордиенко Н.С.* Современное русское православие. Л., 1987. С. 47.

¹⁰ См. напр.: *Плаксин Р.Ю.* Тихоновщина и ее крах: Позиция православной церкви в период Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны. М., 1968. Второе издание этой книги, «переработанное и дополненное», увидело свет в Ленинграде в 1987 г.; *Корзун М.С.* Русская Православная Церковь 1917–1945 гг. Минск, 1987.

¹¹ В предисловии к этой книге Митрополит Сергей (Страгородский), Местоблюститель Патриаршего Престола, писал, что

простой православный народ «склонен видеть в происшедшей перемене (т.е. в революции, кардинально изменившей правовое положение Церкви в государстве. — С.Ф.) не гонение, а скорее возвращение к апостольским временам, когда Церковь и ее служители шли именно своим настоящим путем, к какому они и призваны Христом, когда они смотрели на свое служение не как на профессию среди других житейских профессий, доставлявшую им средства к жизни, а как на следование призванию Христову». (Правда о религии в России. М., 1942. С. 9–10).

¹² Маяковский В.В. Поп // Маяковский В.В. Полн. собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 35–358.

¹³ Редакция. К подготовке номера: «Религия и гражданская война» // Безбожник у станка. 1926. № 2. С. 22.

¹⁴ Автор благодарит профессора СПбГУ М.М. Шахнович, которая помогла разобраться в причинах публикаторской активности редакции «Безбожника у станка», пришедшейся на 1926 г.

¹⁵ Шмонин С. Святая колчаковщина // Безбожник у станка. 1926. № 3. С. 10.

¹⁶ Там же. С. 11.

¹⁷ Там же. С. 14.

¹⁸ Там же. С. 15.

¹⁹ Там же. С. 17.

²⁰ Там же.

²¹ См.: Церковь и гражданская война // Там же. 1926. № 5. С. 5–7, 10–11.

²² См.: То же // Там же. 1926. № 6. С. 9.

²³ Там же. С. 9–11.

²⁴ Гражданская война // Там же. 1926. № 8. С. 4.

²⁵ Церковь и гражданская война // Там же. 1926. № 9. С. 22.

²⁶ Гражданская война // Там же. 1926. № 12. С. 8.

²⁷ Там же. С. 9.

²⁸ Красноармейская страничка // Там же. 1927. № 3. С. 6.

²⁹ [Без общего названия] // Там же. 1927. № 11. С. 3.

³⁰ А. Л. История одного проклятья // Там же. 1930. № 20. С. 6–7.

³¹ Путинцев Ф. Церковь, контрреволюция и эмиграция // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1926. № 2. С. 6–7.

³² Гражданская война, НЭП и религия // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1926. № 11. С. 3–4.

³³ *Попов Ф.* Первые годы безбожия // Там же. 1930. № 4. С. 58.

³⁴ *Кандидов Б.* Антирелигиозная агитация в годы гражданской войны // Безбожник. Двухмесячный иллюстрированный журнал. 1932. № 19–20. С. 3.

³⁵ ОР-СКИЙ. 13 лет назад // Там же. 1931. № 3. С. 2. Сообщая об этом, неизвестный автор попутно указывал и на то, что своего сына не крестил, назвав Орионом.

³⁶ *Владимиров А.* Как религия служила контрреволюции в период гражданской войны // Там же. 1930. № 23. С. 9.

³⁷ См. напр.: *Соболев А.* Самарское духовенство в борьбе с революцией // Там же. 1932. № 1. С. 18.

³⁸ См. напр.: *Плаксин А.* Церковь в 1917–1918 гг. // Там же. 1932. № 17–18. С. 15.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *А. П[лаксин].* Церковь в стане контрреволюции // Там же. 1933. № 10. С. 18–19.

⁴¹ См. напр.: Церковная контрреволюция в 1917–1918 гг. // Там же. 1934. № 10. С. 2–3.

⁴² *Пархоменко М.* Из воспоминаний богучарца // Там же. 1935. № 10. С. 7.

⁴³ *Теляковский [Е.]* Церковники и Октябрьская революция // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1927. № 10. С. 23, 24, 26.

⁴⁴ *Блинов Н.* Церковь на службе белогвардейщины и интервентов // Там же. 1930. № 5. С. 9–13.

⁴⁵ *В. К.* Церковная контрреволюция в Казани. (Поповское содействие чехословацким наемникам Антанты в 1918 году) // Там же. 1930. № 8–9. С. 34–36.

⁴⁶ Переписка японских и сибирских церковников // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1934. № 10. С. 9. Хотя статья и не подписана, но, судя по стилю и теме, ее мог подготовить Б.П. Кандидов.

⁴⁷ См.: Д. Н. Н. Кандидов // Православная Энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 162.

⁴⁸ Значение и происхождение фамилии Кандидов // http://names.neolove.ru/last_names/10/ka/kandidov.html.

⁴⁹ См. подр.: Кандидов Б. Церковь и февральская революция // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1926. № 3. С. 30–42.

⁵⁰ Кандидов Б. Церковь после Февральской революции // Там же. 1931. № 8. С. 19.

⁵¹ Кандидов Б. Октябрь в деревне и Церковь // Там же. 1934. № 5. С. 23.

⁵² Кандидов Б. Церковный собор 1917–1918 гг. // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1928. № 20. С. 6–7.

⁵³ Кандидов Б. Церковные воззвания против Октябрьской революции // Там же. 1935. № 10. С. 6–7.

⁵⁴ Кандидов Б. Церковь в дни Октябрьской революции // Там же. 1937. № 10. С. 10–11.

⁵⁵ Кандидов Б. Замечательные документы // Там же. 1934. № 10. С. 8.

⁵⁶ Кандидов Б. Роль церкви в организации контрреволюционных сил на юге // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1929. № 10. С. 37.

⁵⁷ Там же. 1929. № 12. С. 56.

⁵⁸ Кандидов Б. Контрреволюционная работа церковников по разложению Красной армии в годы гражданской войны // Там же. 1929. № 4. С. 5–7.

⁵⁹ Цит. по: Кандидов Б. «Дни покаяния» в Крыму в сентябре 1920 года. (Историческая справка по неопубликованным материалам) // Там же. 1929. № 7. С. 74.

⁶⁰ Там же. С. 75.

⁶¹ Кандидов Б. Духовенство в борьбе против Красной армии // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1932. № 3. С. 4–6.

⁶² Кандидов Б. Религиозная контрреволюция на юге в 1918–1920 гг. // Там же. 1930. № 21. С. 5–7.

⁶³ Там же. С. 10–11.

⁶⁴ *Кандидов Б.* Деникинщина и Церковь // Безбожник у станка. 1930. № 22. С. 10–11.

⁶⁵ *Кандидов Б.* Интервенция, вредительство и Церковь // Анти-религиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1931. № 1. С. 16–18.

⁶⁶ *Кандидов Б.* Японский империализм и православная церковь. (Провокационное выступление японских интервентов 4–5 апреля 1920 г. на Дальнем Востоке и роль духовенства) // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1932. № 11–12. С. 11–12.

⁶⁷ См. подр.: *Кандидов Б.* Атамановщина, японские интервенты и роль Церкви // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1932. № 10. С. 20–29.

⁶⁸ *Кандидов Б.* Участие церковников в гражданской войне и интервенции // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. Сборник под ред. М. Епишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М., 1932. С. 102.

⁶⁹ Там же. С. 110–111.

⁷⁰ Там же. С. 113.

⁷¹ См. напр.: *Кандидов Б.* Церковь и Октябрьская революция. М., 1929; Он же. Религиозная контрреволюция 1918–20 гг. и интервенция: (Очерки и материалы). М., 1930; Он же. Церковно-белогвардейский Собор в г. Ставрополе в мае 1919 г.: Материалы по вопросу организации церк. контрреволюции в годы гражданской войны. М., 1930; Он же. Церковь и контрразведка: Контрреволюционная и террористическая деятельность церковников на юге в годы гражданской войны. М., 1930; Он же. Октябрьские бои в Москве и церковь. М., 1931; Он же. Церковь и Врангель. Харьков, 1931; Он же. Церковь и гражданская война на юге: (Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы гражданской войны). М., 1931; Он же. Японская интервенция в Сибири и церковь. М., 1932; Империалистическая война и религия. М., 1933; Церковь и Февральская революция: Классовая позиция Православной Церкви в период февраля — августа 1917 г.: Материалы и

очерки. М., 1934. (Здесь указаны только те работы Б.П. Кандидова, которые имеют отношение к исследуемой теме, его «творчество» не ограничивается ими).

⁷² М. Г. Ленин о воинствующей церкви и империалистической войне // Безбожник. Двухнедельный иллюстрированный журнал. 1940. № 1. С. 2, 3.

⁷³ Миляев С. Бывший очаг мракобесия и шпионажа. (Из истории Валаамского монастыря) // Там же. 1941. № 2. С. 10–11.

⁷⁴ Евстратов А. Патриотизм и религия // Там же. 1941. № 6. С. 3.

⁷⁵ О вредных лекциях и притуплении политической бдительности // Правда. Орган ЦК и МК ВКП(б). 1945. 23 июня. № 149 (9920). Суббота. С. 5.

⁷⁶ «В годину гнева Божия...»: Послания, слова и речи св. Патриарха Тихона / Сост., автор статьи Н.А. Кривошеева. М., 2009. С. 53.

К. А. Черепенников*

СОБЫТИЯ 1917 ГОДА В СВЕТЕ ДНЕВНИКОВ ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ А. Д. БЕЛЯЕВА (1848–1919)

В данной статье изучаются события 1917 года на основании дневников профессора Московской духовной академии Александра Дмитриевича Беляева. Свои записи он вел ежедневно с 1875 по 1919 год. Данные мемуары хранятся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки и являются малоисследованным источником личного происхождения. Дневник А. Д. Беляева за 1917 год помогает лучше ознакомиться с политической и социальной атмосферой столетней давности. Сам Александр Дмитриевич не принял революции, оставался сторонником старых порядков и придерживался монархических взглядов.

Ключевые слова: профессор Александр Дмитриевич Беляев, дневник, большевики, революция, 1917 год, война, монархия, республика, Патриарх, император Николай II, императрица Александра Феодоровна, Распутин, народ.

*Автор — магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии (Сергиев Посад).

В 2017 году исполняется 100 лет революционным событиям, которые коренным образом повлияли на историю как нашего Отечества, так и Русской Православной Церкви. Объектом нашего исследования являются дневники профессора Александра Дмитриевича Беляева, которые хранятся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Они являются в своем роде уникальными историческими документами, в которых практически ежедневно делались записи с 1875 по 1919 год, т.е. 44 года [1. С. 256–260]. В них отражаются события, которые касаются личной жизни профессора, его преподавательской деятельности, событий в Московской духовной академии (МДА) и общественно-церковной жизни России. Однако эти дневники до сих пор полностью не опубликованы и недоступны широкому кругу читателей.

В рамках нашей статьи мы ограничимся дневниками за 1917–1918 годы, с помощью которых постараемся осветить происходившие тогда события, а также попробуем понять, как воспринимал их профессор А.Д. Беляев.

Здесь, как нам думается, необходимо дать характеристику вообще такому жанру исторического источника, как дневники. Профессор П.А. Зайончковский приводит следующее определение: «Мемуары ... дают более или менее цельное представление об эпохе (быте, нравах, обычаях и т.д.). Всякий другой источник может значительно глубже осветить отдельные стороны того или иного явления, однако, как правило, не будет содержать характеристики общей обстановки, в которой происходило это событие. Исключительно ценны мемуары и для изучения черт характера и психологии людей, чья роль в процессе исторического развития достаточно велика ... Именно в силу этого мемуары чрезвычайно важны для всех интересующихся прошлым России и, в первую очередь, для историков, литературоведов, этнографов, искусствоведов, исследующих различные стороны исторического процесса

во всем его многообразии. Однако надо помнить, что ценность мемуаров заключается в изложении фактической стороны описываемых событий, а не в оценке их, которая, естественно, почти всегда субъективна ... Дневники по своей природе более достоверны, нежели воспоминания. Им присуща свежесть восприятия, а следовательно и более достоверное описание того или иного события» [2. С. 3–4].

Биография профессора А.Д. Беляева (1849–1919)

Он происходил из многодетной священнической семьи, жившей в Рязанской губернии. В Рязани Александр Дмитриевич в 1872 году окончил духовную семинарию первым студентом по разрядному списку, что предоставляло ему право продолжить обучение в высшем духовном образовательном заведении. В том же году он благополучно поступил в Московскую духовную академию. В 1876 году, незадолго до завершения курса, «Советом академии он был предопределен за свои отличные сведения в догматике в преемники по этой кафедре почившему профессору прот. А.В. Горскому († 1875), которую последний занимал по традиции как ректор академии с 1862 года» [3. С. 80]. Можно сказать, что была нарушена давняя традиция, заключавшаяся в том, что ректор МДА традиционно преподавал догматическое богословие. Став преподавателем, Александр Дмитриевич начал вести ежедневно свои дневники и продолжал их до своей смерти.

В 1880 году он защитил магистерскую диссертацию на тему: «Любовь Божественная. Опыт раскрытия главных христианских догматов» [4. С. 586], а в 1898 году ему была присвоена докторская степень за сочинение «О безбожии и антихристе» [5. С. 586]. Должность преподавателя догматики он занимал до 1910 года, когда был вынужден уйти на пенсию в связи с достижением предельной выслуги лет, однако еще год продолжал преподавать в качестве заштатного профессора.

Профессор А.Д. Беляев кроме академической жизни вел активную общественную деятельность: выступал с публичными лекциями, был присяжным заседателем в суде, участвовал в монархических собраниях. Александр Дмитриевич является автором нескольких десятков статей в основном богословского характера, но некоторые были посвящены общественно-политической тематике. Всё это он отражал на страницах своего дневника.

А.Д. Беляев не создал семьи и до конца дней проживал в Сергиевом Посаде. Оставив академическую службу, он не переставал активно интересоваться как богословскими, так и светскими науками, продолжал много читать, пользуясь академической библиотекой.

Профессор А.Д. Беляев о Февральской революции и отречении императора Николая II

Отречение от престола Николая II было тяжким ударом для него, возлагавшего все свои политические надежды на царя. Газеты эту новость донесли до Сергиева Посада только через два дня — 4 марта: «Ныне поражающее известие. 2-го марта Николай II в Пскове, в вагоне своего поезда отказался от престола ... Как всё это быстро свершилось! Боже, спаси Россию! Пощади людей твоих!» [6]. Само отречение царя он видит вынужденным шагом, обусловленным его неспособностью повлиять на происходящие события: «О переходе Москвы к новой власти царь и окружающие не могли и знать. Ведь они были в пути, и даже преданные царю люди не могли уведомить его. Трагизм его в том, что он был в пути и совершенно беспомощен» [6]. Сердце Александра Дмитриевича почувствовало неладное при виде толп народа, наполнивших улицы Сергиева Посада по случаю революции: «Банты красные, а лица будто бы не очень веселые. Не чувствует ли сердце беду? Что-то мы увидим? ... Это мужики будут править?» [6].

Крушение монархии и распад монархических партий

Партия монархистов¹, в деятельности которой профессор А.Д. Беляев принимал участие, оказалась дезориентированной в новых условиях, ее лидер просто капитулировал перед натиском революционных сил и бежал с политической арены. Об этом Александр Дмитриевич пишет с горечью в марте 1917 года: «С.А. Кельцев², статский советник, глава московских монархистов прислал заявление новому правительству, что признает его, приветствует, что в начале февраля он с другими говорил о темных влияниях, что лично не может явиться к власти по болезни, а по выздоровлении сочтет долгом лично быть. Каков! „Самоупражнение“, — говорит газета. Оно не перемена убеждений, которых не было, а прекращается субсидия за монархизм. Правда!» [6].

Эти события марта 1917 года были некоторой точкой невозврата для Александра Дмитриевича, которые полностью разочаровали его в монархическом движении, показали неспособность монархических лидеров адекватно реагировать на политические изменения в стране и совершенную беспомощность в ситуации отсутствия государственной поддержки их деятельности. Хотя, нужно отметить, что принципиально он не изменил своим консервативным взглядам и все еще питал надежду на возрождение монархии, о чем он пишет в дневнике за 1918 года. «Март 31 ... От эконома услышал ... в эти сутки, особенно ночью была ужасная стрельба в центре Москвы ... Это выступление анархистов против укрывшихся в Кремле Ленина и его товарищей по Совету. Что-то будет? Если среди анархистов $\frac{3}{4}$ монархистов, то выступление и победа над Лениным их желательны» [7. Л. 43 об.]. Он радовался слухам о возможном контрреволюционном перевороте и надеялся на восстановление династии Романовых. Так в своих записях от 1 мая 1918 года он пишет: «Узнал приятную новость будто готовится переворот, и при том даже

на этой неделе: свержение теперешней власти и воцарение Великого Князя Дмитрия Павловича. Дай Бог! Где только полки солдат, которые первые присягнули ему в верности. За ними и с ними сейчас же присягнули бы города, большие и малые, и воцарение удалось бы провести без междоусобия и кровопролития, без большого кровопролития. Ведь Ленин и компания дадут стрекача ... Защищать их никто не будет, а всякий порядочный русский выдаст с головой или сам пристрелит, задавит этих гадов» [7. Л. 61].

Новая политическая сила: Совет солдатских и рабочих депутатов

На политической арене после Февральской революции громко заявляет о себе новая сила — Совет рабочих и солдатских депутатов. Профессор А.Д. Беляев сразу заметил в них угрозу общественному строю, т.к. в их руках находилась реальная сила и власть в стране, с помощью которой они стали диктовать свои условия. Об этом он пишет 7 марта 1917 года: «Вот где угроза. Они сила: без них не приготовить снарядов, а без снарядов нельзя вести войну. Поэтому пока не кончилась война, они могут добиться всего, а главней всего — демократической республики» [6].

Критика императора Николая II за его безвольное правление. Григорий Распутин и императрица

В записях видна зависимость автора от публикаций в газетах, которые во многом формировали его взгляды на общественно-политические вопросы. Здесь профессор А.Д. Беляев поддается эмоциям, господствовавшим тогда в обществе, отказываясь проводить их критический анализ. Так, например, в дневниках он вслед за господствовавшим тогда общественным мнением во всех бедах обвиняет «германскую шпионку» святую императрицу Александру Феодоровну. Вот запись 17 декабря 1916 года:

«В газетах переданы чьи-то слова: обер-кликуша [„равно“] царица, лжепророк [„равно“] Распутин. Обер-кликуша метко сказано. Хорош этот германский обер» [8. Л. 93 об.]. А 9 марта 1917 года он пишет: «Жена для царя была злым гением. Будь иная жена — ничего бы не было. Было бы недовольство, может быть, но терпели бы. А тут подозрение в измене со стороны царицы в пользу немцев, подозрение, что может быть заключен сепаратный мир; поставление и смещение министров Распутиным; какие-то циничные отношения Распутина к царице, нечто вроде хлыстовства, по-видимому, Распутин был сильный гипнотизер, и царица была его рабой, а царь в подчинении у царицы» [6].

Вообще во всех несчастьях страны он обвиняет императрицу Александру Феодоровну и императора Николая II: «Тысячи революционеров не уронили так самодержавие, монархию, трон и династию Романовых, как эта германка с своим гнусным Распутиным, с своим германизмом, с своей сумасшедшей хлыстовщиной, с своей отчужденностью от России и чуть ли не изменами в пользу Германии, с отчужденностью даже от всех членов царского дома и чуть ли не с манией величия. А царь повредил себе и монархии безволием, ленью, беспечностью, пристрастием к вину (по-видимому), тугоумным подчинением своей обер-кликуше, неумением управлять, нежеланием на время войны составить кабинет по образу конституции. Жалкие люди и жалкая теперь, да и прежде, семья, несчастная семья! Нравственно и культурно обе главы семьи упали еще раньше падения» [6]. Причем самые нелепые слухи про царя Николая II, как мы читаем в дневнике, распространяли даже церковные иерархи, поддерживавшие монархию: «Утром я был у архиепископа Никона³, говорил с час. Он сказал: Царь занимается спиритизмом, вызывает дух Распутина» [6].

В этих своих взглядах он впоследствии раскаялся на страницах дневника, когда страна после Февральской революции стала погружаться в хаос гражданской войны,

а он начал бороться с голодом, от которого и погибнет. Об этом он скажет в июле 1918 года: «В первое время, в первые 4 месяца порицали на все корки царя Николая II, его династию, монархический режим, и никто не смел заикнуться, даже словом назвать слова: Россия, отечество, родина. В июле, после поражения в Австрии, уже заявили о слове „родина“ с упоминанием, что это слово нельзя было доселе и произносить. Чем дальше шло время, тем меньше стали порицать царя, царский режим, монархию, прежний порядок, династию свергнутую и членов ее» [10. С. 139].

Первые плоды Февральской революции: распад армии

Вскоре стали проявляться негативные стороны новых свобод, так, например, солдаты отказывались воевать на фронте и бежали домой, и одно только это грозило разрушить огромную страну. Александр Дмитриевич так описывал ситуацию в мае 1917 года: «Солдаты погуливают с барышнями и дамами, толкуются на базаре. А учатся ли? На фронте недостаток солдат, а солдаты внутри России одни бражничают, другие на железных дорогах безобразничают. Вот она безумная вольность! Вот гражданские свободы и гражданские права для армии. Потомки будут проклинать эту хамскую сволочь» [9. Л. 54]. Всё это естественно привело к паническому отступлению некогда доблестной русской армии на некоторых участках фронта, и А.Д. Беляев не скрывает своих эмоций по этому поводу на страницах своего дневника в июне 1917 года. «Нынешний номер газеты жутко читать. Не отступление, а бегство нашей армии ... Позор! Позор! Никогда не бывалый, не смываемый! Вот плоды социализма и дела буржуазных депутатов! ... Но хорошо, что народ теперь яснее увидит, что за люди социалисты, каковы плоды революционной свободы, что за сволочь в среде рабочих и солдатских депутатов ... Да будут прокляты эти гнусные рабочие солдаты-депутаты ...

Еще недавно даже и умные люди говорили ... мы покажем всему миру путь решения социальных вопросов, пойдем во главе демократии всего мира, но едва прошло 2–3 месяца, как те же люди завопили: Россия на краю пропасти, нужно скорее спастись, завтра уже будет поздно. Какой быстрый переход от мании величия до бреда преследования!» [9. Л. 84 об., Л. 105].

Подготовка к Поместному собору 1917–1918 годов

Нужно отметить, что на фоне полной разрухи в стране Русская Православная Церковь активно готовилась к важному событию — Поместному Собору 1917–1918 годов. Профессор А.Д. Беляев был в числе его участников, и в его записях можно почерпнуть немало информации о том, как проходили заседания. В июне 1917 года также проходил епархиальный съезд духовенства и мирян, где произошло избрание святителя Тихона (Белавина) на Московскую кафедру, и вот как характеризовал его Александр Дмитриевич: «Общее впечатление от съезда: все почти члены интересовались делом; приняли живое участие в нем, иные даже горячо говорили и действовали, по своему разумению, или в своих интересах, или в интересах дела! Это хорошая сторона! Обратная сторона медали: неосведомленность относительно достоинства кандидатов. Отсюда выходило вот что: вчера склонявшиеся за избрание Самарина, ныне подавали голос за его соперника Тихона, и наоборот» [10. С. 106].

Фиаско Временного правительства и А.Ф. Керенского

Временное правительство, как мы с вами помним, показало свою полную недееспособность, а А.Ф. Керенский, министр-председатель, оказался не способен управлять и завел страну в полный тупик, попросту отдав власть большевикам. Об этом с горечью напишет профессор Беляев в октябре 1917 года, накануне Октябрьской

революции: «Керенский своею трусостью или лицемерием (по-моему, он скрытый большевик или полубольшевик) церемонился с большевиками, не арестовавши даже Ленина, предателя отечества и наймита германцев. Можно было ждать краха его дряблого трусливого правления. Он боялся за свою шкуру со стороны контрреволюции, и этим трусливым страхом за свою шкуру уготовал себе могилу. Болтун, фразер, хвастлишка, он не имел не только государственного ума, но даже и простой деловитости. Плевать на него, но Россию он ввел в неимоверно бедственное состояние и внутри и извне» [9. Л. 135 об.]. Закономерным итогом этого был захват власти большевиками, так называемая Октябрьская революция, которая была воспринята профессором А.Д. Беляевым как насилие: «Хозяин пришел утром, заявляя в передней: „Я к Вам с дурною вестью“. — „Что такое?“ — „Правительство арестовано большевиками. Глава кабинета Ленин“» [10. С. 116].

Избрание Патриарха как единственный луч надежды

Единственным положительным известием в октябре 1917 года было избрание Патриарха. «При теперешнем безвластии понятно желание иметь Патриарха даже и у не желавших его раньше. При мирной обстановке, при полноте, твердости и безусловной авторитетности правительства светского вопрос о Патриаршестве мог получить и отрицательное решение или пройти незначительным большинством» [10. С. 116–117]. С восстановлением Патриаршества Александр Дмитриевич связывал надежду на возрождение старых порядков. Об этом он напишет в июле 1918 года: «Вчера в 7-м часу вечера при звоне лаврских и приходских церквей приехал Патриарх. Патриарх есть, теперь царя бы поставить на царство, именно Михаила Александровича. Царь непременно будет, только скоро ли. Судя по быстроте перемен в духе времени мы получим царя в близком будущем» [10. С. 139]. Однако этим

надеждам, как мы с вами прекрасно знаем, не суждено было исполниться.

«Пир во время чумы»

Самое интересное то, что народ в своей массе к концу 1917 года совершенно не чувствовал той опасности, которая грозной тучей нависла над страной, несмотря на идущую уже четвертый год войну. Об этом на страницах дневника отмечает Александр Дмитриевич 29 декабря 1917 года: «Народ веселится, как всегда на святках. Война, разруха политическая, государственная и общественная, дороговизна неслыханная, голодовка, печаль в настоящем и страх за будущее — ничто не удерживает от веселья. Отводят душу одни, а другие, наживающиеся, вовсе не горюют, а ликуют, особенно крестьяне, жида, околачивающиеся в тылу солдаты, спекулянты» [9. Л. 164 об.]. Всё это наводило его на мысль, что русский народ сам себе худший враг, раз допустил твориться такому у себя дома и при этом еще гуляет, как ни в чем не бывало: «„Утро России“ печатается так смазано, что читать его — портить глаза. Всё в России упало, захудало, обветшало, испортилось, разрушилось. Ничего подобного, думаю, нет в прочих воюющих землях, не исключая даже Турции. Русские злейшие враги сами себе» [9. Л. 164 об.].

Горькие плоды двух революций: Гражданская война и голодное время

Новый 1918 год Александр Дмитриевич встречал с тяжелым чувством. «Боже, облегчи муку многострадального русского народа в новом году! В России, да и не в одной России у сотен миллионов людей в новый год в голове тягостный, полный тревоги, страха, грусти и недоумения вопрос: „Что принесет нам наступивший год? Будет ли он легче и счастливее минувшего года?“» [7. Л. 1]. Новые

правители России удостоиваются самых нелестных эпитетов на страницах дневника: «дикари, социалистические международники, пролетарии ума из Смольного» [7. Л. 4–5].

Все эти печальные события 1917–1918 годов наводили его на мысль о полной гибели российского государства, о чем он пишет в январе 1918 года: «На Руси деется нечто зараз глупое, дурацкое, безумное, сумасшедшее, а с другой стороны позорное, преступное, гнусное, мерзкое ... смерть и гибель всего — вещественная и духовная, гибель совести, души, личности, России» [7. Л. 5 об.]. Государство стояло на пороге полномасштабной гражданской войны, это чувствовал и профессор А.Д. Беляев. В его записях слышна мольба к Богу, а точнее сказать, вопль всей души о том, чтобы смягчились сердца людей, раз уж междоусобной борьбы не избежать: «Итак, объявлена борьба и война не на жизнь, а на смерть. Боже, избави Россию от кровей! братоубийственной бойни! Избави, по крайней мере, от ожесточения, от желания кровавой мести, от озлобленности, от жестокой ненависти, от чувства беспощадности, от зверства и хищничества! Борьба неизбежна, но смягчи ее чрез умягчение сердца братьев. Внуши убеждение в бесплодности и зловредности междоусобицы для самих же борцов и для отечества. Пощади нас! Внуши лучшим дух покаяния, худшим хотя бы человечность вместо зверства и сознание пагубности последнего для них же самих и для всего народа, изгладь поползновение к разбою, грабежу, кровопролитию, к братоубийству. Да исчезнут бездушие, бесчеловечие, зверство, скотство, кровавая жестокость, дурацкое обезьянство в подражании первой французской революции, безрассудочное преклонение пред социализмом, пролетариатом, интернационализмом. Пусть вернутся здравый смысл, вера в Бога, любовь к соотечественникам и отечеству» [10. С. 128].

Из всего вышесказанного мы видим, что дневники Александра Дмитриевича Беляева являются интересным и информативным источником по рассматриваемому

нами историческому периоду. Они помогают лучше почувствовать ту атмосферу, которая царила тогда в русском обществе.

В начале 1917 года он, как и многие другие, критиковал монархическую власть за бездеятельность, но и революцию не принял. Для него была ближе конституционная монархия европейского типа. Также он не был активным сторонником введения Патриаршества, т.к. его вполне устраивала синодальная форма правления, однако революция изменила его точку зрения. Эти грозные события положительно повлияли на избрание Патриарха, с которым теперь профессор А.Д. Беляев связывал надежды о возрождении императорской России.

В нем теплилась надежда, что русский народ сам вскоре восстановит порядок и разгонит большевиков. Однако, как показало время, это были тщетные надежды, и страна стала погружаться в хаос Гражданской войны. Постепенно накал политических страстей стал стихать, и многие люди, в том числе и Александр Дмитриевич, поменяли отношение к свергнутому строю.

Литература

1. Черепенников К.А. Дневники профессора А.Д. Беляева (1849–1919) как исторический источник (на материале ОР РГБ) // Румянцевские чтения-2017. 500-летие издания первой славянской Библии Франциска Скорины: становление книгопечатания. Материалы научно-практической конференции (18–19 апреля 2017). Часть 2. М., Пашков дом. 2017. С. 256–260.

2. История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях / Под. науч. ред. Зайончковского П.А. Т. I. XV–XVIII вв. М., 1976. С. 303.

3. Голубцов С.А., *протод.* МДА дореволюционного периода. Кафедры и личный состав Академии: в 3 тт. Т. 2. Ч. 5. (А–В) М., 2002. С. 80–115.

4. Сухова Н.Ю. Беляев А.Д. / Православная энциклопедия Т. 4. М., 2009. С. 586–588.

6. *Одинцов М.И.* «Печально что-то и страшно». Впечатления и размышления профессора Московской духовной академии А.Д. Беляева. Январь–март 1917 г. / Сайт Общероссийской общественной организации «Российское Объединение Исследователей Религии». URL: <https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-221/> (Дата обращения: 22.09.2017).

7. *Беляев А.Д.* Дневник за 1918 г. / ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 7.

8. *Беляев А.Д.* Дневник за 1916 г. / ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 5.

9. *Беляев А.Д.* Дневник за 1917 г. / ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 6.

10. Новые материалы к житию. Из «Дневника» проф. А.Д. Беляева / Публ. Н.А. Кривошеевой. / Богословский сборник № 6 М., Изд-во ПСТГУ, 2000. С. 95–153.

Примечания

¹ В 1906 г. проф. А.Д. Беляев начинает интересоваться политическими взглядами монархистов как близкими ему и решает более активно включиться в политическую деятельность. Для этого он вступает в монархическую партию в Сергиевом Посаде, так называемый «местный союз монархистов». Здесь, конечно, нужно сделать оговорку, что активная деятельность его как политика была довольно скромной: всего несколько статей. Активным монархистом-политиком он не был, что, собственно, и соответствовало его натуре.

² *Степанов А.Д.* Кельцев Сергей Андреевич (1858(?) — после июня 1917), статский советник, публицист и общественный деятель, председатель Русского Монархического Союза (РМС), член Совета Монархических. // Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. Сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. Отв. ред. О.А. Платонов. М.; Институт русской цивилизации, 2008. С. 246.

³ *Никон* (в миру Рождественский Николай Иванович), архиеп. Вологодский и Тотемский (4.04.1851–30.12.1918[2.01.1919]), председатель Издательского совета при Св. Синоде, член Государственного Совета, один из самых активных участников право-монархического движения среди архиереев. // См. Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. Сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. Отв. ред. О.А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 353.

IN MEMORIAM

От редакции

23 октября 2017 года в возрасте 87 лет в Париже скончался видный деятель русского зарубежья и богослов протоиерей Николай Лосский.

Николай Лосский родился 20 ноября 1929 года в Париже в семье выдающегося русского православного богослова Владимира Николаевича Лосского. Он окончил отделение английской филологии Университета Сорбонны и Богословский институт Святого Дионисия в Париже. С детских лет Николай прислуживал в алтаре церкви иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и святой Женевьевы Парижской. Этот первый православный франкоязычный приход основал его отец В.Н. Лосский вместе со священником Михаилом Бельским. Именно в этом храме алтарник Коля Лосский познакомился со своей будущей женой — Вероникой Бельской, внучкой настоятеля. Этому приходу он остался верен, по слову апостола, «даже до смерти»: в этой церкви Николай Владимирович много лет управлял хором, а после своего рукоположения в священник сан служил. Отец Николай был активным сторонником совершения богослужений на французском языке, отдавая этой миссии много сил и времени, продолжая дело своего отца.

В 1953–1955 годах Николай Лосский учился в Оксфордском университете (Великобритания), где изучал богословие. С 1964 года он стал профессором британской цивилизации в Университете Париж X—Нантер.

С 1964 по 1989 год Н.В. Лосский был редактором журнала «Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата» — в то время главного рупора православной богословской мысли на Западе. Долгие годы, когда на Родине публикация богословских статей была крайне лимитирована и подвергалась жесткой цензуре, именно на страницах «Вестника» публиковались исследования современных богословов из советской России и зарубежья.

В 1976 году Н.В. Лосский стал профессором кафедры церковной истории в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже — учебном заведении Экзархата православных русских приходов Константинопольского Патриархата. Он преподавал там много лет, даже тогда, когда отношения между нашими юрисдикциями были сложными. При этом ни «там» его не считали лазутчиком и прозелитом, ни «здесь» не клеймили в предательстве. Он дружил со всеми. Это редкое качество. Особенно в эмигрантской среде. Да он и не был эмигрантом. Он был настоящим европейцем и при этом подлинно русским. Специалист по английской филологии, он был настоящим русским богословом и историком, прекрасным музыкантом, регентом и знатоком иконописи — достойным наследником великой династии Лосских. Подлинный представитель «парижской школы» религиозного возрождения XX века, он оставался при этом всегда верным сыном Русской Церкви.

Н. Лосский был участником съездов Русского студенческого христианского движения в 1965, 1967, 1972, 1977 годах и первого съезда Западноевропейской православной молодежи в Анси в 1971 году. Работал во Всемирном совете церквей, будучи активным сотрудником комиссии

«Вера и церковное устройство». Он был награжден высшей (командорской) степенью ордена Академических пальм (Франция).

Отец Николай был одним из первых, кто поддержал начало издания нашего журнала «Церковь и время». На десятилетие журнала он прислал телеграмму, в которой были такие слова: «Хочется сказать слова искренней благодарности за ту духовную радость, которую нам дарит каждый номер. Регулярно публикуемые труды современных западных богословов наглядно свидетельствуют о том, что Православие уже давно перестало быть „восточной“ религией, а приобрело поистине вселенский масштаб. ... Журнал постоянно расширяет тематику публикуемых материалов, радуется актуальностью и глубиной анализа поднятых проблем. У журнала прекрасный девиз: „Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени“ (священномученик Игнатий Богоносец). Желаю коллективу редакции всегда руководствоваться словами святого отца, а наша молитва о вас пусть будет скромным вкладом в это благое дело».

В 2002 году Николай Владимирович Лосский был рукоположен во диакона, а в 2006 году — во пресвитера. Он продолжил трудиться в родном храме иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и святой Женеьевы Парижской, в котором когда-то началось его вхождение в Церковь. Этот храм, расположенный в V парижском округе, ютится в маленьком помещении на первом этаже обычного дома. Там всё очень скромно и просто, но при этом совершенно явственно чувствуешь, что слова отца Николая о многовековом наследии и традиции христианской Церкви на древней гальской земле не пустой звук. Это жизнь Церкви, которая продолжается ныне в его трудах.

Протоиерей Николай Лосский

БОГОСЛОВИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ МУЗЫКИ*

В каком смысле можно говорить о «богословии» литургической музыки? Развивается ли ее канон и традиция, или наша задача — сохранять ее в неизменном виде, как сохраняется канон Божественной литургии? Что делает пение церковным? Что может считаться, по аналогии с иконописью, каноничным в церковном пении? Какую роль играет в этом интерпретация музыкального материала? Какова цель литургической музыки в Церкви? Ответы на эти вопросы даются в предлагаемой читателю статье священника Николая Лосского, профессора Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. Ключевые слова: богословие, литургика, музыка, канон, традиции.

Богослужение и богословие

Можно было бы сказать, что богослужение — это дыхание Церкви. Греческое слово *рпента* означает одно-

*Перевод с французского: Марина Лифорова. Отрывок из книги: Nicolas Lossky. *Essai sur une théologie de la musique liturgique: perspective orthodoxe*, Paris: Les Editions du Cerf, 2003.

временно и «дыхание», и «дух». Английский епископ и богослов Ланселот Эндрюс напоминает нам, что Святой Дух — это «Сердце Церкви», Христос — «Глава» Тела, а затем говорит о литургическом времени в терминах, связанных не только с дыханием, но и с чередованием «систола» и «диастола». Моменты вдоха и выдоха, напряжения и расслабления, обеспечивающие жизнедеятельность любого организма, соответствуют и церковной жизни: кульминационным пунктам праздников и периодам подготовки к ним. С этой точки зрения всякое время так или иначе является литургическим, так как каждую минуту человек призван быть «обращенным к Богу», а не замыкаться на себе самом.

Но разве нет четкого различия между «частной» молитвой и богослужением? Не сказал ли Христос: «Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:6)? Правда, что в уединении кельи мы ведем себя совсем иначе, чем в общине. В «одиночестве» можно дать себе свободу в телесном самовыражении, в частности, в вокальном; можно кричать от страданий, не боясь никому помешать; можно петь совершенно фальшиво. Богослужение же, будучи общинным по определению, предполагает другой стиль поведения как в телесном, так и в вокальном плане.

У апостола Матфея сразу после слов о молитве «втайне» Христос добавляет: «молитесь же так» (Мф. 6:9), и дает «Отче наш» — молитву, произносимую от первого лица множественного числа. Это говорит о том, что, находясь в абсолютной изоляции, мы не перестаем быть в общении со всей Церковью. Напротив, чем больше мы углубляемся в молитву в уединении, тем больше мы входим в общение со Христом, тем сильнее наша связь со всем человечеством в целом и со всем творением. Иначе говоря, чем более подлинна личная молитва, тем более она «литургична». В некотором смысле вся жизнь призва-

на быть богослужением, поскольку призвание верующего человека в непрестанном «теоцентрическом» бытии, а не «антропоцентрическом», согласно стремлению нашего общества к «сверхчеловечеству».

Поскольку вся жизнь верующего человека должна быть литургической, необходимо вспомнить о том, что сегодня стало очевидностью: богослужение неотделимо от богословия. Благодаря богатейшему наследию протопресвитера Александра Шмемана сама идея «литургического богословия» была принята многими. В своей докторской диссертации «Введение в литургическое богословие» он воздает должное заслугам литургического движения первой половины XX века и идет дальше, выходя за рамки чисто исторического или «археологического» рассмотрения богослужения. Он богословски развивает известное изречение *lex orandi, lex credendi* (правило молитвы — правило веры), показывая, что не только гимнография является выражением веры Церкви, но что структуры богослужебных чинопоследований — дыхание Церкви — представляют собой школу богословия. Это приводит нас к констатации того, что изречение, согласно которому правило молитвы есть правило веры, должно быть дополнено и своей обратной формулировкой: *Lex credendi statuit lege morandi* (правило веры определяет правило молитвы). Именно здесь аналогия с богословием иконы, как оно было выражено в оросе Второго Никейского Собора, проявляется и для случая литургического богословия: икона «согласна с историю евангельской проповеди. Такие вещи, которые взаимно друг друга объясняют (Евангелие и иконы), без сомнения и доказывают взаимно друг друга». Так и богослужение не может находиться в противоречии с евангельской вестью. И надо ли лишний раз подчеркивать, что евангельская весть есть богословие в полном смысле слова?

Отец Александр Шмеман, критикуя искаженный подход к богослужебному уставу, подчеркивает тот факт,

что структуры богослужений, как и все аспекты литургии, имеют глубокий богословский смысл. Одна из этих структур — богослужебное пение — была «некогда важнейшим элементом литургической структуры, но ... всё больше отрываясь от целостного замысла богослужения ... и, переставая быть ее выражением, становится выражением „человеческого, слишком человеческого“». Искажение истинного смысла богослужебного устава «свидетельствует об утере понимания устава, интереса к его смыслу и значению». Но «именно здесь ... проблема устава раскрывается в своем уже духовном и богословском значении».

Литургическая музыка сегодня

Известно, что на практике литургическая музыка страдает из-за того, что в большой степени является заложницей наших личных пристрастий и вкусов. Большинство людей музыка будет расценена как «литургическая» просто по принципу «близкого знакомства» с материалом, который она представляет: «Литургично то, что для меня привычно». Так (привожу наиболее близкий для меня пример), православному русскому очень трудно будет принять, что литургическая составляющая может присутствовать в пении какого-нибудь африканского хора в сопровождении там-тама или южноамериканского — в сопровождении гитар и флейт Пана. Думаю, что было бы несправедливо отвергнуть как нетрадиционную Креольскую мессу (*Misa criolla*) Ариэля Рамиреса (1968), источником вдохновения для которой стал аргентинский фольклор.

Множество специалистов по истории литургической музыки (особенно православных) с настойчивостью утверждают, что Предание Церкви исключает употребление любой формы инструментального сопровождения литургической музыки. В действительности всё оказывается не так просто. Никто не может отрицать, что в псалмах упоминаются инструменты, и наиболее очевидно это в

псалме 150, занимающем видное место в службе сировазантйской утрени. Но, скажут нам, это касается иудаизма; христианской же традиции неизвестно использование инструментов. Речь здесь идет о слишком общем и слишком поспешном суждении. Не говоря уже о литургии дохалкидонских (или «восточных православных») очень древних Церквей, где некоторые моменты и слова богослужения акцентируются ударными инструментами, в некоторых православных (т.е. халкидонских) греческих монастырях пение псалмов также иногда сопровождается участием ударных инструментов: била, треугольника и металлического круга, резонирующего от ударов молоточка. Ясно, что в этих монастырях речь идет не о каком-то «нововведении», но о древней местной традиции.

Из всех дохалкидонских и восточных Церквей самая впечатляющая — это, несомненно, Эфиопская Церковь. Оставаясь, по-видимому, наиболее близкими традиции иудаизма времен Иисуса Христа, эфиопские христиане не только используют в богослужении язык, близкий арамейскому, но и аккомпанируют себе во время пения, особенно псалмов, на инструментах, о которых и говорится в псалмах: тимпанах, систрах, кимвалах и т.д., используя трубу (шофар) для призыва на молитву. К тому же во время пения литургии они танцуют. Манера танца показывает очень убедительно, что танец может быть полной противоположностью чувственности. Их танец — это своего рода воплощение ороса Второго Никейского Собора на уровне литургического жеста, а значит и участия тела в общинной молитве. Однако из этого не нужно делать вывод, что европейские, американские и другие христиане, вышедшие из традиций Северного полушария, должны вводить в свое богослужение танец. Вводить или же возрождать: в халкидонской православной традиции есть остаточные танцевальные элементы, которые больше не исполняются (в чине Крещения и Миропомазания, Браковенчания, Рукоположения). Однажды я присутствовал

на католической мессе в африканском поселении — мессе, где каждый жест, каждое перемещение исполнялись, как настоящий танец. Всё было очень естественно для богослужения, в высшей степени строго. Но когда присутствовавшие там гости попытались подражать тому, что делали участники литургии, эффект был катастрофическим и в высшей степени антилитургическим из-за чувственного характера, который танец приобрел в наших «развитых» странах.

Копты — также очень древние христиане; некоторые из них утверждают, что их Церковь — самая древняя, на основании факта «бегства в Египет», когда Младенцем Иисусом и была основана их Церковь. Они тоже используют ударные инструменты, кимвалы, треугольники, а также отбивают ритм ладонями.

Превосходный фильм Жан-Франсуа Колозимо и Оливье Милля «Le Silences des Anges» («Молчание ангелов») и одноименная книга Ж.-Ф. Колозимо (Paris, Desclée de Brouwer, 2001) напоминают нам о существовании неистощимых богатств в области пения, достойного того, чтобы быть названным литургическим, т.е. пения богословского, теснейшим образом связанного со словом. Специалисты в сфере традиционной литургической музыки, музыковеды, историки музыки, певчие, регенты, протопсалты единодушно подчеркивают, что такое пение передается от учителя к ученику, а не посредством учебников. Даже те, кто сегодня учится расшифровывать рукописи с невменной нотацией или условными обозначениями, изображающими древние мелодические формулы, признают и подчеркивают необходимость устного предания, обойтись без которого невозможно. Как и в написании икон, литургическим пением нужно овладевать с учителем, который сам перенял его от своего учителя, и т.д. Однако речь не идет здесь о «реставрации прошлого». Ликургос Ангелопулос, один из самых больших знатоков и, возможно, лучший исполнитель византийской музыки, гово-

рит, что он «видит себя живым носителем православной традиции» на сегодняшний день и для сегодняшнего дня. Ликургос Ангелопулос говорит также: «Восточная музыка живет только в голосе, потому что голос — это всё тело, вся личность, весь человек». И добавляет, что «пение — это духовный путь, аскетическая практика, вхождение в тайну». Можно констатировать, что мнение протопсалта вполне совпадает с тем, что говорят Владимир Мартынов и Анатолий Гринденко. (Владимир Мартынов — российский композитор, историк и теоретик музыки. Анатолий Гринденко — художественный руководитель Мужского хора Московского Патриархата «Древнерусский распев». — *Прим. ВЖ.*)

Однако Ликургос Ангелопулос не обольщается небесной иерархией ареопагитиков, подобно Владимиру Мартынову, чьи рассуждения на этот счет очень интересны. «Обольщение» состоит в том, что, согласно логике аналитических исследований Мартынова, мы придем к тому, что в церкви смогут петь только достигшие самой высокой ступени святости. Такой подход к литургическому пению как «духовному пути, аскетической практике, вхождению в тайну», хотя и без крайностей, присутствует и у другого русского исследователя — епископа Илариона (Алфеева), превосходно представившего богословие литургического пения в докладе, прозвучавшем в Ленинграде на конференции 1988 года, посвященном тысячелетию Крещения Руси. Владыка Иларион рассуждает о богословском характере именно русского литургического пения.

Чтобы понять то, что Ликургос Ангелопулос говорит о человеческом голосе, надо услышать, как он поет, обучает свой хор и управляет им. Как и у лучших исполнителей аутентичной византийской музыки, пение у него настолько тесно связано со словом, что можно говорить здесь об «объективации» голоса, которая стирает или полностью преодолевает всякий элемент индивидуальной чувственности, «субъективную реакцию» (епископ Ила-

рион Алфеев), «личные впечатления по поводу псалма» (Николай Осоргин) того, кто поет или читает. Здесь происходит «объективация» мелодии, меняющая (каким бы парадоксальным это ни показалось) характер «музыки» в светском смысле слова. Можно сказать, что голос «стирает» мелодию, ее мелодический характер.

Естественно, Ликургос Ангелопулос, Мишель Адами и митрополит Гальский Иеремия (назовем лишь нескольких из мастеров византийского пения) поют по-гречески. Но та же самая манера достигать объективации музыки или лишая музыку ее «музыкальности» существует в пении у армян и арабов. В некоторых афонских монастырях, особенно в монастыре Симонопетра, оба хора поют громко. И именно эта интенсивность звучания голоса позволяет им преодолеть индивидуалистичность, субъективность, лишая музыку ее «музыкальности» настолько, что каждый слог в богослужении совершенно понятен всей общине и даже тем, чьи познания в греческом ограничены. То же происходит и в некоторых бенедиктинских монастырях, где григорианское пение звучит на латыни в той манере, которая освобождает от поздней тенденции чрезмерного «благоговения», стремящегося «стереть» слово. В обоих случаях (греческой и латинской традиции) монахи достигают того идеала литургического пения, который заключается в стремлении избежать как робкого бормотания, принимаемого за благочестие, так и пения по типу «соревнования», когда каждый хочет опередить или заглушить других. Им удается достичь в пении того идеального сочетания дерзновения и страха Божия, которое позволяет с благоговением возглашать молитву и прославлять Бога. Тогда они поют «церковно», а не индивидуально. Иначе говоря, это Церковь поет в каждом из них, независимо от того, поет один человек или хор.

Преодоление индивидуального вкуса или артистического характера певческого исполнения, особенно если певчий одарен «красивым голосом», достойным звучания

в опере (что побуждает его более «слушать свой голос», нежели входить в церковный опыт общения с Богом), — это освобождение, которое приобретается аскезой, преподаваемой наставником, опытным в практике литургического богословия. Это преодоление, освобождение имеют тем более важное значение, что предназначение певчего, композитора, регента, хориста — не в том, чтобы «доставлять себе удовольствие», но чтобы служить литургии, т.е. общине народа Божия, собравшейся в Церкви.

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia
Morality Is the Foundation of Human Unity.....5
Address delivered by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the opening of the 26th International Christmas Readings in Moscow on 24 January 2018.

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk
Theology and Religious Education at School.....19
Address delivered by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk at a plenary session of the conference on Religious and Moral Education at School Today: Socio-Philosophical, Pedagogical and Interreligious Aspects, which took place at the Central House of Scientists in Moscow on 14 February 2018.

THEOLOGY

Rev. Ioann Fedorov, Post-graduate student of the Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia.
Patristic Teaching on Obedience.....31
Obedience is one of the most important virtues for a Christian. In this article, an attempt is being made to thoroughly examine the notion of such virtue as obedience in the context of Scripture and writings of the Holy Fathers and modern theologians. The article focuses on such concepts as obedience to God, obedience to parents and mentors, obedience to the Church, and obedience to authorities, raising the question of whether any obedience is salvific, what the true obedience is, and whether the norms of monastic obedience are applicable to laypeople. The author considers the views of Ss. Athanasius of Alexandria, Basil the Great, Clement of Alexandria, John Chrysostom, Ephraim the Syrian, as well as the views of such prominent Russian hierarchs as Ss. Ignatius (Bryanchaninov) and Theophan the Recluse. To examine the notion of obedience in the context of the Orthodox pedagogy and upbringing, the author uses the writings of Archbishop Eusebius (Orlinsky) and the Holy Hieromartyr Vladimir (Bogoyavlensky). Studied in detail are also the views of a 20th century theologian, Archimandrite Sophrony (Sakharov), who pondered in his writings on the virtue of obedience in the light of the Trinitarian theology of Divine Persons of the Holy Trinity. Conclusions are drawn on the importance of the virtue of obedience in the patristic teaching.
Keywords: virtue, obedience, Orthodox Christian, Holy Fathers, patristic teaching, Holy Scripture, Church, theology, monasticism, salvation, education, pedagogy.

ARCHIVE

Protopresbyter Vitaly Borovoy

The Destiny of the Union of Florence in Poland and the Great Lithuanian Principality (Byelorussia and the Ukraine).....67

The journal continues to publish writings by Protopresbyter Vitaly Borovoy. The first publications can be found in: Church and Time, No 4(77), 2016, pp. 55-280; No 2 (79), 2017, pp. 110-24. This address was written by Fr. Vitaly for the International Symposium on the Christian Unity – 550 Years After the Council of Ferrara-Florence (1438-39): Disappointments, Tensions, Perspectives, which took place in Florence, Italy, on 23-29 September 1989. Among the participants in the conference were Metropolitan Damaskinos (Papandreou) of Switzerland, Archpriest John Meyendorff, Nicolas Lossky, Vlasios Phidas, Henry Chadwick, Miguel Arranz, and others. The address was first published in: Borovoy V. The destiny of the union of Florence in Poland and the great Lithuanian Principality (Byelorussia and the Ukraine) // Christian unity: the Council of Ferrara-Florence, 1438/39 – 1989 / Ed. by Giuseppe Alberigo. Leuven: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters, 1991. P. 555-71. This publication, prepared by Archpriest Nikolai Balashov and Yelena Makeyeva, is based on the copy of the address kept in the archive of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations.

CHURCH HISTORY

Vladislav Petrushko, Doctor of Church History, Candidate of History, professor at St. Tikhon's Orthodox University of the Humanities.

The Union of Florence, Moscow Council of 1441 and Beginning of Autocephaly of the Russian Church.....99

The author examines the circumstances in which the Russian Church received her autocephaly and convincingly refutes the arguments and speculations of the modern protagonists of the autocephalist schism in Ukraine, as well as the claims of representatives of the Patriarchate of Constantinople to the universal jurisdiction. The article reveals true reasons behind the Union of Ferrara-Florence and the motives that inspired its supporters, as well as the role of the Grand Prince of Moscow and hierarchs of east Russia in preserving Orthodoxy in spite of church and political tribulations of the mid 15th century.

Keywords: Metropolitan Jonah, Metropolitan Isidore, Basil II, Council of Ferrara-Florence, Unia, autocephaly, Moscow metropolia, Emperor John VIII, Pope Eugene IV.

Metropolitan Isidor of Smolensk and Dorogobuzh, Post-graduate student of the Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia.
Social and Political Views of Bishop Ioann (Sokolov) of Smolensk.....169

In the middle of the 19th century, a new way of preaching, called “living and practical,” emerged in Russia. Its aim was to find common ground with the flock, whose interests began to shift towards social and political reforms in the Russian state. By the means of such sermons pastors tried to influence their listeners. The pioneer in this field was the rector of the Kazan Theological Academy, Archimandrite Ioann (Sokolov), future Bishop of Smolensk and Dorogobuzh. The style of his sermons was reflected in his writings published in the Orthodox Interlocutor Journal. His sermons drew the attention of the Sacred Synod which condemned both their form and content.

Keywords: Bishop Ioann (Sokolov), journalistic style, sermons, reforms, social and political movements, serfdom, peasants, nobility, enlightenment, faith, progress.

Konstantin Nedosekin, Master of Theology, post-graduate student of the Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia.
Discussion on the Restoration of the Patriarchate in Russia and Dissenting Opinion of Prof. Nikolay Suvorov.....184

The author analyzes the views of Prof. Nikolay Suvorov on the restoration of the Patriarchate in Russia and the criticism they provoked among his contemporaries in the context of the polemic of the early 20th century concerning the canonical organization of supreme governance in the Russian Orthodox Church. Nikolay Semenovich Suvorov (1848-1909) was a well-known jurist, Doctor of Canonical Law, professor of the Moscow University, active participant in the Inter-Council Presence of 1906, and the author of a number of fundamental treatises on canon law. Noted in the article is a high intellectual and spiritual level and openness of the church-wide discussion which eventually enabled the Local Council of 1917-18 take its fruitful and balanced decisions.

Keywords: Nikolay Suvorov, professor, canons, discussion, Local Church, Russian Orthodox Church, patriarch, Synod, Local Council of 1917-18, First Hierarchy.

Hieromonk Nikolai (Ono), Post-graduate student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies.
Between a Rock and a Hard Place: Russo-Japanese War of 1904-05.....209

Examined in the article is the situation on the eve of the Russo-

Japanese war which brought about the growth of anti-Russian sentiments among the Japanese people, as well as the life of the Orthodox Christians at the time and the ministry of the head of the Russian Ecclesiastical Mission in Japan, Bishop Nicholas (Kasatkin). A special attention is devoted to the meeting of church clerics held at the Holy Resurrection Cathedral in Tokyo on 6–7 February 1904.

Keywords: Nikolai-do, Russo-Japanese War, Sacred Synod, St. Nicholas (Kasatkin), Empire of Japan, Japanese Orthodox Church.

Sergei Firsov, Doctor of History, professor of St. Petersburg State University and St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics, member of the Church Dissertation Council and the Joint Dissertation Council (D 999.073.04) for Theology.

Russian Orthodox Church and Civil War As Reflected in the Soviet Anti-Religious Press of 1920-41.....229

The author examines the Soviet anti-religious press of the pre-war period that raised the issue of the activities of the Russian Orthodox Church, its hierarchs and clergy during the Civil War. A special attention is devoted to the articles by Boris Kandidov, the most active anti-religious publicist of the 1920s-30s.

Keywords: Orthodox Church, religion, Soviet regime, Civil War, intervention, revolution, counterrevolution, USSR, On-Site Atheist Journal, Godless Journal, Anti-Religionist Journal.

Kirill Cherepennikov, Master of Theology, post-graduate student of the Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia.

Events of 1917 as Reflected in the Diaries of Professor of the Moscow Theological Academy, Alexander Belyaev (1848-1919).....273

The author studies the events of 1917 through the lenses of the diaries of Alexander Belyaev, professor of the Moscow Theological Academy. He wrote in his diary every day from 1875 to 1919. His memoirs, kept in the Manuscript Department of the Russian State Library, are underexamined. Alexander Belyaev's diary for 1917 helps learn more about the political and social atmosphere in the country at the time. He refused to accept the Revolution, remaining committed to the old regime and his monarchist views.

Keywords: Professor Alexander Dmitriyevich Belyaev, diary, Bolsheviks, revolution, 1917, war, monarchy, republic, patriarch, Emperor Nicholas II, Empress Alexandra Feodorovna, Rasputin, people.

IN MEMORIAM

Archpriest Nicolas Lossky

Theology of Liturgical Music.....292

Translated into Russian from French by Marina Liforova. An excerpt from: Nicolas Lossky. *Essai sur une théologie de la musique liturgique: perspective orthodoxe*, Paris: Les Editions du Cerf, 2003. In what sense can we speak of “theology” of liturgical music? Do its canon and tradition evolve and is our only task to preserve it unchanged, like the canon of the Divine Liturgy? What makes singing liturgical? What in church singing can be considered canonical, by analogy with icon-painting? What is the role of interpretation of the musical material? What is the purpose of liturgical music in the Church? The answers to these questions are offered by Rev. Nicolas Lossky, professor of St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris.

Keywords: theology, Liturgics, music, canon, traditions.

Формат 60x90/16.

Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»

на оборудовании Konica Minolta

119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А

Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com

www.bukivedi.com