

*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.
Не бывает счастья без добра.....5

Митрополит Волоколамский Иларион.
Будущее христианства в Европе.....15

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Михаил Желтов.
Историко-канонические основания единства Русской
Церкви.....29

Иеромонах Никандр (Горбатюк), Инокния Евгения (Сеньчукова).
Особенности развития духовной школы на примере
Якутской духовной семинарии при святителе
Иннокентии (Вениаминове) и ректоре епископе
Дионисии (Хитровом).....96

И. П. Пярт.
Практики соборности в Рижской епархии. Съезды
духовенства в начале XX века109

АРХИВ

Протопресвитер Виталий Боровой.
Польское государство и Православная Церковь в
межвоенном периоде на фоне межрелигиозных
отношений.....149

К.А. Черепенников.
Московская духовная академия в 1918 – 1919 годах
по материалам дневников профессора Александра
Дмитриевича Беяева.....176

БОГОСЛОВИЕ

Игумен Иосиф (Крюков).

Образ «Братьев Господних» в патристической и богословской литературе.....201

IN MEMORIAM

А. И. Шальчюнас.

Михновская община в богословско-пастырском наследии протоиерея Понтия Рупышева.....223

Л. Г. Дорофеева.

Живое предание церкви: письменные свидетельства духовного подвига протоиерея Понтия Рупышева как агиографический источник.....250

М. В. Первушин.

Пребудем во свете. Антропологический аспект богословия любви в трудах протоиерея Понтия Рупышева.....269

CONTENTS.....285

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

НЕ БЫВАЕТ СЧАСТЬЯ БЕЗ ДОБРА*

Дорогие участники III Международного православного форума!

Я очень рад всех вас видеть и от всего сердца приветствую вас. Считаю, что проведение таких форумов является очень важным событием в жизни нашей Церкви и нашего общества, потому что православные молодые люди, собираясь в Москве, могут почувствовать локоть друг друга, понять, что молодежное движение Русской Церкви — это огромное движение, могут лучше почувствовать и ознакомиться с опытом других. Иначе говоря, форум — это место встречи, место обмена опытом, место учения и, я бы хотел сказать, место, где мы обогащаемся и духовным опытом. Поэтому мне бы хотелось поговорить с вами о вещах, которые имеют отношение к нашей духовной жизни.

И первые мысли, которые возникли у меня сегодня утром, когда я сел за письменный стол и пожелал на-

*Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла перед участниками III Международного православного молодежного форума. Москва, 23 августа 2018 г.

бросать какие-то тезисы своего выступления, почему-то остановились на теме счастья. В самом деле, всякий человек стремится к счастью, нет человека, который бы сказал: «Для меня эта тема безразлична». Другое дело, что у каждого есть свое собственное понимание счастья; но стремление к счастью — это общее стремление каждого человека и всего человеческого рода.

А теперь попытаемся всё-таки понять, что же это такое — счастье. Существует множество различных описаний этого явления, но если мы посмотрим повнимательнее, если мы постараемся проанализировать опыт человеческий, то поймем, что счастье — это состояние человеческой души. Можно жить во дворце и закончить жизнь самоубийством — мы знаем, что такие случаи имеют место. Можно быть очень богатым человеком и при этом глубоко несчастным — мы знаем такие случаи, и я как пастырь знаю их очень хорошо. Можно быть инвалидом и быть счастливым, а можно быть здоровым и физически крепким — и быть несчастным. Счастье — это то, что является содержанием нашей внутренней духовной жизни.

И вот о чем мне хотелось бы сказать. На пути к счастью мы проходим различные этапы своего возрастания, формирования собственного мировоззрения. Каждый возраст, каждая историческая эпоха накладывают на это понятие свой отпечаток. Тем не менее совершенно очевидно, что счастье зависит от нашего выбора. Нам постоянно приходится сталкиваться с выбором: выбором профессии, выбором образования, выбором друзей. Но если говорить о самом важном, то речь идет о выборе между добром и злом. Почему так? А потому что счастье и добро — это синонимы. Не может быть человеческого счастья в сосуществовании со злом, потому что зло разрушает человеческую личность, зло — от дьявола, а там, где дьявол, нет жизни, там смерть. И никакого счастья не может быть в жизни человека, если в этой жизни превалирует зло, если зло господствует над добром.

Вот то, что все мы должны воспринять умом и сердцем: не может быть счастья без добра. Если хотите, это лозунг всей жизни. И поэтому, если кто-то предлагает вам путь к счастью, который не включает в себя достижения добра, возрастания в добре, то это ложный путь. Отказывайтесь от него, не ведитесь на этот соблазн. Ведь мы знаем, как иногда перед молодым человеком рисуют золотые горы, только говорят, что на пути достижения всех этих заманчивых благ земных нужно сделать одно, другое, третье, четвертое, противное закону и совести, и получается, что путь этот часто проходит не просто через согласие и компромисс со злом, но и через соучастие в злых человеческих действиях.

Понимание того, что счастье и добро почти синонимы, — это очень важная фундаментальная идея, которая должна войти в нашу плоть и кровь. К сожалению, в наше время — не только в наше последнее время, я бы сказал, в новейшее время, особенно в эпоху, которую философы называют эпохой постмодерна, начавшуюся во второй половине XIX века и расцветшую очень пышно в начале века XX. Конечно, название условное, как обычно при определении исторических этапов. Но понимание постмодерна дает нам ключ к пониманию особенностей той эпохи, в которой мы живем. Постмодерн — это эпоха сомнений. Это эпоха, которая исключает незыблемые авторитеты. Это эпоха, которая концентрирует всю ценностную систему исключительно на человеке. Кстати, началось это еще раньше. Вы все хорошо знаете, что была эпоха Ренессанса. Что такое Ренессанс? Ренессанс — это возрождение языческой философии, языческой культуры, античных способов выражения художественной мысли, будь то в архитектуре, живописи или скульптуре. Это возрождение античности в ее языческом изводе. А в центре языческого мировоззрения был человек. Даже боги были подобны людям, даже боги жили человеческой жизнью — гневались, любили, раздражались, воевали, проливали кровь.

Это был реальный антропоцентризм, когда человек был в центре вообще всей картины мира. И когда мы говорим о Ренессансе, мы как раз говорим о возрождении языческой философии, языческого антропоцентризма.

Что же было до языческого антропоцентризма, который был подхвачен эпохой Ренессанса? А был теоцентризм — в центре человеческой жизни был Бог. Он был мерилем добра и зла, Он был доминантой человеческой жизни. Мы знаем, что замечательная эпоха Византии, замечательная эпоха духовного возрождения Западной Европы, особенно во второй половине первого тысячелетия, были связаны с теоцентризмом.

Приведу вам такой пример. Вы все знаете, что такое готическая архитектура. Многие, кто путешествовал по западным странам, видели эти огромные готические соборы. Готический собор отражал идею теоцентризма. Все человеческие силы, все мечты, весь полет мысли — всё обращалось к Богу, и готический собор символизировал движение человека к Богу. Но потом наступила эпоха Ренессанса, и вместо готического собора — мы сейчас говорим о Западной Европе, о западной культуре — появились псевдоязыческие классические здания. Это на самом деле было возрождение языческой культуры, и вместе с этим возрождением культуры Бог ушел из центра человеческой жизни и снова в этот центр пришел человек. Кто-то может сказать: что ж плохого? Как говорил классик, человек — это звучит гордо, что ж тут слезы проливать? Всё ради человека, всё во имя человека... Но вот в чём проблема: если человек — мерил истины, то ведь это не абсолютное мерило. Сколько голов — столько умов. Человеческий авторитет не может быть абсолютным, потому что всегда найдется другой авторитет, который с легкостью оспорит то, что говорил его предшественник. И тот факт, что именно человек снова стал мерилем истины, и привел к тому, что добро и зло стали измеряться исключительно человеческим критерием. Где человек,

там относительность, и получилось так, что относительными стали и добро, и зло, — именно потому, что исчез абсолютный, Божественный критерий истины.

А что же дальше? Ну а дальше, если человек вырабатывает критерии различения добра и зла, он, конечно, создает свои собственные ценности. И создаваемые человеком ценности очень изменчивы — они могут быть очень привлекательны в одну эпоху и отвергаться другой эпохой. Человек придумывает ценности, подверстывая их под свои предпочтения, под свои интересы и, если продолжить этот ряд, под свой эгоизм. Получается, что человек обслуживает самого себя, создавая определенную систему ценностей, которая запечатлевается в политике, в общественной и в личной жизни.

И вот здесь возникает очень важная тема, которой необходимо коснуться именно в этой молодежной аудитории. Возникает тема человеческой свободы. Если во всем — человек и человеческий эгоизм, если нет никакого абсолютного критерия истины, то на что начинает работать человеческая фантазия? Движимая эгоизмом, она стремится обеспечить в первую очередь свое собственное благополучие, и создаются ценности, которые находятся под влиянием эгоистических устремлений человека. Ценным становится то, что удобно и приятно для человека. Никто не задумывается: а это полезно или вредно? А каковы последствия вкушения этого удобства и этой приятности?

Приведу вам пример, который вы все хорошо знаете. У каждого в кармане лежит какое-нибудь электронное устройство, которое мы называем гаджетом. И ведь всем известно, что это небезобидная вещь, что через гаджет можно наблюдать за человеком, собирать информацию, причем информация может храниться неизвестно где, далеко за пределами нашей страны. Многие ученые предупреждают: будьте осторожны, через этот приборчик очень легко отслеживать вашу жизнь. Скажите, пожалуй-

ста, кого-нибудь это остановило от прекраснотушной болтовни, от того, чтобы посылать в пространство Интернета самые разнообразные сообщения, полностью раскрывая самого себя, думая, что это будет касаться только того, кому ты адресуешь свои мысли, свои переживания, свои чувства, всю свою подноготную? Я иногда ради пастырского интереса перелистываю комментарии, которые можно найти в Интернете под той или иной публикацией, и всегда поражаюсь, как человек выворачивает всё свое нутро наружу. Такое впечатление, будто он в исповедальне находится. Куда всё это идет? Кто это использует? Но нас это не ограничивает, мы делаем то, что хотим, потому что это удобно и приятно.

Так вот, через создание ценностей, которые удобны и приятны, очень легко создать систему, способную управлять массами. Чаще всего это происходит, когда говорят о свободе. В наше время свобода — это один из фетишей, один из самых ярких и сильных политических лозунгов, и при этом современная цивилизация создает средства и способы тотального контроля за человеческой личностью. Ведь они удобны, приятны, обеспечивают комфорт, и мы, абсолютно не задумываясь ни о чем, используем все эти средства.

Я хочу, чтобы вы меня правильно поняли. Я не против того, чтобы люди пользовались всеми этими гаджетами, Интернетом для участия в дискуссиях. Я призываю вас к разумности, к разумной сдержанности. Ведь хорошо сказано в Евангелии: *Не мечите бисер свой перед свиньями, потому что они могут обернуться и растерзать вас* (см.: Мф. 7:6). Нужно оставлять свое личное пространство достаточно закрытым в том смысле, чтобы через вторжение в него никто не мог нанести вам существенного вреда.

Ну а теперь вопрос: как же во всех этих условиях сохранить свободу? Тотальный контроль может быть обеспечен через колоссальное влияние моды и других способов формирования общественных вкусов и пред-

почтений. Об этом написаны целые библиотеки — как формируется мышление масс, как управляются огромные коллективы людей, такие технологии существуют. И возникает вопрос: а как же во всём этом разобраться? Как же не потеряться во всех закоулках современной жизни? Как сохранить свободу? Это очень важный вопрос. Кому-то это может показаться странным — о какой свободе идет речь, я совершенно свободен! Но если вы посмотрите на все факторы, которые влияют на вас и формируют ваше мышление и ваше поведение, то окажется, что эти факторы очень эффективно направляют вашу жизнь в ту или иную сторону.

Что же нужно для того, чтобы быть свободным? Замечательные слова находим в Евангелии от Иоанна: «Познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). И речь идет не о человеческой истине, не о человеческой мудрости, не об очередном «-изме», не о какой-то философии и идеологии, — речь идет о Божественной истине.

Многое было разрушено в европейской культуре с приходом антропоцентризма, но единственное, что невозможно было разрушить ни тогда, ни в последующее время, ни во времена гонений на Церковь в нашей стране — невозможно было разрушить доверие людей к слову Божию. Евангелие дает нам с вами откровение об Истине. Только очень важно, чтобы это откровение не осталось в нашем сознании на уровне каких-то заученных фраз, чтобы оно стало действительно частью нашего мировоззрения, чтобы оно помогало нам в жизни. И Евангелие делает нас свободными! Оно делает нас свободными! Оно делало нас свободными во времена страшных гонений на Церковь — я застал еще эти времена, я помню, как верующие люди лишались социального статуса. Помню, как кто-то из священнослужителей, который дружил с моим отцом, узнав, что я собираюсь идти в семинарию, — а это было в эпоху хрущевских гонений — совершенно откоро-

венно сказал мне: «Не делай этого, потому что всему, чему ты хочешь служить, может быть, осталось существовать только лет десять, и всё закончится». Я не послушал того батюшку и никогда об этом не пожалел. Ибо я видел способность нашего поколения, предыдущих поколений, кто на Соловках отбывал страшную каторгу за веру Христову, оставаться свободными в условиях внешней несвободы. И я думаю, их подвиг, их страдания, их жизненный пример должен и нас научить тому, чтобы оставаться свободными в условиях внешней свободы — не отдавать никому свою душу, кроме Бога, сохранять свою способность критически оценивать всё то, что приносит нам сегодня информационный поток.

Замечательные слова мы находим в Писании, которые могут помочь нам понять, как же распорядиться своей свободой. «Всё мне позволительно, но не всё полезно, — говорит апостол Павел. — Всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12). Возможность чего-то достигать не означает, что ты непременно должен этого достичь. Многообразие человеческого опыта не предполагает, что каждый человек должен всё на своем опыте испытать. Вот это стремление и желание познавать только то, что тебе нужно и полезно, и формирует человеческую мудрость. Господь действительно наделил нас с вами свободой. Я бы сказал даже, что наделил, ограничив Свою собственную свободу. Он ограничил Свою собственную свободу, основав этот мир на физических законах, и эти физические законы действуют с непреодолимой силой. Взрываются вулканы, происходят землетрясения, многие люди говорят: «А где же тут Бог?» А Бог — в творении, и Он пожелал, чтобы мир существовал именно на таких законах, и мы не знаем, почему. «Мои мысли — не ваши мысли, говорит Господь» (Ис. 55:8). Он так основал мир, что его законы работают с непреодолимой силой и в каком-то смысле ограничивают Божественную свободу, но это по Божественному замыслу.

Так же и человеческая неправда. Человеческий грех как бы ограничивают Божественную свободу, потому что Бог не ломает человеческую свободу, Он Свою свободу ограничил нашей свободой. Вот почему никогда не следует говорить: «А где же Бог? Почему Он это допускает?» Он допускает всё то, что происходит от действия законов, на которых основан мир, и от действий человека, которому дана свободная воля. Бог ограничивает Себя нашей свободой, и это свидетельствует о великой Божественной любви. Ведь Господь мог создать нас запрограммированными на добро. Я много раз об этом говорил: как мы будильник ставим на утро, программируя время своего пробуждения, так и Он мог запрограммировать весь мир. Однако Он этого не сделал. Он оставил каждого человека свободным, но эта свобода сопряжена с ответственностью человека за свои деяния. И вот здесь, может быть, самое важное: видя зло, которое существует в мире, видя несправедливость в человеческом обществе, мы должны не возлагать ответственность за всё это на Бога и не снимать ответственность с себя.

Человек — венец творения, и Господь нам вручил этот мир. И от того, как мы себя ведем, как мы строим свои отношения, как мы строим отношения друг с другом, с окружающим нас миром, с природой, от того, какова наша гражданская позиция, какова наша позиция перед проблемами в нашей жизни и в жизни человечества, — от этого будет зависеть не только лицо человеческой цивилизации, но и состояние нашей бессмертной души. Потому что если мы миримся со злом, если мы отступаем перед ним, если мы идем на компромиссы, то мы совершаем грех. И Бог дает нам возможность пройти жизненный путь по этой нами определяемой траектории, но в конце этого пути Он спросит с нас за наш выбор.

И потому от того, как мы живем, как мы мыслим, как мы чувствуем, как мы строим отношения с окружающим миром, зависит счастье здесь, благополучие этого

мира и, конечно, то, что ждет нас в вечности. Мы должны помнить, что христианская вера, христианская религия — это религия оптимизма. Почему? Да потому, что Господь дал нам, людям земли, великий дар свободы, и чтобы мы его не использовали во зло, Он нас вразумил, Он дал нам Евангелие, Он дал нам руководящие указания к тому, как идти по жизненному пути. И, следуя этим Божественным предначертаниям, мы действительно можем преобразить свою собственную жизнь и преобразить лик окружающего нас мира.

Именно к такому шествию по жизненному пути я и призываю всех вас. Идите по жизни спокойно, с верой в Бога, никогда не отказываясь от этой веры. Постарайтесь строить свою жизнь и свои отношения с окружающим вас миром на основании Божественного закона, которому мы научены через Господа нашего Иисуса Христа, и Его благословение пусть пребывает со всеми вами.

Митрополит Волоколамский Иларион

БУДУЩЕЕ ХРИСТИАНСТВА В ЕВРОПЕ*

Уважаемые дамы и господа!

Я приветствую всех участников этой встречи. Рад сегодня быть среди вас и иметь возможность провести обмен мнениями по вопросам, которые имеют большое значение для христианского мировоззрения. Одним из таких глобальных вопросов является будущее христианства на европейском континенте. Эта тема не только не теряет своей актуальности, но и приобретает с каждым годом новое звучание. По статистике сегодня христианство на планете остается не только самым гонимым вероисповеданием (в наши дни более 200 млн христиан подвергаются преследованиям в более чем 50 странах мира)¹, но и сталкивается с новыми вызовами, которые затрагивают основные нравственные императивы и традиционные ценности.

* Выступление Председателя отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона перед участниками встречи, организованной португальским общественным Фондом «*A Junção do Bem*». Лиссабон, 18 сентября 2018 г.

Евангельская проповедь в первый раз прозвучала в Европе на побережье Эгейского моря. Совершая второе миссионерское путешествие, апостол Павел вместе со своими спутниками, среди которых был и евангелист Лука, впервые ступил на европейскую землю. Первые христианские общины в Испании появились, вероятно, еще в I столетии от Р.Х. Апостол Павел в Послании к Римлянам выразил намерение посетить Испанию (Рим. 15:28). В Риме проповедовал апостол Павел (Деян. 28:30–31), а по преданию также и апостол Петр. Ко времени мученической кончины обоих апостолов там уже была крепкая христианская община. Во второй половине I столетия от Р.Х. во многих городах Римской империи существовали христианские общины во главе с епископами, которые были поставлены апостолом Павлом и его учениками.

Во II и III веках вера Христова продолжала распространяться и утверждаться преимущественно в тех же местах, в которых она существовала со времен апостольских. Утвердившись в Римской империи, христианство перешло за ее пределы и было принято многими народами Азии, Африки и Европы.

Как мы знаем, такому быстрому распространению христианского учения содействовали, во-первых, ревность и самоотвержение первых христианских проповедников; во-вторых, святая жизнь и поведение христиан, их взаимная братская любовь, непоколебимая твердость, уверенность в истине христианской веры и, в особенности, та решимость и радость, с которыми они переносили страшные мучения за Христа; и, в-третьих, чудеса, совершаемые верующими как во время их жизни, так и во время мучений, которым они были подвергаемы.

Христианская вера входила в соприкосновение с языческими культами европейских народов и неизменно выходила победительницей, постепенно становилась основой мировоззрения людей, общественного и государственного устройства. Европейская государственность

взрачивалась на христианских основах, а христианство стало государственной религией для европейских держав. Христианство оказывало мощное влияние на развитие права и формирование общественной морали. О периоде средневековой Европы уже говорится как о христианском, в котором самые различные сферы частной и общественной жизни развивались на основе учения Христова.

Христианские проповедники вместе с благовестием принесли на европейский континент просвещение. Церковь становится источником грамотности для людей, а храмы и монастыри — центрами образования. В наиболее крупных обителях формируются первые библиотеки, а местные жители обучаются духовенством и монашествующими грамоте и письму.

Евангельские идеалы вдохновляли выдающихся европейцев на создание шедевров в области архитектуры, изобразительного искусства, живописи, музыки, литературы. Эти шедевры вошли в сокровищницу европейской культуры, стали достоянием всего человечества.

Эпоха Просвещения, сменившая собой Средние века, открыла новые средства и способы познания окружающего мира. В этот период зарождаются науки, появляются новые формы в изобразительном искусстве и музыке. До сих пор многочисленные туристы вдохновляются выдающимися произведениями живописцев и скульпторов, посвященными евангельским и новозаветным сюжетам, которые украшают соборы европейских городов, хранятся в музеях и картинных галереях. Однако в области мировоззрения в этот период появляются первые признаки того, что христианство начинает терять свои позиции в качестве регулятора общественных отношений. Теоцентрическая модель мировосприятия всё более уступает место антропоцентрической модели.

С наступлением Нового времени эта тенденция еще более усилилась; стали набирать силу секулярная идея, нигилизм и релятивизм в духовной и нравственной сферах.

Пересматриваются коренные основы жизни общества и государства: последнее становится светским, а общественная мораль начинает строиться на основе буржуазной этики. В Европе эти процессы были сопряжены с кровавыми революциями XVII–XVIII веков — английской и французской. Эти же процессы привели к ослаблению христианства и изменению религиозного ландшафта Европы.

Сегодня жители европейского континента в большинстве своем уже не идентифицируют себя с христианством. Данные проведенного в Великобритании исследования показывают, что более половины жителей страны — впервые в истории — не причисляют себя к последователям какой бы то ни было религии. В опросе, проведенном Национальным центром социальных исследований Британии в 2016 г., приняли участие 2 942 взрослых, из которых 53% в вопросе «религиозная принадлежность» выбрали вариант «никакой религии». Среди людей в возрасте от 18 до 25 лет доля нерелигиозных еще выше — 71%. Для сравнения, в 1983 г., когда аналогичные исследования только начали проводиться, лишь 31% респондентов заявляли, что не принадлежат ни к одной конфессии².

В континентальной Европе ситуация выглядит похоже: данные европейского общественного опроса, проведенного в 2014–2016 гг., свидетельствуют, что большинство молодежи (более 50%) от 16 до 29 лет в таких странах как Чехия, Эстония, Швеция, Голландия, Венгрия, Бельгия, Франция, Финляндия, Дания, Норвегия, Испания не ассоциируют себя вообще ни с какой религией. В Португалии этот показатель составляет 42%³.

Секулярная идея, овладевающая всё бóльшим числом умов, крайне негативно настроена к религии, и христианству, в частности. Она видит в религиозной вере своего идеологического противника.

Мировоззренческим стержнем секулярного гуманизма является представление об абсолютном достоин-

стве человека и о наличии универсальных, так называемых «общечеловеческих» ценностей, которые должны стать основой единой мировой цивилизации. Под общечеловеческими ценностями, однако, понимаются не только духовно-нравственные установки, которые являются базовыми для всех религий или равно обязательны как для религиозных, так и нерелигиозных людей («не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй» и т.д.), но и многие спорные с религиозной точки зрения идеи, укорененные в либерально-гуманистической морали.

Гуманистическая мораль исходит из того, что единственным ограничителем свободы человека является свобода других людей: нравственно то, что не задевает интересы окружающих; безнравственно то, что ущемляет их свободу. Понятие абсолютной нравственной нормы, как и понятие греха, в современной гуманистической этике отсутствует вовсе, поскольку она отвергает Бога и данные Им законы человеческого общежития. Но если нравственность становится относительной, тогда свобода оборачивается вседозволенностью, потому что только нравственность способна ограничивать и направлять к добру свободный выбор человека. С точки зрения религиозного человека, далеко не всё, что не задевает непосредственно интересы других людей, нравственно допустимо. И истинной свободой для верующего является не вседозволенность (пусть и ограничиваемая светским административным и уголовным законодательством), но освобождение от греха, преодоление в себе того, что препятствует духовному совершенствованию.

Каково же будущее христианства в Европе в условиях последовательного продвижения секулярного гуманизма и либеральной идеи? Исследования, проведенные Центром изучения глобального христианства при Теологической семинарии Гордон-Конвелл (США) (*Center for the study of global Christianity at Gordon-Conwell Theological Seminary, USA*) и Исследовательского центра *Pew Research*

Center говорят о том, что Европа станет единственным континентом в мире, где численность христиан будет последовательно сокращаться: с 560 млн чел. в 2015 г. до 501 млн чел. в 2050 г.⁴ (по данным *Pew Research Center* с 553 млн чел. в 2015 г. до 454 млн чел. в 2050 г.)⁵. Это действительно тревожные прогнозы, и они отражают печальные тенденции в религиозно-мировоззренческой картине Европы.

Меня спросят, но разве на других континентах, например, в Америке не происходят схожие процессы? К интересному выводу приходят авторы исследования уже упомянутого мной *Pew Research Center*: доля нерелигиозных людей в нескольких европейских странах (например, Великобритании, Германии) сравнима с их долей в США (24% среди взрослых — атеисты, агностики или «неопределившиеся»). Но на практике американские «неверующие» оказываются более верующими, чем некоторые граждане ЕС, которые себя относят к верующим группам населения⁶. Парадоксально, но американцы, которые себя идентифицируют как «неверующие», заявляют, что верят в существование Бога. В то время как в Западной Европе этот показатель — вера в существование Бога среди людей, заявивших об отсутствии связи с какой-либо религией, — колеблется от 1% в Австрии, Германии, Великобритании и до 12% в Португалии.

Сдача христианскими церквями в Европе своих позиций — не что иное, как результат трех больших поражений в истории христианства, каждое из которых становилось ступенькой для последующего отступления. Первым поражением стало разделение христианского Востока и Запада с дальнейшим разделением Запада; вторым — секуляризация разделенного христианского мира, при котором постепенно прекратилось существование христианских государств; третьим — адаптация многих христианских конфессий к секулярным ценностям и идеологиям вместо того, чтобы христианизировать секуляризованное общество. Установка на «осовременивание»,

а, по сути, на секуляризацию уже самого христианства, стала основной причиной того явления, что христианство всё более свыкается с ролью культурно-исторического наследия, переставая быть живой верой для людей.

Упомянутое «осовременивание» христианства проявляется не только в принятии, но и в оправдании явлений в жизни человека и общества, которые, исходя из евангельского учения, всегда считались греховными.

К большому сожалению, ряд европейских протестантских церквей пошел по пути церковного признания и благословения однополых союзов, капитулируя перед светской либеральной идеей прав и свобод человека. Последняя в современном мире превращается в самодовлеющую силу, не терпящую инакомыслия. Некоторые хорошо организованные миноритарные группы с успехом навязывают свою волю большинству под предлогом соблюдения прав человека. По сути, права человека превратились в инструмент манипулирования большинством. Уже впору говорить не о либеральной идеологии, а о секулярном тоталитаризме по отношению к тем, кто его не принимает.

Не последнюю роль играет и давление со стороны секулярного государства на церкви в Европе. Архитекторы секулярного общества позаботились о юридической стороне вопроса: формально вы можете принадлежать к любому вероисповеданию, но вы будете подвергнуты в лучшем случае порицанию, а в худшем — преследованию, если попытаетесь мотивировать свои поступки религиозными убеждениями. Например, если вы врач и отказываетесь делать аборт или совершить эвтаназию, ссылаясь на свои религиозные убеждения, то вы нарушаете закон. Если вы священник и живете в стране, в которой узаконены однополые союзы, то у вас не так много шансов отказать такой «паре» в венчании и остаться при этом без наказания со стороны государства. Так, премьер-министр Швеции Стефан Лёвен заявил, что всех священников

Церкви Швеции надо заставить венчать однополые пары, сделав следующее сравнение: «я провожу параллель с медсестрой, которая отказывается делать аборт. Если ты работаешь медсестрой, то должна уметь делать аборт, иначе тебе надо заниматься чем-нибудь другим... То же самое и со священниками»⁷.

Сегодня мы наблюдаем ускоряющийся процесс легализации порока и греха в Европе. Причем перечень таковых всё более расширяется. Если вначале речь шла о проституции и абортах, то затем начали получать признание со стороны государства однополые отношения, эвтаназия и трансгендерность. Причем нельзя сказать, что это происходит с молчаливого согласия самих европейских народов: мы ведь видели многотысячные демонстрации в Париже против уравнивания традиционной семьи с партнерствами лиц нетрадиционной сексуальной ориентации. В итоге закон, предоставляющий гомосексуальным парам равные статус и права с традиционными семьями, был принят французскими законодателями при полном игнорировании этических аспектов этой проблемы, а протестующих разогнали дубинками и слезоточивым газом.

Отдельно хотел бы остановиться на эвтаназии — легальной возможности добровольного ухода человека из жизни. Эта форма убийства или самоубийства ныне получает всё новые формы своего воплощения. Так, в некоторых странах Европы в число лиц, которым доступна эвтаназия, попали и несовершеннолетние дети, что стало еще одним зловещим результатом извращенного толкования прав человека. Несовершеннолетний ребенок не имеет гражданской дееспособности — он, например, не может голосовать или самостоятельно вступать в сделки гражданско-правового характера, поскольку общество признает, что у него недостаточно возможностей для принятия ответственных решений. Однако государство дает согласие на эвтаназию, на добровольный уход из жизни этих младенцев, детей, юношей и девушек, полагая тем

самым, что в этом акте оно (государство) следует в русле гуманизма и человеколюбия. Можно вспомнить случай в Великобритании с младенцем Чарли Гардом, который всколыхнул общественную дискуссию на тему того, что есть благо, а что есть зло с точки зрения института государственной власти. Этот случай является, по сути, уникальным примером эвтаназии по принуждению: государственная машина Великобритании из «лучших побуждений» блокировала попытки перевезти малыша с тяжелым заболеванием для лечения в США, полагая, что лечение не принесет пользы и лучше дать ребенку умереть, оказав паллиативную помощь.

Почему же Европа как исторический бастион христианства стала сегодня главным локомотивом и проводником таких разрушительных процессов и идей? Современное ослабление христианства в западном мире можно сравнить с ситуацией в Российской империи перед 1917 г. Революция и последовавшие за ней драматические события имеют помимо общественно-политических предпосылок также и глубокие духовные причины. На протяжении многих лет происходил отход от православной веры и аристократии, и интеллигенции, и военной элиты, а вслед за ними и простого народа. Вера превращалась в нечто формальное, привычное, обыденное и тягостное. В России перед 1917 г. никто, за исключением немногих, не предполагал, что произойдет крах империи и на смену ей всерьез и надолго придет атеистическое тоталитарное государство.

Об этом говорил Святейший Патриарх Кирилл в одном из своих выступлений: «Коренной слом традиционного уклада жизни — и я сейчас говорю ... о духовно-культурном самосознании народа — стал возможен только потому, что из повседневной жизни людей и, в первую очередь, тех, кто принадлежал к элите, ушло нечто очень важное. Несмотря на внешнее благополучие и благолепие, научные и культурные достижения, в жизни людей все

меньше места оставалось для живой и искренней веры в Бога, понимания исключительной важности ценностей, принадлежащих духовной и нравственной традиции»⁸.

Также хотел бы привести слова католического иерарха, свидетельствующего об ослаблении веры в современном европейском обществе и последствиях этого процесса. Кардинал Курт Кох, председатель Папского совета по содействию христианскому единству, отмечает: «Когда мы выгоняем из жизни Бога, то очень скоро начинают топтать людей». Он выделил несколько этапов «вымывания» христианских ценностей из европейского сознания в послевоенную эпоху. По его словам, 60 лет назад доминировало «ощущение нового старта»: антихристианская идеология фашизма была побеждена, к власти в Европе пришли «благочестивые миряне», такие как Р. Шуман, К. Аденауэр и др. Однако их христианское представление о «новой Европе» не было реализовано: уже в 1968 г. континент накрыла «волна дехристианизации», основанная на эмансипации, секуляризации, марксизме, а новая политическая элита отвернулась от христианства. В конце 1980-х гг. на смену марксистской утопии пришли антиутопии релятивизма и нигилизма, роль Церкви неуклонно снижалась — наступил второй этап дехристианизации Европы. Сегодня, по мнению кардинала Коха, мы являемся свидетелями третьего этапа, когда европейцы оказались в жерновах секулярного эксперимента⁹.

К сожалению, ежегодно правозащитными организациями фиксируются сотни случаев различного рода дискриминации христиан за их убеждения. Эта проблема, с которой сейчас сталкиваются европейцы, безусловно, требует отдельного разговора. Но я не могу обойти стороной тему дискриминации новых христиан — мигрантов из Ближнего Востока или Северной Африки. Они претерпевают настоящий прессинг со стороны своих бывших земляков, которые являются мусульманами и агрессивно настроены против христиан в силу сложившихся стере-

отипов мышления и пропаганды радикальных исламистов. В лагерях беженцев христиане содержатся вместе с мусульманами, что становится причиной унижений, избиений, насилия, грабежей христиан. Я призываю всех, кто может повлиять на изменение этой ситуации, вмешаться и озаботиться защитой христиан, предоставлением им отдельных убежищ. На своей родине христиане были притесняемым меньшинством, пережили страшный геноцид от радикальных исламистов в Сирии, Ираке, Судане и других горячих точках. И теперь они продолжают терпеть насилие в лагерях беженцев в ЕС от современных варваров, которые также оказались в числе мигрантов.

Помощь страждущим братьям и сестрам также имеет прямое отношение к вопросу будущего христианства в Европе. Мы должны быть оптимистами и хранить надежду на то, что впереди нас ждёт время новых возможностей свидетельства веры.

Людям веры необходимо продолжать труды, и на всех возможных уровнях, на европейских и международных площадках отстаивать право на свободу вероисповедания и свободу совести, противодействовать разработке и принятию законодательных актов, прямо и косвенно дискриминирующих христиан или затрагивающих свободу вероисповедания, бороться с навязываемой маргинализацией христианства и изгнанием его на обочину общественной жизни.

Мы верим, что Господь Иисус Христос, создавший Свою Церковь, которой суждено нести свою миссию в человеческом мире, не оставит нас без Своей всеильной помощи и поддержки «...В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16:33).

Примечания

¹ Отчет за 2018 год Обсерватории нетерпимости и дискриминации христиан в Европе. Стр. 5 <https://www.>

intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/Report-2018-final.pdf

² Число неверующих в Великобритании впервые превысило 50%. <http://www.bbc.com/russian/news-41154931>

³ Christianity as default is gone': the rise of a non-Christian Europe. <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/21/christianity-non-christian-europe-young-people-survey-religion>

⁴ <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2017.pdf>

⁵ <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

⁶ 10 key findings about religion in Western Europe. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/05/29/10-key-findings-about-religion-in-western-europe/>

⁷ <http://www.intoleranceagainstchristians.eu/case/swedish-prime-minister-priests-should-perform-same-sex-marriages.html>

⁸ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXV Международных Рождественских образовательных чтений. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4789256.html>

⁹ Митрополит Минский Филарет и кардинал Курт Кох выступили на международной конференции по православно-католическому диалогу. <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=44012>

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Михаил Желтов*

ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕДИНСТВА РУССКОЙ ЦЕРКВИ

В статье подробно описываются и тщательно анализируются исторические события, связанные с устройством церковной жизни в Киевской, Московской и Западной Руси на протяжении последнего тысячелетия. За этот период единство Русской Православной Церкви неоднократно оказывалось под ударами с разных сторон, но вопреки этому просуществовало значительно дольше, чем длились периоды его нарушения. В византийские времена именно Константинопольская Церковь отстаивала это единство вопреки возникавшим политическим конфликтам между теми или иными русскими княжествами. Оторвать митрополию всея Руси от Константинополя смогла лишь сама византийская элита, когда она сначала попыталась использовать русское Православие в качестве разменной монеты в отчаянной попытке заставить Запад прийти на помощь гибнущему Константинополю, а затем позволила униатскому митрополиту узурпировать титул первоиерарха «всея Руси». Восстановление полноценного церковного общения между Москвой и Константинополем

*Автор — кандидат богословия, доцент Московской духовной академии. Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, член Синодальной библейско-богословской комиссии, Синодальной богослужебной комиссии и Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви.

не могло не поставить вопроса о том, кто в действительности имеет право на титул первоиерарха «всея Руси», а объективный ход истории дал на этот вопрос исчерпывающий ответ, закреплённый в целом ряде церковно-канонических документов, приведенных автором, для пересмотра которых нет никаких законных оснований.

Ключевые слова: автокефалия, единство Церкви, Константинопольский Патриархат, Русская Православная Церковь, Московский Патриархат, Киевская митрополия, Московское княжество, Византийская империя, уния.

Принадлежность православных епархий, входящих в состав Московского Патриархата, к единой церковной организации покоится на следующих фундаментальных историко-канонических основаниях: во-первых, факте исторического единства Церкви всея Руси, которое отстаивалось Константинопольской Церковью на протяжении многих веков; во-вторых, положениях ряда церковно-канонических документов; в-третьих, факте рецепции (полностью и бесспорно завершившейся уже к XVIII в.) событий, произошедших в XV–XVII вв. в Русской Церкви, со стороны всех Поместных Православных Церквей, включая Константинопольскую.

I. Факт исторического единства Церкви «всея Руси»

I.1. Византийский период

С самого начала своего существования церковная организация различных земель исторической Руси: Юга (Киев, Чернигов, Переяславль-Русский¹), Юго-Запада (Владимир-Волынский, Галич и др.), Запада (Полоцк, Туров, Смоленск), Востока (Рязань, Муром), Северо-Запада (Новгород, Псков) и Северо-Востока (Ростов, Суздаль, позднее Владимир-на-Клязьме²), была единой и возглавлялась митрополитом в Киеве, первоначально носившим титул τῆς Ῥωσίας, «Руси», без прибавления наименования

какого-либо города³. Впрочем, в середине XI в. имела место попытка то ли наделить еще и Переяславского и Черниговского епископов титулами митрополитов без действительных полномочий, то ли действительно разделить Русскую Церковь на три митрополии, но эта попытка была недолгой и не имела никаких заметных последствий⁴.

Первой реальной угрозой единству Церкви Руси стало поставление Климасмолятича в 1147 г. Политическая ситуация на Руси к середине XII века была тяжелой: после смерти Владимира Мономаха русские земли вошли в полосу раздоров и к середине столетия распались примерно на полтора десятка княжеств, частично находившихся в сложных, порой крайне враждебных, отношениях, что привело к серии кровопролитных междоусобных войн. В 1147 г. киевский князь Изяслав Мстиславич организовал в Киеве поставление митрополита Климасмолятича без согласования с Константинопольским патриархом⁵. Этот шаг был поддержан епископами Черниговским, Белгородским, Юрьевским⁶, Переяславским, Владимиро-Волынским, но отвергнут епископами Смоленским, Полоцким, Ростовским и Новгородским. Неучастие Константинопольской Патриархии в поставлении Климасмолятича фактически означало провозглашение Киевом церковной независимости если не *de iure*, то *de facto*, которое, однако, увлекло за собой не всю Русь, а преимущественно лишь ее южные епархии.

Реакция Константинопольской Патриархии на поставление Климасмолятича была демонстративно жесткой. Прибывший на Русь в 1156 г. из Константинополя митрополит свт. Константин I⁷ низложил всех ставленников Климасмолятича, подверг церковному проклятию поставившего его Изяслава и даже переосвятил собор Св. Софии в Киеве⁸.

В период продолжавшегося на Руси из-за поставления Климасмолятича противоборства один из его главных оппонентов, епископ Новгородский свт. Нифонт, вероятно, получил от Константинопольской Патриархии титул

архиепископа. Некоторые исследователи усматривали в этом согласие Патриархии на церковную независимость северной части Русской Церкви от вышедшей из-под контроля южной, что в корне неверно⁹.

Политика Константинополя в ближайшие годы полностью подтвердила нежелание Цареградского престола разделять Русскую Церковь по линиям, диктуемым текущей политической ситуацией. Так, патриарх Лука Хрисоверг ответил отказом на направленную ему в 1160-х гг. просьбу великого князя Андрея Боголюбского — сына Юрия Долгорукого — предоставить для Северо-Восточной Руси отдельного митрополита, сопроводив свой отказ в том числе угрозой прекращения священнодействий в храмах¹⁰. Более того, в ответе патриарха Луки в старый титул Киевских митрополитов, «Руси», была внесена инновация в виде слова «всея»¹¹, что должно было дополнительно подчеркнуть неделимость Русской Церкви¹². С того же времени титул «всея Руси» (τῆς πάσης Ῥωσίας) начинает фигурировать также и в печатях русских митрополитов¹³.

В 1169 г. митрополит Константин II, присланный на Русь Лукой Хрисовергом в 1167 г., поставил точку в проекте создания отдельной митрополии для Северо-Востока Руси, показательно осудив некоего Феодора, которого ранее св. Андрей Боголюбский планировал поставить во главе этой митрополии. Константин II даже не ограничился церковным наказанием Феодора, уничижительно переименованного в Феодорца, но и приказал нанести ему тяжелейшие телесные увечья¹⁴, что не находит никаких параллелей в предшествующей русской церковной истории.

Таким образом, именно Константинопольская Патриархия не только внесла главный вклад в становление идеи неделимости Русской Церкви в XII в., но и решительно отстояла ее вопреки всем государственно-политическим противоречиям, которые раздирали Северо-Восток, Юг и иные части Руси в ту эпоху, используя для этого самые различные меры, вплоть до крайне строгих.

В свете сказанного крайне важно отметить, что фактическое перемещение с середины XIII в. постоянной резиденции русских митрополитов из Киева в Северо-Восточную Русь — сначала во Владимир, а затем в Москву, — имевшее своей основной причиной разорение Юга Руси татарами-монголами, не только не встретило никаких возражений со стороны Константинополя, но и получило благословение патриарха и собора архиереев (см. ниже). Это доказывает, что Константинопольская Патриархия продолжала рассматривать митрополита τῆς [πάσης] Ῥωσίας в качестве главы неделимой Церкви всех русских земель, а не в качестве митрополита конкретно Киева.

Так, митрополит Кирилл III¹⁵, действовавший в этом качестве не позднее, чем с 1243 г., но только в 1246–1247 гг. утвержденный Константинопольским патриархом, пребывавшим в Никее из-за оккупации Константинополя крестоносцами, с 1250 г. перебрался в «Суждальскую землю»¹⁶. Лишь ближе к концу жизни митрополит Кирилл провел заметное время в самом Киеве (1276–1280 гг.), но затем снова удалился во Владимиро-Суздальскую землю, где в 1281 г. скончался в г. Переяславле-Залесском. Останки митрополита Кирилла были перенесены сначала во Владимир, а затем в Киев, где и погребены.

Преемник митрополита Кирилла, свт. Максим, прибыл на Русь из Византии в 1283 г. и долго управлял Церковью преимущественно из Киева, однако в 1299–1300 гг. официально перенес свою резиденцию вместе со всем ее аппаратом во Владимир¹⁷, где и скончался и был погребен в 1305 г.

Во время посещения юго-западных земель Руси около 1301 г. свт. Максим, среди прочего, познакомился с игуменом Ратского монастыря¹⁸ Петром. В течение примерно двух лет после этой знаменательной, как позднее выяснится, встречи князь Галицко-Волынский Юрий Львович сумел добиться у императора Андроника II Палеолога и патриарха свт. Афанасия I одобрения на создание самостоятельной Галицкой митрополии в границах

своих владений¹⁹. Действующий епископ Галича был возведен в сан митрополита²⁰. В 1307 г. он умер, и Юрий Львович решил поставить во главе Галицкой митрополии Ратского игумена Петра, но вопреки его желанию Петр, уроженец Юго-Запада Руси, был поставлен в Константинополе не на Галич, а на Киев, в качестве главы единой митрополии всея Руси и преемника свт. Максима. Таким образом, недолгая самостоятельность Галицкой митрополии была упразднена теми же императором и патриархом, кто поначалу согласились ее предоставить и кто теперь, очевидно, осознали ошибочность своего решения²¹. Тем не менее, этот небольшой по своим географическим масштабам и продолжительности пример отступления Константинополя от собственной политики сохранения неделимости Русской митрополии позже сыграет свою роль в качестве исторического прецедента.

После поставления в Константинополе и прибытия на Русь в 1308 г., свт. Петр около года находился в Киеве. Но уже в 1309 г. он последовал примеру своих предшественников и переместил свою постоянную резиденцию во Владимир. В 1325 г. свт. Петр переселился в Москву²², где и умер 20 дек. 1326 г.²³ На время его правления единой Русской Церковью пришлось появление Литовской (Λιτβων/Λιτβάδων) митрополии Константинопольского Патриархата (где-то между 1315 и 1317 гг.), которая первоначально, вероятно, создавалась как церковная организация для обращаемых в Православие литовцев; вскоре после 1329 г. она прекратила свое существование²⁴.

Следующий митрополит τῆς Ῥωβίας, грек свт. Феогност, прибыл на Русь в 1328 г. и после краткого пребывания в Киеве и во Владимире, поселился в Москве. Таким образом, Константинопольская Патриархия в лице направленного ею самой представителя сознательно санкционировала перемещение центра управления единой русской митрополией в Москву, при сохранении за ним титула «Киевский».

В эпоху свт. Феогноста возобновились попытки галичан устроить собственную митрополию, независимую от остальной Руси. Около 1331 г. Константинопольский патриарх Исаия даровал Галицкому епископу Феодору, рукоположенному свт. Феогностом в 1328 г.²⁵, титул митрополита²⁶ — это следует из упоминания «митрополита Галицкого» среди участников соборного заседания в апреле 1331 г.²⁷ Однако вскоре патриарх Исаия отменил свое решение²⁸ — это видно из того, что следующий патриарх, Иоанн XIV Калека, между 1342 и 1346 гг. вновь возвел того же Галицкого архиерея в сан митрополита и издал соборный акт о подчинении ему тех же епархий, что и тридцатью годами ранее²⁹. Патриарх Иоанн Калека, вошедший в историю как гонитель свт. Григория Паламы, совершил указанное деяние по просьбе утвердившегося на Волыни князя Любарта-Дмитрия, сына литовского великого князя Гедимина, не советуясь с императором Иоанном V Палеологом по причине малолетства последнего. Но в 1346 г. к власти пришел Иоанн VI Кантакузин, объявленный соправителем Иоанна V, который был почитателем и сторонником свт. Григория Паламы и его учения. В 1347 г. патриарх Иоанн Калека был низложен, а его деяния — последовательно аннулированы. В частности, в августе 1347 г. был издан императорский хрисовул, отменяющий создание отдельной митрополии для «страны Малой России, называемой Волынью», за которым в сентябре того же года последовал акт собора архиереев во главе с патриархом Исидором I. Хрисовул и соборное деяние сопровождались несколькими грамотами (официальными письмами) императора и патриарха князьям и митрополитам (подробнее см. ниже). Согласно этим документам, абсолютно все епархии различных русских земель, независимо от их государственной принадлежности, подчинены митрополиту всея Руси Феогносту.

Следующая попытка вывести часть Русской Церкви из-под власти законного митрополита, тесно связанная с

интригами различных светских правителей того времени, произошла в 1352 г., когда некий Феодорит был рукоположен Тырновским патриархом с титулом митрополита Руси и вскоре обосновался в Киеве. Это деяние было категорически осуждено Константинопольской Церковью³⁰. Однако Феодорит еще несколько лет предпринимал попытки создать самостоятельную митрополию с центром в Киеве, игнорируя факт своего низложения Константинопольским патриархом. Тем временем, свт. Феогност преставился в 1353 г. и был погребен в Успенском соборе Москвы рядом со свт. Петром, а в Константинополь направился епископ Владимирский Алексей, возведенный на свою кафедру свт. Феогностом незадолго до его кончины.

Свт. Алексей родился в Москве в боярской семье из Чернигова, покинувшей родные места по причине разорения их татарами, и был избран свт. Феогностом себе в преемники, о чем говорят как составленное свт. Феогностом при жизни письменное прошение в Константинополь (оно было полностью поддержано великим князем, епископатом, боярами и народом), так и сам факт наделения свт. Алексея титулом «Владимирский», который еще со времен свт. Максима усваивался только митрополитам всея Руси³¹. В 1354 г. патриарх Константинопольский свт. Филофей вместе со своим собором, рассмотрев просьбу свт. Феогноста, великого князя и прочих, удовлетворил ее, утвердив свт. Алексея в сане митрополита Κυβέβου καὶ πᾶσης τῆς Ῥωσίας, о чем 30 июня 1354 г. было издано соборное деяние³². Это деяние было дополнено патриаршими письмами епископу Новгородскому Моисею от 2 и 7 июля, в которых содержатся запрет признавать Феодорита митрополитом (как и вообще священнослужителем) и предписания слушаться законного митрополита Алексея и обращаться за судом к нему, а не напрямую к патриарху³³. В те же дни была составлена и соборная грамота Константинопольского патриарха и находящихся при нем епископов, согласно которой место преимущественного

пребывания митрополита Κυέβου καὶ πάσης τῆς Ῥωσίας перемещается во Владимир «безвозвратно и на веки вечные неотъемлемо» (ἀναφαιρέτως καὶ ἀναποσπλάστως εἰς αἰῶνα τὸν ἄλυστα)⁵⁴. Фактически, речь шла о перемещении кафедры в Москву, поскольку к тому времени митрополиты Руси проживали в Москве уже около 30 лет; Владимир упоминается в грамоте только потому, что он формально оставался центром великого княжения.

На этом закончилась история с самочинной «киевской автокефалией» Феодорита и было соборно подтверждено состоявшееся перемещение центра митрополии πάσης τῆς Ῥωσίας на Северо-Восток Руси. Однако уже в том же году единство митрополии было поставлено под новый удар из-за возобновления Литовской митрополии, по просьбе литовского великого князя Ольгерда. Решение Константинопольской патриархии возобновить эту митрополию и рукоположить митрополита Литовского было потенциально конфликтным, поскольку в условиях изменившихся политических реалий — а именно, существенного расширения территории Великого княжества Литовского — новый митрополит мог пытаться распространить свою юрисдикцию на епархии, ранее не имевшие никакого отношения к Литовской митрополии и исторически принадлежавшие к митрополии всея Руси. В этих условиях, однако, константинопольские церковные власти не предприняли ничего для разграничения полномочий двух митрополий и не выделили какие-либо епархии из состава Русской митрополии в пользу Литовской (в отличие от того, как это было ранее сделано в случае с Галицкой митрополией). В результате рукоположенный свт. Филофеем митрополит Роман практически немедленно начал претендовать на управление не только епархиями на территории Литвы, но всей вообще Русской Церковью, что закономерно привело к целому ряду конфликтов. Не вполне ясно, чем следует объяснять принятое в Константинополе решение о поставлении Романа — только лишь

непоследовательностью либо стесненными материальными обстоятельствами Патриархии (на что прямо намекают русские летописи), или же, что вероятнее, ее недостаточно адекватной реакцией на происходившее на глазах изменение политических реалий. Из-за территориальной экспансии Великого княжества Литовского в его состав к 1354 г. уже вошли несколько бывших западных русских княжеств, а вскоре войдут как практически вся территория русского Юга — и в том числе, Киев, — так и многие центральные русские княжества, поэтому неудивительно, что возродить митрополию, некогда созданную для новопросвещенных литовцев (см. выше), без ущерба для Русской митрополии оказалось невозможным.

Как бы то ни было, само желание митрополита Романа предъявить претензии на всю территорию Руси свидетельствует о том, что восприятие митрополии *πάσης τῆς Ῥωσίας* как единой и неделимой продолжало сохраняться. Со смертью Романа в 1362 г. конфликт начал стихать, а еще позднее и сам свт. Филофей пересмотрел свое решение о поставлении Романа, о чем свидетельствуют патриарший сигиллий об упразднении Литовской митрополии и послания свт. Филофея лично свт. Алексию и князьям различных русских областей о необходимости признавать в качестве главы Русской Церкви только митрополита *Κυβερου καὶ πάσης τῆς Ῥωσίας*, то есть свт. Алексия, датируемые 1370 г.³⁵

В следующем году в Константинополе рассматривалось требование польского короля Казимира III о предоставлении для Галича и других территорий, вошедших в состав Польши, своего собственного митрополита. Казимир ссылаясь на уже имевшийся прецедент существования Галицкой митрополии, созданной свт. Афанасием I (хотя сам же свт. Афанасий эту митрополию и упразднил: см. выше), и аргументировал свою просьбу тем, что свт. Алексий не уделяет православным епархиям в составе его государства должного пастырского внимания (хотя в действительности это сами польские власти создавали

препятствия для соответствующей деятельности). Кроме того, в обращении Казимира содержалась прямая угроза обратить православное население Польши в католичество в случае непредоставления ему своего митрополита³⁶. Патриарх поддался на угрозу и удовлетворил требование польского короля³⁷, уже в третий раз отделив от Русской Церкви Галицкую, Холмскую, Туровскую, Перемышльскую и Владимиро-волынскую епархии и провозгласив одного из епископов этих епархий Антония митрополитом Галицким. Это было оформлено в мае 1371 г. в форме соборного деяния³⁸, с отправкой свт. Алексею соответствующего послания³⁹.

Последние годы управления Русской Церковью свт. Алексием омрачились сложными интригами против него, деятельное участие в которых принимал высокообразованный болгарин по имени Киприан, в декабре 1375 г. рукоположенный в Константинополе в сан митрополита Киевского и Литовского (при том что титул «Киевский» продолжал одновременно сохраняться и за митрополитом всея Руси свт. Алексием) и направленный в 1376 г. на Русь с правами рассмотреть обвинения против свт. Алексея, выдвинутые его врагами, и возглавить всю Русскую Церковь в случае необходимости. Предполагаемый суд, впрочем, не состоялся, и до кончины свт. Алексея в феврале 1378 г. свт. Киприан пребывал в Киеве. Последующее десятилетие, по словам митрополита Макария (Булгакова), «можно назвать самым смутным временем в истории нашей митрополии»⁴⁰. Завершением этого смутного времени можно считать объединение под началом свт. Киприана русских епархий — сначала без учета тех, что вошли в Галицкую митрополию⁴¹, а потом и с ними⁴². Это объединение было ознаменовано приездом свт. Киприана в 1390 г. в Киев и затем в Москву, откуда он и продолжал править Русской Церковью вплоть до своей смерти в 1406 г.

Преемник свт. Киприана, грек свт. Фотий, был рукоположен в Константинополе в 1408 г., с правом управ-

ления всей Русской Церковью, за исключением Галицкой митрополии (в которой на тот момент оставалось только две епархии из пяти). В 1410 г. свт. Фотий достиг Москвы, рассматривая ее в качестве основного места своего пребывания. Это не понравилось великому князю литовскому Витовту, который и до рукоположения свт. Фотия пытался получить для Литвы собственного митрополита. В 1414 г. Витовт подал в Константинополь жалобу на свт. Фотия и потребовал поставить для Литвы митрополитом родного племянника свт. Киприана по имени Григорий Цамблак. Получив отказ, Витовт организовал собор епископов, находившихся на подвластной ему территории, и они в 1416 г. рукоположили Григория в митрополиты. Константинопольская Патриархия отреагировала на появление самозванной автокефалии жестко, низложив и анафематствовав Григория, о чем свидетельствуют послание Константинопольского патриарха Иосифа II свт. Фотию⁴³ и отправленные одновременно с ним императором Мануилом II Палеологом послания свт. Фотию и московскому великому князю Василию I Дмитриевичу⁴⁴. После кончины Григория зимой 1419–1420 гг. свт. Фотию удалось примириться с Витовтом; итогом стало полное воссоединение всей Русской Церкви, не исключая и Галича⁴⁵, под началом свт. Фотия. Вплоть до его кончины в 1431 г. единство митрополии *всех Руси* более ничем не нарушалось.

Константинополь к этому времени, в отличие от постепенно набиравшей силы Москвы, находился на пороге катастрофы. Уже к концу XIV века османы завоевали почти всю территорию бывшей Византии, а к 1430 г. в руках греков, помимо самого Константинополя, оставались лишь часть Пелопоннеса и некоторые земли у черноморского побережья. В 1453 г. Константинополь пал, чем и закончилась византийская эпоха. Этому предшествовали почти три десятилетия попыток предотвратить неизбежное, в ходе которых византийская элита пошла на заключение

унии с Римо-католической Церковью, что привело к фундаментальным потрясениям в том числе и в митрополии всея Руси, о чем пойдет речь ниже.

Византийский период: выводы. На протяжении всей византийской эпохи официальная позиция Константинопольской Патриархии неизменно сводилась к тому, что единство церковной организации во главе с митрополитом «Руси» (а с середины XII в. — «всея Руси») является безусловным благом и не должно ставиться под удар из-за меняющихся политических обстоятельств. Этот подход был неоднократно подтвержден на самом высшем уровне — патриархами, соборами, императорами. Более того, Константинопольская Церковь не сомневалась в том, что предстоятель Русской митрополии не привязан исключительно к Киеву, но является предстоятелем для всех русских земель, с чем связано как сделанное Константинополем в XII в. включение слова «всея» в титул митрополита, так и соборно утвержденное решение о перенесении постоянного местопребывания митрополита, в видах пастырской целесообразности, на Северо-Восток Руси «безвозвратно и на веки вечные неотъемлемо».

Каждая из попыток самовольного церковного обособления Киева от других русских земель и от Константинополя (Клим Смолятич, Феодорит, Григорий Цамблак⁴⁶) неизменно наталкивалась со стороны Константинопольской Патриархии на предельно жесткий ответ: дерзнувшие на это извергались из священного сана и анафематствовались.

Несколько сложнее случай с Литовской митрополией как таковой. Первоначально она создавалась не для Руси, но с течением времени правителями Литовского государства и самими ее митрополитами она стала восприниматься как альтернативная русская митрополия, поскольку в ходе территориальной экспансии Великое княжество Литовское стало состоять преимущественно из бывших русских земель. Несколько раз Константинопольская

Патриархия шла навстречу литовским (а не московским) князьям и ставила митрополита из предложенных ими кандидатов. Впрочем, для Константинополя поставление митрополитами кандидатов по желанию литовских (а не московских) князей отнюдь не означало согласия на разрушение единства Русской Церкви. Напротив, митрополиты из этого ряда — Роман, свт. Киприан, возможно, Герасим (см. ниже), — всякий раз пытались распространить свою власть в том числе и на северо-восточные княжества, что говорит о сохранявшемся понимании митрополии Руси как единого и неделимого церковного организма. Таким образом, в случае с Литовской митрополией Константинополь пытался лавировать между центрами двух крупнейших государственных образований на бывшей территории домонгольской Руси, но отнюдь не желал отказываться от самой идеи единства Русской Церкви.

Лишь в отношении Галицкой митрополии Константинополь пошел на действительное отделение части епархий от единой Церкви всея Руси, причем даже трижды (один из этих случаев оправдывается неприкрытым шантажом со стороны польских властей). Однако, в каждом из этих случаев большинство епархий Галицкой митрополии успевали обособиться от остальной Русской Церкви лишь на непродолжительный срок, а к концу византийской эпохи вся эта митрополия *de facto* целиком вернулась в состав единой митрополии *всея Руси*.

1.2. События 1430-х — 1460-х годов

Идея заключить унию с Римом ради получения поддержки на Западе не была новой для политической элиты поздней Византии. Первую такую попытку предпринял еще император Михаил VIII Палеолог, от лица которого в 1274 г. византийская делегация заключила с католической Церковью унию на Втором Лионском соборе, что гарантировало Михаилу признание его императорского титула на Западе и позволило отсрочить нападение на

Константинополь флота Карла Анжуйского (в итоге оно вообще не состоялось)⁴⁷. Эта уния существовала, по сути, только на бумаге и была формально отменена сыном Михаила Андроником II. Следующую попытку использовать проблему разделения Церквей ради спасения Константинополя предпринял правнук Андроника II император Иоанн V Палеолог, который в августе 1369 г. прибыл в Рим, а в октябре того же года сначала при свидетелях прочел латинское исповедание веры, а позднее принародно трижды поклонился папе в землю и поцеловал его в туфлю, в колено и в щеку, после чего принял участие в папской мессе⁴⁸. Впрочем, на этот раз в процессе никак не было представлено православное духовенство⁴⁹.

Неоднократно искал поддержки на Западе сын Иоанна V, Мануил II, занявший византийский престол в 1391 г. В 1422 г., за три года до кончины, он направил посольство в Рим с предложением вступить в переговоры о новой унии. Его сын, Иоанн VIII, правивший с 1425 по 1448 г., отправил еще два таких посольства, в 1426 и 1430 гг., но только с восшествием на папскую кафедру папы Евгения IV в 1431 г. из Рима пришло согласие начать такие переговоры.

Обстоятельства сложились так, что для Запада к этому времени, помимо заключения всеобъемлющей унии с христианским Востоком как таковым, большой интерес стала представлять локальная уния с православными жителями Польского королевства и Великого княжества Литовского, чему предшествовал начатый еще в 1396 г. переговорный процесс с участием ряда католических правителей и иерархов, отчасти спровоцированный сложной политической ситуацией во взаимоотношениях двух упомянутых государств и Тевтонского ордена⁵⁰. Одним из эпизодов этого процесса стало участие в Констанцском соборе католической Церкви (1414–1418 гг.) нелегитимного митрополита Киевского Григория Цамблака, низложенного Константинополем — но затем, по всей видимости,

признанного задним числом, — которого направил туда, несомненно, великий князь литовский Витовт, но который действовал на соборе уже от имени императора и патриарха⁵¹. Как следствие, роль митрополита всея Руси в заключении будущей унии становилась одной из ключевых не только в силу размеров этой митрополии, многократно превосходившей все прочие митрополии Константинопольского Патриархата, но и в силу внутри-католических причин.

Неизвестно, осознавали ли это в Москве — городе, где уже около столетия находилась резиденция митрополитов всея Руси. После смерти свт. Фотия Русскую Церковь *de facto* возглавил епископ Рязанский и Муромский Иона, избранный великим князем и собором епископов и получивший титул «нареченным в святейшую митрополию Русскую». Вовремя выехать в Константинополь для официального поставления свт. Ионе не позволили происходившие в Москве княжеские междоусобия, начавшиеся со смертью в 1430 г. Витовта, приходившегося юному московскому князю Василию II дедом по матери, и усугубившиеся после смерти свт. Фотия⁵². В результате в 1433 г. бывший великий литовский князь Свидригайло, свергнутый в 1432 г., но упорно боровшийся за власть, добился у Константинополя, чтобы митрополитом всея Руси был поставлен его кандидат, Смоленский епископ Герасим, уроженец Москвы, обосновавшийся на Волыни и участвовавший в поставлении Григория Цамблака. Добившись признания Константинополем своего кандидата на митрополию всея Руси, Свидригайло немедленно попытался вовлечь митрополита Герасима в переговоры об унии⁵³, о чем в Москве, возможно, даже не догадывались. Митрополиту Герасиму так и не удалось посетить Москву — сразу после поставления он не смог прибыть туда из-за продолжавшегося междукняжеского противостояния, а уже в 1435 г. он был заживо сожжен Свидригайлом по подозрению в участии в политической борьбе на

стороне действующего великого литовского князя Сигизмунда. Получив известие о кончине Герасима, епископ Иона отправился в Константинополь для возведения в сан митрополита, но, достигнув города, узнал, что патриарх Иосиф II уже направил на Русь своего ставленника, образованного грека Исидора. Свт. Иона был вынужден вернуться на Русь без сана митрополита, получив, однако, у патриарха обещание получить этот сан, если с Исидором что-либо случится.

Исидор был еще менее случайной фигурой в контексте униональных планов византийской элиты, чем Герасим. В 1434 г. он принял участие в Базельском соборе католической Церкви, где в качестве официального представителя византийского императора был представлен председателю собора кардиналу Юлиану Чезарини и провел переговоры об условиях участия византийской делегации в предстоящем объединительном соборе⁵⁴. Император добился для Исидора права представлять патриарха Антиохийского на предстоящем соборе. Назначив Исидора на кафедру всея Руси, Константинополь еще более усиливал его переговорные позиции, гарантировал — как ему ошибочно казалось — вовлечение в унию русских земель и заодно брал под свой контроль польско-литовскую политику в этой области.

Исидор кратко побывал в Киеве и затем прибыл в Москву в мае 1437 г. В Москве нежеланный митрополит был, тем не менее, принят «с честью», но уже в августе того же года он отправился в Феррару для участия в соборе об объединении католической и православной Церквей. После осуществления унии 18 декабря 1439 года Исидор был возведен папой Римским Евгением IV в сан кардинала Римской Церкви с титулом Санти-Марчеллино-э-Пьетро и присвоением звания легата для провинций Литвы, Ливонии⁵⁵ и всея Руси, и уже в этом новом качестве вновь вернулся в Москву в 1441 г. вместе со всей своей свитой⁵⁶. Здесь он отслужил литургию с поминовением папы и об-

народовал документ о заключении унии. Великий князь Василий II, потрясенный случившейся с Исидором переменой, отказался принять его благословение; спустя три дня кардинал Исидор был арестован и заключен в Чудов монастырь, затем осужден собором русских епископов, а впоследствии покинул Москву бегством⁵⁷.

Вскоре после этого великий князь Василий II обратился с посланием к императору с просьбой предоставить возможность избрать и поставить Русского митрополита в Москве. Это послание было отправлено, но не достигло Константинополя, а было отозвано великим князем, так как по пути послы получили информацию о том, что в унию отпали не только Исидор, но и император с патриархом⁵⁸ (в момент отправки послания достоверных сведений на этот счет в Москве не было), что лишало просьбу всякого смысла. Одновременное отпадение в унию императора Иоанна VIII Палеолога, патриарха Митрофана II⁵⁹ и митрополита всея Руси Исидора создало беспрецедентный церковно-правовой вакуум в Русской Церкви.

В 1443 г. были составлены новые аналогичные послания к императору и патриарху — очевидно, в надежде на отказ византийцев от унии или приход к власти православных, — но они не были даже отправлены по указанной выше причине. Наконец, выждав более 7 лет и не имея более возможности терпеть дальнейшее существование в условиях церковно-правового вакуума, великий князь решился одобрить поставление свт. Ионы в митрополиты в самой Москве (что и произошло 5 декабря 1448 г.) — тем более, что тому уже давно было обещано Иосифом II, последним формально православным Константинопольским патриархом, что именно свт. Ионе предстоит стать митрополитом, если с Исидором что-либо случится.

В 1449 г. в Москве стало известно о воцарении в Константинополе нового императора, Константина XI Палеолога, который приходился родным братом Иоанну VIII Палеологу. В отличие от Иоанна VIII, который был

последовательным сторонником унии, Константин XI не занимал столь однозначную позицию. Он не настаивал на исполнении принятых на Ферраро-Флорентийском соборе решений и вообще пытался погасить то возмущение, какое уния вызвала у основной массы населения. Услышав об этом, московский великий князь Василий II приказал составить еще одно послание, теперь уже в адрес Константина XI, с просьбой признать поставление митрополита свт. Ионы свершившимся фактом и с вопрошанием о том, не появился ли в Константинополе легитимный православный патриарх. Неизвестно, было ли это послание отправлено⁶⁰. Гораздо более важное значение имели начавшиеся в том же 1449 г. переговоры о признании свт. Ионы в качестве митрополита всея Руси не только в Москве, но и в Литве. К 1451 г. эти переговоры увенчались успехом, и польско-литовский король Казимир IV выдал свт. Ионе грамоту на управление всеми литовскими епархиями⁶¹. Таким образом, единство Русской Церкви, защищенное государственными гарантиями нескольких стран, продолжало сохраняться.

В 1453 г. Константинополь пал под ударами войск султана Мехмеда II; император Константин XI погиб; патриарх-униат Григорий III был фактически изгнан из города еще в 1450 г. Осенью 1453 г. султан Мехмед II утвердил назначение патриархом Константинопольским Геннадия Схолария, который после Ферраро-Флорентийского собора вошел в число противников унии. В 1454 г. на Русь прибыл посланный патриархом Геннадием представитель Патриархии по имени Димитрий. Он побывал, в том числе, во Пскове и Новгороде и, по всей видимости, передал в Москву некое патриаршее послание, в ответ на которое свт. Иона направил патриарху свое собственное, а также разослал в русские епархии окружное послание, позволявшее Димитрию осуществить на Руси сбор средств по просьбе патриарха Геннадия⁶². Таким образом, поставление свт. Ионы было

признано Константинополем, как минимум, *de facto*, а церковные связи — возобновлены.

Но вскоре в дело вмешался бывший митрополит всея Руси, а затем кардинал и папский легат Исидор, убедивший папу Римского Каллиста III попытаться оторвать от Русской Церкви ее западную часть. Не позднее 1458 г. папа принял решение «передать» все православные епархии в пределах владений польско-литовского короля Казимира IV под управление рукоположенного в Риме униатского митрополита, с сохранением за Исидором формального титула папского легата для остальных епархий Русской Церкви. В качестве кандидата в униатские митрополиты «Киевские, Литовские и всея Руси» Исидор предложил своего ближайшего помощника, Григория Болгарина, который еще в 1439 г. побывал в Москве в качестве протодиакона при Исидоре, а теперь имел сан аббата. Уже при новом папе, Пие II, будущий униатский митрополит Григорий был 15 октября 1458 г. рукоположен латинским титулярным патриархом Константинополя Григорием III (тем самым, который был изгнан из города в 1450 г.), но прежде его отправки в Литву папа Пий II решил распространить претензии Римской Церкви также и на Московскую Русь. По указанию папы Исидор формально отказался в пользу Григория Болгарина от «сохранявшихся» за ним частей митрополии всея Руси, и в январе 1459 г. Григорий направился к Казимиру IV в сопровождении представителя папы, который вез королю папское послание. Оно содержало проклятия в адрес свт. Ионы и требовало от короля отказаться от признания власти свт. Ионы над православными епархиями на территории Литвы и Польши в пользу Григория, а затем добиться того же и от русского правительства — уже на территории Московского великого княжества⁶³.

Король послушно исполнил требования папы Пия II. Вопреки собственным обещаниям от 1451 г., он принудил православных епископов Литвы и Польши⁶⁴ к подчинению

присланному из Рима католическому иерарху «всея Руси» Григорию⁶⁵, а также обратился к Василию II с письмом, в котором предлагал сместить свт. Иону по причине пожилого возраста и принять Григория в Москве в качестве митрополита⁶⁶. В Москве факт грубейшего вмешательства Римо-католической Церкви в дела православной Русской Церкви был, разумеется, воспринят с крайним возмущением⁶⁷. В 1459 г. собором епископов Северо-Востока Руси было принято решение о верности свт. Ионе и о категорическом отказе признавать «отступника православных христианских вѣры, Исидорова ученика Григорія... на церковь Божью развратника, пришедшаго отъ Рима... отлученаго отъ святыхъ зборныхъ церкви, иже именуеть себя митрополитомъ Кіевскимъ»⁶⁸.

Вопреки ожиданиям творцов унии, православное население Литвы реагировало на насильственное подчинение папскому легату весьма болезненно, что в конце концов вынудило Григория Болгарина искать себе признания в Константинополе. В 1465 г. он направил к Константинопольскому патриарху Симеону своего посла, но патриарх его не принял. Однако следующий патриарх, свт. Дионисий I, в 1467 г. согласился принять Григория Болгарина в церковное общение, признал его статус митрополита всея Руси и 14 февраля того же года направил в Москву свою грамоту⁶⁹. В этой грамоте патриарх утверждал, что Константинопольская Патриархия якобы не признала свт. Иону законным предстоятелем Церкви всея Руси (никак не объясняя при этом фактическое признание свт. Ионы со стороны патриарха Геннадия Схолария) и не признает его преемников, и требовал передать управление над Церковью всея Руси именно Григорию⁷⁰.

С одной стороны, деяние патриарха Дионисия имело положительную сторону: целая церковная организация в лице ее первоиерарха и подчинившихся ему архиереев оставляла латинство и переходила в Православие⁷¹. Но с другой, это же деяние задним числом легитимировало

папское вмешательство в дела Русской Церкви. Требование подчиниться ставленнику Рима, «Сидорову ученику» Григорию, в Москве было признано неприемлемым⁷², так что послание патриарха Дионисия не только не помогло восстановить контроль Константинопольской Патриархии над исторической Русской митрополией, но, наоборот, Патриархия своими собственными руками надолго оттолкнула ее от себя⁷³. Так на территории митрополии вся Руси образовались две независимые иерархии — одна, во главе с митрополитом Владимирским, Московским и вся Руси, восходила к митрополии *πάσης τῆς Ῥωσίας* в составе Константинопольской Церкви византийской эпохи; другая, во главе с митрополитом Киевским, Галицким и (!) вся Руси, первоначально представляла собой униатский папский проект, но затем была принята Константинополем в церковное общение.

При всем этом важно отметить, что отвергнутая русским правительством грамота патриарха Дионисия содержала все ту же старую византийскую идею о сохранении единства Русской Церкви безотносительно текущей политической ситуации: «А имели бы есте одну Церков а одного митрополита, а про тож ся есте приложили к нему в едность, аж бы была одна Церков, а в ней один пастыр... Про тож годность, только бы тот один был митрополит истинный правый на всей Русской земли подлуг старого обычая и звычая русского. Не подобно бо есть, абы старый обычай и звычай изламан был старый». Из текста грамоты свт. Дионисия ясно следует, что Константинопольская Церковь не предполагала, что с принятием Григория Болгарина в церковное общение бывшая Русская митрополия будет разделена на Киевскую и Московскую части — наоборот, она продолжала настаивать на сохранении «старого обычая и звычая» в том, что касается единства и неделимости митрополии вся Руси. Подчинение Русской Церкви Григорию Болгарину в грамоте аргументировалось якобы нелегитимностью

митрополитов в Москве: «...тых всих великая зборная наша святая церков не имаєт, а ни дрѣжит, а ни именуєт за митрополитов», но отсюда неминуемо следует вывод, что с признанием статуса Московского митрополита (или патриарха) именно он и должен был бы восприниматься Константинополем как «один... митрополит истинный правый на всей Русской земли».

Поэтому последовавшее в XVI веке бесспорное признание легитимности митрополитов Московских и всея Руси со стороны Константинопольского Патриархата имплицитно предполагало и признание их власти над Церковью *всей* Русской земли, а не только лишь над епархиями, находящимися на территории, политически контролируемой русским правительством.

События 1430-х — 1460-х годов: выводы. В результате одновременного отпадения в унию византийского императора, Константинопольского патриарха и присланного из Константинополя митрополита всея Руси Исидора, ставшего католическим кардиналом, в Русской Церкви образовался беспрецедентный церковно-канонический вакуум. После долгих лет ожидания во главе единой Русской Церкви был поставлен свт. Иона, еще до прибытия на Русь Исидора имевший титул «нареченного митрополита» и получивший обещание от патриарха Иосифа II — последнего предстоятеля Константинопольской Церкви до ее отпадения в унию, — что именно Иона возглавит Русскую Церковь, если с Исидором что-либо случится. Полномочия свт. Ионы распространялись на всю Русскую Церковь, не исключая ее южных и юго-западных областей, находившихся под властью польско-литовского короля, что было подтверждено в том числе королевской грамотой.

Однако когда по совету кардинала Исидора папский престол решил заявить о своих претензиях на всю Русскую Церковь и в Польшу был отправлен униатский митрополит Григорий, тот при поддержке государства сумел подчинить своей власти ряд православных архиереев.

Возникшая таким способом новая униатская иерархия «всея Руси» затем вышла из общения с Римом, но все равно была отвергнута Константинопольской Церковью в лице патриарха Симеона; позднее, впрочем, она была принята в общение патриархом Дионисием I.

Принятие этой иерархии в состав Константинопольского Патриархата не предполагало разделения митрополии всея Руси на части — напротив, приняв Григория, патриарх требовал от всех без исключения епархий Русской Церкви подчиняться ему, а не митрополитам Московским, которые теперь были объявлены нелегитимными. Следовательно, признание Константинополем легитимности Московских митрополитов должно было предполагать и восстановление единства Русской Церкви под началом Москвы. Первое — признание — происходило постепенно в течение XVI века и (см. ниже) было окончательно оформлено в документах 1589–1593 гг. об учреждении на Руси патриаршества; для последующего достижения второго — восстановления единства Русской Церкви — также потребовалось еще около ста лет.

1.3. Восстановление единства Русской Церкви в течение XVII века

В результате отпадения в конце XVI века митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси Михаила Рогозы и большинства епископов его митрополии в провозглашенную на Брестском соборе 1596 г. унию, образования Русской униатской Церкви, а затем реализации польским правительством различных мер по принудительному вовлечению православного населения Речи Посполитой в унию либо в латинский обряд, положение православной иерархии в бывших южных, юго-западных и западных русских землях сделалось крайне сложным. К началу XVII века у православной Киевской митрополии не было своего митрополита, а вся ее иерархия состояла из двух епископов — Львовского Гедеоны (Балабана) и Перемышльского

Михаила (Копыстенского), находившихся на нелегальном положении. После смерти Гедеона (1607 г.) его преемнику Иеремию (Тиссаровскому) пришлось ехать за рукоположением в Молдавию, поскольку епископ Михаил не мог поставить его единолично. Мало того, ради признания со стороны польского правительства Иеремию пришлось даже принести присягу о принятии унии — вероятно, притворно, поскольку впоследствии он проявил себя как борец с униатством. Со смертью Михаила в 1610 (или 1612) г., епископ Иеремия остался единственным архиереем бывшей митрополии.

В 1620 г. иерархия этой митрополии была фактически создана заново патриархом Иерусалимским Феофаном III, прибывшим в Киев из Москвы. Он проинформировал патриарха Филарета об упадке церковной жизни в Киеве⁷⁴ и в обстановке секретности хиротонисал трех архиереев: Иова (Борецкого) — в митрополита Киевского, Галицкого и всей России, Мелетия (Смотрицкого) — во архиепископа Полоцкого, Исаию (Копинского) — во епископа Перемышльского. Далее были совершены хиротонии на еще четыре пустовавшие кафедры, тем самым, иерархия Киевской митрополии оказалась воссоздана. Однако в Москве отнюдь не спешили ее признавать, поскольку, несмотря на благосклонное отношение и вообще к восточным патриархам, сложившееся после учреждения в Москве патриаршества в 1589 г., и в особенности к Феофану, посещавшему Москву уже второй раз и принимавшему важное участие в поставлении Московского патриарха Филарета, отношение патриарха к Западнорусской митрополии (титуловавшей себя как Киевская и т. д.) было нетерпимым — как по причине претензий последних на «всю Русь», отраженных в их титуле, так и из-за униатских симпатий многих ее иерархов⁷⁵. Поэтому когда новопоставленный митрополит Иов (Борецкий) обратился в 1621 г. к царю Михаилу Феодоровичу и патриарху Филарету Никитичу с посланиями, то не получил на них никакого ответа, даже несмотря на

то, что он не только благоразумно опустил в своем титуле слова «и всей России», но и назвал патриарха Филарета «господином и пастырем своим».

Позднее отношения, впрочем, все же установились — с 1622–1623 гг. на неформальном уровне⁷⁶, а с 1624 г. — уже официально, причем в своих посланиях митрополит Иов вновь писал Московскому патриарху как «всесвятейшему и блаженнейшему господину и отцу, отцу отцем, господину отцу кир Филарету Никитичу, милостию Божиею патриарху Московскому и всея России, господину отцу и пастыру своему», «всея России владыке», называя себя самого его «благопослушным рабом и молитвенником присным»⁷⁷. В 1622 г. и епископ Исаия (Копинский), будущий митрополит Киевский и Галицкий (в 1631–1632 гг.), адресовал свое послание «Всесвятейшему и всеблаженнейшему кир Филарету, милостию Божиею преосвященному Патриарху Великой и Малой Росии и до последних великого океяну»⁷⁸. Таким образом, рукоположенные Феофаном III иерархи уже вполне осознавали, что едины с Церковью Русского государства, и признавали верховенство Московского патриарха.

Впрочем, для Москвы установление отношений еще не означало безоговорочного признания статуса Киевских и Галицких митрополитов, тем более что и для них самих такой статус не был гарантирован даже на территории Речи Посполитой. Только к 1632 г., желая обеспечить себе лояльность со стороны православного населения накануне новой войны с Россией, польское правительство официально признало право православных иметь собственную иерархию, подчиненную Константинополю (о Москве не могло быть и речи). Часть имущества бывших православных кафедр была возвращена, но взамен епископов, тайно рукоположенных Феофаном, пришлось избрать новых. С православной стороны ключевую роль в переговорах сыграл, благодаря своим дипломатическим талантам и аристократическим связям, архимандрит Петр (Могила), который и возглавил

Киевскую и Галицкую митрополию в 1633 г., оставаясь ее предстоятелем до своей кончины в Киеве в январе 1647 г. В следующем, 1648, году в Речи Посполитой вспыхнуло восстание Богдана Хмельницкого, запустившее сложнейшие исторические процессы⁷⁹. Для вопроса о статусе Киевской и Галицкой митрополии главным событием этих сложных процессов стало возрождение православной епархии в Чернигове (отнятом Речью Посполитой у России в Смутное время) в 1649 г. и последующий ее переход вместе с Киевской епархией под власть Москвы с 1654 г. Митрополитом Киевским и Галицким в этот момент был Сильвестр (Косов). В апреле 1657 г. он скончался; в январе 1658 г. следующим митрополитом был избран епископ Луцкий Дионисий (Балабан-Тукальский)⁸⁰. В феврале того же года епископ Дионисий привел к присяге русскому царю гетмана Ивана Выговского; русские официальные лица, принимавшие участие в церемонии, предложили Дионисию обратиться за утверждением в сане митрополита к патриарху Московскому Никону, однако избранный митрополит отказался и позднее получил такое утверждение от патриарха Константинопольского Парфения IV. Покинув Киев из-за военных действий, начатых изменившим присяге И. Выговским, Дионисий передал права на управление приходами Киевской епархии Черниговскому архиерею Лазарю (Барановичу) и до своей смерти в 1663 г. фактически не имел никакой власти в Киеве и на Левобережье. В 1658 г. Выговский при участии Дионисия заключил с поляками Гадячский договор, что вызвало недовольство среди казаков; казацкая рада выбрала гетманом сына Богдана Хмельницкого Юрия, который в октябре 1659 г. заключил с представителями Русского царства новый договор — Переяславские статьи, включавшие в том числе положение о подчинении Киевского митрополита Московскому патриарху на условиях автономии: «Митрополиту Киевскому, также и инымъ духовнымъ Малыя Россіи быть подъ благословеніемъ Святѣйшаго Патріарха Московскаго и всея Великія и Ма-

лыя и Бѣлыя Россіи, а въ права въ духовныя Святѣйшій Патріархъ вступати не будеть»⁸¹.

В соответствии с этим положением и долгим отсутствием в Киеве митрополита Дионисия, в 1661 г. местоблюститель Московского патриаршего престола Питирим рукоположил Мефодия (Филимоновича) на пустующую Мстиславскую⁸² кафедру Киевской митрополии, с правами местоблюстителя всей митрополии. Узнав об этом, митрополит Дионисий рукоположил на ту же кафедру Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)⁸³. В свою очередь, патриарх Никон, не признававший статус Питирима, в 1662 г. провозгласил анафему и ему, и рукоположенному им Мефодию. Ни в России, ни в Малороссии это деяние не было никем признано, но в том же году Константинопольская Патриархия, на тот момент полностью союзная Никону, также провозгласила Мефодию анафему. Тем не менее, последний, пользуясь поддержкой гетмана Ивана Брюховецкого, продолжил управлять Киевской епархией, хотя сведения о принятых против него канонических мерах стали известны многим клирикам и мирянам и вызвали серьезное смущение.

Тем временем, в Речи Посполитой после смерти Дионисия на Киевскую кафедру были одновременно избраны Иосиф (Нелюбович-Тукальский) и епископ Перемышльский Антоний (Винницкий)⁸⁴, и оба получили у короля привилеи на Киевскую кафедру. В результате у Киевской кафедры оказалось сразу два предстоятеля, которые находились далеко от Киева, и одновременно — два местоблюстителя, которые оставались на Левобережье (Лазарь (Баранович) и Мефодий (Филимонович)), и ни один не имел утверждения из Константинополя. Фактическая власть Антония распространялась на Волынь, Перемышльскую и Холмскую епархии, а Иосифа (за исключением периода 1663–1665 гг., когда польские власти арестовывали его) — на территории под управлением П. Дорошенко. В 1668 г., благодаря наметившемуся

сближению Дорошенко с Османской империей, Иосифу удалось получить признание Константинопольского патриарха Мефодия III⁸⁵. В том же году Антоний передал патриарху Московскому Иоасафу II сообщение о готовности перейти под его омофор (это предложение не было принято), а Мефодий был снят с кафедры⁸⁶. Разобравшись с Мефодием, Иосиф, впрочем, так и не отправился в Киев, поскольку его не желало признавать киевское духовенство, не принимавшее участие в его выборах. В результате управление приходами Киевской епархии опять оказалось в руках Лазаря (Барановича). После смерти Иосифа (1675 г.) Антоний в 1676 г. заявил на польском сейме о своих правах на Киевскую кафедру, однако польский король Ян Собеский решил передать эти права Львовскому епископу Иосифу (Шумлянскому)⁸⁷, который к тому времени тайно принял унию. Впрочем, в 1678 г. Антонию все же удалось добиться у польского правительства возвращения своих прав, но уже в 1679 г. он скончался.

Ко времени кончины Антония религиозная политика Речи Посполитой стала для православных жителей государства невыносимой: их принуждали к унии, собственность церквей и монастырей под разными предлогами изымалась, деятельности православного духовенства чинились всяческие препятствия. Еще в 1676 г. решением коронационного сейма Польско-Литовского государства не согласованные с правительством контакты с Константинопольской Патриархией были запрещены под страхом смертной казни и конфискации имущества, так что избрание Киевского митрополита с участием Константинополя сделалось невозможным. Этому были две причины: желание польских властей не оставить православным иных альтернатив, кроме перехода в унию, и конфликт Речи Посполитой с Османской империей (а Константинопольский патриарх рассматривался в качестве агента ее влияния). Киевская кафедра формально пустовала с 1679 г., к тому времени уже были вакантны

также Мстиславская и Полоцкая епархии. Сам город Киев не видел своих митрополитов с 1658 г. Львовский епископ Иосиф (Шумлянский) и нареченный Перемышльский Иннокентий (Винницкий) тайно присягнули унии и делали все для ее распространения среди православных. Единственным православным архиереем на всей территории Речи Посполитой оставался епископ Луцкий Геден (Святополк-Четвертинский), но и ему пришлось в конце концов бежать в 1684 г. на Левобережную Украину. Вся эта ситуация требовала вмешательства — как ради защиты свободы вероисповедания православных жителей Речи Посполитой, так и ради организации нормальной церковной жизни в Киеве и на Левобережье, окончательно вошедших в состав Русского царства.

Россия вмешиваться не торопилась, но это не означает, что она ожидала решения судьбы Западнорусской митрополии из Константинополя. Напротив, позиция русского правительства не отличалась от его же позиции двухвековой давности о единстве Русской митрополии, что ясно выражено в письме патриарха Московского Иоакима гетману Ивану Самойловичу от сентября 1685 г.: «Из начала в Россіи вкоренившыяся святыя благочестивыя вѣры Россійская митрополія была едина, и повсюду Россіяне были в повиновеніи и послушаніи всероссійскому престолу»⁸⁸. Более того, теперь это единство основывалось не только на исторических фактах, но и на решении собора восточных патриархов (т. е. на документах об учреждении в Москве патриаршества): «Егда соборомъ святѣйшихъ восточныя Церкви патріарховъ и многихъ архіереевъ устроися въ царствующемъ градѣ Москвѣ, при благочестивыхъ православныхъ царѣхъ патріаршескій престоль, повелѣша вси соборнѣ всѣхъ Россійскихъ престоловъ архіереемъ, в сѣверной странѣ, повиноватися патріаршу престолу Московскому и писатися патріарху титулоу сице: патріархъ Московскій и всея Россіи и сѣверныхъ странъ»⁸⁹, а также на осмыслении решения Переяславской

рады 1654 г. как акта воссоединения двух разных частей некогда единого народа. В послании патриарху Константинопольскому Иакову от ноября того же года патриарх Иоаким прибавлял к упомянутым аргументам (об историческом единстве Русской митрополии и о признании восточными патриархами юрисдикции Москвы над всеми русскими епархиями северных стран) еще и тот, что в старину именно Московские митрополиты имели титул «Киевских и всея России»⁹⁰.

Медлительность Москвы в вопросе замещения пуштовавшей Киевской кафедры, несмотря на факт принадлежности Киева и всего Левобережья России, скрепленный договором еще 1667 г., следует объяснять отнюдь не неуверенностью в правах на юрисдикцию Московского Патриархата над украинскими епархиями. К 1685 г. церковная жизнь на Левобережной Украине уже и так *de facto* зависела от Москвы. Местоблюститель Киевской кафедры Мефодий был направлен в Киев из Москвы еще в 1661 г.; другой местоблюститель — епископ Черниговский Лазарь (Баранович) — занимал однозначно промосковскую позицию (и был возведен в сан архиепископа на Московском соборе 1666–1667 гг.); в 1684 г. в Москве в сане архимандрита Киево-Печерской лавры был утвержден еще один ключевой церковный деятель той эпохи — Варлаам (Ясинский); и т. д. Русское правительство искало решение совсем другой задачи: как обеспечить права и религиозную свободу православных жителей Речи Посполитой. Киевский митрополит, поставленный в Москве, с большой вероятностью мог быть не признан польскими властями; прямые церковные сношения с Константинополем в Речи Посполитой находились под запретом. В ходе долгих переговоров с участием различных сторон⁹¹ был одобрен план, предложенный гетманом И. Самойловичем: избрание Киевского митрополита духовенством Киевской митрополии при участии казачества; поставление Киевского митрополита в Москве; обращение в Константинополь за признанием.

В ноябре 1685 г. епископ Луцкий Гедеон, избранный в Киеве на митрополичью кафедру, принес в Москве архиерейскую присягу и получил титул Киевского, Галицкого и всея Малыя России. Поставление Гедеона в митрополиты Киевские было совершено Москвой без испрашивания разрешения у Константинополя, что полностью соответствовало позиции России об исторической неделимости Русской Церкви и об изначальном тождестве Киевской и Московской кафедр. Тем не менее, следуя намеченному плану, Московский патриарх Иоаким и цари Иоанн V и Петр I обратились в Константинополь за признанием совершившегося поставления. Признание было получено, а дальнейшее подчинение Киевской кафедры Московскому Патриархату — одобрено патриаршей и соборной грамотой Константинопольского патриарха Дионисия IV от 1686 г., на чем и закончилось просуществовавшее чуть более двух веков разделение единой Русской Церкви⁹².

Общие выводы об историческом единстве Русской Церкви. Православные епархии различных русских земель изначально принадлежали к единой митрополии Руси (с XII в. — «всея Руси»). Попытки создания независимых митрополий — неважно, *de iure* или *de facto* — для той или иной части русских земель в подавляющем большинстве своем были провальными⁹⁵ и, как правило, подвергались строгому осуждению со стороны, прежде всего, Константинопольской Церкви (случаи с Климом Смолятичем, Феодорцом, Феодоритом, Григорием Цамблаком). Константинопольские же паламитские соборы XIV века официально признали Северо-Восток Руси единственным легитимным центром бывшей Киевской митрополии.

Проект независимой от Москвы Киевской митрополии родился в недрах Римо-католической Церкви. Рукоположенный Римом униатский митрополит Григорий Болгарин был принят в лоно Константинопольской Церкви по икономии, причем Константинополь не только не ожидал, что принятие Григория приведет к разделению

Русской Церкви на части, но и настаивал на сохранении ее единства, имеющего глубокие исторические корни. Последующее признание Константинополем легитимности Московских митрополитов неминуемо значило, что те восстановят контроль над всей Русской Церковью, что постепенно и произошло. За более чем тысячелетнюю историю Русской Церкви, период ее действительного разделения на две большие независимые части — Киевскую, с формальным центром в Константинополе, и Московскую — продолжился лишь немногим более двух столетий.

II. Соборные и патриаршие документы, свидетельствующие о единстве Русской Церкви, и рецепция содержащихся в них определений

II.1. Документы византийской эпохи

В наиболее общем виде о единстве и неделимости Русской Церкви свидетельствует титул русских митрополитов и затем патриархов, в котором к слову «Руси» прибавлено уточнение «всая», подчеркивающее широкие полномочия первоиерарха Русской Церкви и многообразие входящих в состав Русской митрополии земель. В таком уточненном виде этот титул впервые засвидетельствован в послании Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга великому князю св. Андрею Боголюбскому⁹⁴, затем — в печатях русских митрополитов середины XII века⁹⁵, потом — в грамоте Константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I от 1228 г.⁹⁶; и так далее. В справедливости именно такой трактовки этого титула можно убедиться, например, из послания того же патриарха Германа II к кардиналам Римской Церкви от 1232 г., где паства Русской митрополии описана как ἡ ἀμέτρητος Ῥωσικῆ πανσπερμία, «бесчисленное множество народов Руси»⁹⁷.

В 1347 г. император Иоанн VI Кантакузин и Константинопольская Патриархия издали целый пакет до-

кументов, посвященных вопросу единства и неделимости Русской Церкви. В центре этого пакета находился: 1) императорский хрисовул, изданный в августе 1347 г.⁹⁸, в точном соответствии с которым в сентябре того же года собором епископов Константинопольской Церкви во главе с патриархом Исидором I было издано: 2) Соборное деяние; и уже со ссылками на этих два основополагающих документа император направил свои грамоты: 3) митрополиту Киевскому (постоянно пребывавшему в Москве) и всея Руси свт. Феогносту; 4) московскому великому князю Симеону Иоанновичу Гордому; 5) князю Галицкому и Владимиро-Волынскому Любарту-Дмитрию Гедиминовичу; а патриарх направил: 6) грамоту митрополиту Галицкому Феодору⁹⁹. Суть всех этих документов сводится к тому, что решение об отделении нескольких епархий Юго-Запада Руси от остальной Русской Церкви, принятое¹⁰⁰ «предшествующим Константинопольским патриархом по злomu умыслу» (διὰ τὴν κακοῦνωμίαν τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως¹⁰¹), было неканоничным (ἔξω τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων¹⁰², или παρὰ κανόνας¹⁰³), поэтому император и архиерейский собор упраздняют его и предписывают, чтобы Русская Церковь вернулась к единству под началом одного предстоятеля, «согласно издревле узаконенным в той стране — всей Руси — обычаям» (τῶν ἐκ παλαιοῦ νενομισμένων ἐθίμων εἰς τὴν τοιαύτην χώραν τῆς πάσης Ῥωσίας)¹⁰⁴. Помимо того, что это определение является важным уже само по себе, огромное значение имеет аргументация, на которую опирается соборное деяние 1347 г.: Τὸ γὰρ ἔθνος τῶν Ῥώσων — χρόνος ἤδη μακρὸς εἰς τετρακοσίους ἐγγὺς ἐξήκων — ἕνα μητροπολίτην γνωρίζον, «Ибо народ Русов вот уже на протяжении почти четырехсот лет знает одного митрополита»¹⁰⁵. Таким образом, именно факт исторического единства Русской Церкви был для отцов собора 1347 г. ключевым аргументом при решении вопроса об упразднении самостоятельной Галицкой митрополии.

Следующий важный документ — грамота собора архиереев Константинопольской Церкви во главе с патриархом свт. Филофеем, изданная в январе 1354 г. Она санкционирует перемещение резиденции Киевских митрополитов во Владимир (а фактически — в Москву, которая уже с 1326 г. стала основным местопребыванием Киевских митрополитов), с сохранением их власти над всей Русской Церковью: οὐκ ἔστιν ἕτέρα καταμονὴ καὶ ἀνάπαυσις καὶ κατάντημα τῇ ἀγιωτάτῃ μητροπόλει Ῥωσίας διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας εἰ μὴ τὸ Βλαντίμοιρον («нет для святейшей митрополии Руси, по изложенным выше причинам¹⁰⁶, иного местопребывания, прибежища и укрытия, кроме Владимира»), поэтому ἐν Ἀγίῳ παρακελεύεται Πνεύματι διὰ τοῦ παρόντος συνοδικοῦ γράμματος εἶναι καὶ εὐρίσκεσθαι τὸν τε ἱερώτατον μητροπολίτην Ῥωσίας καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν πάντας ἐν τῷ Βλαντιμοίρῳ καὶ ἔχειν τοῦτο ὡς οἰκεῖον κάθισμα ἀναφαιρέτως καὶ ἀναποσπάστως εἰς αἰῶνα τὸν ἅπαντα, καὶ ἐνὶ μὲν καὶ τὸ Κύεβον ὡς οἰκεῖος θρόνος καὶ πρῶτον κάθισμα τοῦ ἀρχιερέως, ἐὰν περισώζηται, μετ' ἐκεῖνο καὶ σὺν ἐκείνῳ δεῦτερον κάθισμα καὶ καταμονὴ καὶ ἀνάπαυσις ἢ ἀγιωτάτῃ ἐπίσκοπῃ Βλαντιμοίρου («во Святом повелевается Духе посредством настоящей соборной грамоты, чтобы священнейшая митрополия Руси, как и все, что к ней относится, находилась и обреталась во Владимире, и имела его как собственную кафедру безвозвратно и на веки вечные неотъемлемо, и пусть за ней остается, во-первых, Киев — если тот продолжит существовать, — как собственный престол и первая архиерейская кафедра, а следом за ним и вместе с ним — и святейшая Владимирская епископия, как вторая кафедра и местопребывание, и прибежище»)¹⁰⁷.

Еще один документ византийской эпохи — патриаршая грамота Константинопольского патриарха Иосифа II от 1416 г. о соборном низложении Григория Цамблака, посланная митрополиту Руси свт. Фотию¹⁰⁸: «Нынѣ же божественный и священнѣй Сѣборъ събрався по случаяю,

священныя святители, митрополиты всечестнѣйшія Ираклійскій и Ангирьскій и иніи мнози, и судомъ сихъ общимъ поверженъ Цамблакъ Григорей, по божественнымъ и священнымъ правиломъ, по изверженію, въ отлученіе и проклятіе»¹⁰⁹. На этот документ, помимо прочего, ссылался патриарх Иоаким в своих инструкциях послам, отправлявшимся на переговоры о признании поставления Киевского митрополита в Москве¹¹⁰.

II.2. Документы середины XV — середины XVII в.: попытка опспорить права Московского первоиерарха и последующее подтверждение его прав на все русские епархии

Принципиальное значение имеет содержание патриаршая грамота Константинопольского патриарха свт. Дионисия I, адресованная князьям и народу Руси — «Лист Дионисия патриархи Константинопольского до Москвы писаныи» от 1467 г.¹¹¹ Патриарх настаивает здесь, ссылаясь на древний обычай, на неделимости Русской Церкви: «Имели бы есте одну Церков а одного митрополита, а про тож ся есте приложили к нему в едность, аж бы была одна Церков, а в ней один пастыр, абы с того пан Бог похвален был, который рушает все погоршенье и разделенье, а диавол прогнан бывает... Про тож годность, только бы тот один был митрополит истинный правый на всей Русской земли подлуг старого обычая и звычай русского. Не подобно бо есть, абы старый обычай и звычай изламан был старый». При этом в грамоте утверждается, что Константинопольская Церковь не признала митрополичий сан свт. Ионы¹¹² и его преемников, откуда вытекает, что главой единой Русской Церкви следует считать признанного теперь Константинополем Григория Болгарина: «А што зделали на Москве, аж бы того перестати делати, как же указывает и приказует святая головнея великая Церков соборная, бо то ест против правил и против закону Божию; елико именовали на Москве от Ионы и до сих часов митрополитов, тых всих великая зборная наша святая Церков не имае, а ни дрѣжит, а ни именуе за митропо-

литов. А про тоже бы есте вси приняли, и держали бы есте, и послушнии были его и имели его правого и истинного митрополита, предреченного преосвященного митрополита Киевского и всея России кир Григория о святом душе возлюбленного брата и сослужителя нашего смирения». В этой последней части грамота патриарха Дионисия не была принята в Москве, где продолжали считать истинными митрополитами всея Руси преемников свт. Ионы, но важно подчеркнуть, что, во-первых, из грамоты ясно следует, что Константинопольская Церковь не выносила решения о разделении Русской Церкви на «Московскую» и «Киевскую» части; во-вторых, с признанием легитимности Московских митрополитов Константинополю пришлось бы либо выносить такое решение (что отнюдь не было сделано), либо лишать легитимности, наоборот, уже митрополитов Киевских и Галицких (что выполнил за Константинополь сам ход истории).

Формальной легитимацией Московских первоиерархов со стороны Константинополя можно считать уже упоминание «всесвященнейшего митрополита Московского и всея Руси» Варлаама (имя не упомянуто) в грамоте патриарха Константинопольского Феопипта I от 1516 г.; что особенно важно, в той же грамоте тот же митрополит также назван «священнейшим митрополитом Киевским и всея Руси»¹¹³. Таким образом, и в XVI веке Константинопольский Патриархат вполне осознавал, что Московский митрополит одновременно является и Киевским.

Бесспорной легитимацией является упоминание имени митрополита Московского свт. Макария в соборной грамоте о признании царского титула Иоанна Васильевича Грозного, изданной в 1561 г. патриархом Константинопольским Иоасафом II от лица архиерейского собора¹¹⁴, равно как и в патриаршем послании того же патриарха, где митрополиту Макарию, в статусе «патриаршего экзарха», предоставлено право венчать Ивана IV на царство от лица самого патриарха¹¹⁵.

Окончательным же актом признания такой легитимации следует считать документы об учреждении на Руси патриаршества: Уложенную грамоту царя Феодора Иоанновича, Константинопольского патриарха Иеремии II и церковного собора от 1589 г.; Соборную грамоту того же патриарха и собора епископов Константинопольской Церкви от 1590 г. и, главное, Соборное деяние Великого Константинопольского собора всех древних православных Церквей Востока 1593 г. Именно третий из этих документов является ключевым, как по обстоятельствам своего издания¹¹⁶, так и по степени авторитетности, поскольку он представляет собой решение собора всех восточных патриархов¹¹⁷, а не одной лишь Константинопольской Церкви. В Соборном деянии 1593 г. было вынесено следующее определение: ... τὸν θρόνον τῆς εὐσεβεστάτης καὶ ὀρθοδόξου πόλεως Μοσκόβου εἶναι τε καὶ λέγεσθαι πατριαρχεῖον, διὰ τὸ βασιλείας ἀξιοθῆναι παρὰ Θεοῦ τὴν χώραν ταύτην, πᾶσαν τε Ῥωσίαν καὶ τὰ ὑπερβόρεια μέρη ὑποτάττεσθαι τῷ πατριαρχικῷ θρόνῳ Μοσκόβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν... («... престол благодетельнейшего и православного города Москвы да будет и называется патриаршим, поскольку страна та удостоилась от Бога царской власти, а вся Русь и северные страны да подчиняются патриаршему престолу Московскому и вся Русь и всех северных стран...»)¹¹⁸. Это определение не только не предполагает разделения Церкви *всяя Руси* на какие-либо части, но и подчиняет все русские епархии Московской кафедре. Будучи соборным решением всех восточных патриархов, это определение заведомо выше любых решений какой-либо одной Поместной Церкви — в том числе, Константинопольской, — и имеет перед ними безусловный приоритет.

Немалое значение имеет и аргумент, которым отцы собора 1593 г. обосновали целесообразность предоставления Московскому первоиерарху патриаршего титула: «Страна та удостоилась от Бога царской власти». Ниже

в Соборном деянии 1593 г. всем Поместным Церквам предписывается поминать имя московского царя за богослужением: в диптихах, на проскомидии и, главное, на двупсалмии утрени, где некогда поминали имя только лишь византийского императора. Признавая царское достоинство правителей Москвы, отцы собора 1593 г. тем самым признавали за русскими царями власть влиять на административно-территориальное устройство Церкви, в соответствии с православным каноническим правом: «Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел» (38-е правило Трулльского собора; ср. 17-е правило IV Вселенского собора).

Таким образом, Соборное деяние 1593 г. не только не предполагало возможности дальнейшего сосуществования двух митрополий «всех Руси», но и предоставило русскому царю и Московскому патриарху все необходимые инструменты для преодоления имевшегося на тот момент разделения с Западнорусской митрополией. Московские первоиерархи именно так и понимали содержание Соборного деяния, что видно и из их собственных слов (см. выше цитату из послания патриарха Иоакима), и из фактов поставления Киевского местоблюстителя в 1661 г., возведения Черниговского епископа Лазаря (Барановича) в архиепископы на Московском соборе 1666–1667 гг., утверждения Варлаама (Ясинского) как архимандрита Киево-Печерской лавры в 1684 г. и, наконец, поставления Киевского митрополита в 1685 г. — все это без испрашивания разрешения у Константинополя.

Важным символическим прецедентом было принятие патриархом Никоном новоизобретенного официального титула «Святейший архиепископ Московский, всея Великия и Малыя России патриарх»¹¹⁹. Такая форма титула, с одной стороны, подражала титулу Константинопольского патриарха («Святейший архиепископ Константинополя и Вселенский патриарх»), а с другой — калькировала титул

Московского царя («Государь царь и великий князь, вся Великия и Малыя и Белья России самодержец»). Константинопольский патриарх Паисий I одобрил эту титулатуру, тем самым признав права Московского патриарха на малороссийские епархии. В знаменитой Соборной грамоте 1654 г., которая стала краеугольным камнем приведшей к расколу Русской Церкви никоновской книжной sprawy, патриарх Паисий, вместе с сонмом архиереев, называет Никона «патриархом Московии, Великой и Малой России» и т. д. (Τῷ μακαριωτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ πατριάρχει Μοσχολίας, Μεγάλῃς τε καὶ Μικρᾷς Ῥωσίας, καὶ πολλῶν ἐπαρχιῶν τῶν κατὰ γῆν καὶ θάλατταν παντὸς βορρῆίου μέρους κυρίῳ ΝΙΚΟΝΙ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ ἡμῶν...) ¹²⁰.

II.3. Документы 1686 г.

Из сказанного выше следует, что для поставления Киевского митрополита в Москве в одобрении Константинополя нужды как таковой не было. Тем не менее, в 1682 г. по инициативе русского правительства был инициирован переговорный процесс по вопросу о предоставлении такого одобрения в письменном виде. Как уже отмечалось выше, основная цель этого процесса заключалась не в получении контроля над церковной жизнью Киева и Левобережья, который уже и так находился в руках Московского патриарха, а в создании неоспоримой юридической базы для дальнейшего давления на Речь Посполитую в вопросах соблюдения прав и религиозных свобод ее православного населения. В 1684 г. в Константинополе грек Захарий Софир, уполномоченный Посольским приказом, провел предварительные переговоры с Константинопольским патриархом Иаковом на предмет поставления Киевского митрополита в Москве. Патриарх ответил отказом, сославшись на необходимость одобрения такого решения великим визирем Османской империи. Этот отказ не повлиял на подготовку к поставлению митрополита на вдовствующую Киевскую кафедру в Москве. В том же

1684 г. левобережный гетман попытался убедить русское правительство поставить митрополитом избранного им епископа Гедеона (Святополк-Четвертинского), бежавшего из Речи Посполитой по причине преследований. Но в Москве были убеждены в необходимости выбора митрополита не по представлению гетмана, а церковным собором самой митрополии. Во исполнение этого 29 июня 1685 г. в Киеве открылось собрание духовенства Киевской митрополии с участием видных представителей казачества (прежде всего — Ивана Мазепы); ни Лазарь Черниговский, ни Гедеон (а других православных архиереев в митрополии больше не осталось) в собрании участия не принимали. На заседании 8 июля Гедеон был избран митрополитом Киевским. Одновременно духовенство Киева во главе с архимандритом Киево-Печерского монастыря Варлаамом (Ясинским) выразило гетману свою озабоченность относительно предстоящего поставления Гедеона в Москве без согласия Константинопольского Патриархата. Был составлен список требований относительно сохранения «прав и вольностей Малороссийской земли», основную часть которого составляли пожелания не приводить православное богослужение на украинских землях в соответствие московской практике. 20 июля гетман И. С. Самойлович и епископ Гедеон направили в Москву послание с описанием произошедшего, просьбами о направлении посольства в Константинополь и сохранении «вольностей». В сентябре 1685 года московское правительство рассмотрело требования киевского духовенства и согласилось с пятью из шести; гетман пошел на компромисс, сняв не устроивший Москву пункт, что открыло дорогу к поставлению Гедеона в Москве, которое состоялось 8 ноября в Успенском Соборе Московского Кремля.

После поставления Гедеона в Константинополь были направлены посланец гетмана Самойловича Иван Лисица и дьяк Никита Алексеев с грамотами от патриарха Иоакима, царей Иоанна V и Петра I, и гетман с просьбой

утвердить переход Киевской митрополии в юрисдикцию Москвы. В полном соответствии с разъяснениями Константинопольского патриарха Иакова, переговорщики сначала получили одобрение от великого визиря, а затем — и от Константинопольского патриарха Дионисия IV. В мае-июне 1686 г. Константинопольская Патриархия издала четыре официальных документа, одобряющих переход Киевских митрополитов под юрисдикцию Московских патриархов: 1) патриаршую грамоту в адрес московских царей, 2) патриаршую грамоту в адрес гетмана И. Самойловича, 3) патриаршую и соборную грамоту в адрес патриарха Московского Иоакима и 4) патриаршую и соборную грамоту о новом порядке избрания митрополита Киевского¹²¹. Также был написан ряд посланий, не имеющих юридического значения¹²², которые мы по этой причине здесь не комментируем.

Содержание всех четырех указанных документов, если опустить различия в обращениях к адресатам и не относящуюся к делу риторику, сводится к тому, что патриарх и архиереи Константинопольской Церкви признают объективную необходимость переподчинения Киевской кафедры Московскому патриарху, предоставляют Московскому патриарху власть рукополагать Киевского митрополита, избранного согласно обычаю его митрополии, и судить его, то есть иметь над ним полноту юрисдикции, причем навсегда (соответствующие права переданы Московскому патриарху «как тогдашнему, так и всем последующим (ὁ τε ἥδη καὶ οἱ μετὰ τοῦτον)»); а от Киевского митрополита требуют впредь относиться к Московскому патриарху как к своему «предстоятелю», то есть каноническому главе, и обращаться за ставленнической грамотой именно к нему, а не к Константинопольскому.

Вообще говоря, в свете определения Великого Константинопольского собора 1593 г. канонический статус всех этих документов сомнителен, поскольку указанный собор уже утвердил права Московского патриарха в отно-

шении всех русских епархий, а его авторитет выше, чем у отдельно взятой Константинопольской Церкви. Да и сама Константинопольская Церковь в Соборном деянии 1654 г. уже признала права Московского патриарха не только на Великую, но и на Малую Россию.

Тем не менее, в последнее время в литературе наметилась тенденция придавать документам 1686 г. едва ли не определяющее значение¹²³. В частности, указывается, что содержащееся в этих документах выражение ἔχῃ ἄδεια... χειροτονεῖν в отношении права Московского патриарха рукополагать Киевского митрополита якобы означает не «имеет власть хиротонисать», а «имеет дозволение/уполномочен (sur autorisation) хиротонисать», и что обязательство Киевского митрополита воспринимать Московского патриарха ὡς γέροντος καὶ προεστῶτος, «как старшего и предстоятеля», якобы в действительности означает «его признание в качестве духовного отца» и не более того¹²⁴. Подобные выводы представляют собой всего лишь попытку выдать желаемое за действительное. Так, согласно словарю Э. Криараса, наиболее авторитетному словарю греческого языка византийского и поствизантийского периодов, первые — т. е. основные — значения у слова ἄδεια — следующие: 1) ἐλευθερία να κάνει κανείς, 2) ἀπόλυτη ἐλευθερία, т. е. «свобода делать что-либо», «полная свобода (действий)»¹²⁵, а отнюдь не выданная кем-то вышестоящим «авторизация». В свою очередь, термин προεστός (προεστός), согласно тому же словарю, означает «начальника» в самом широком смысле слова¹²⁶; а главное, можно указать на примеры использования этого слова в качестве синонима термина «патриарх»¹²⁷.

Никаких ограничений власти Московского патриарха рукополагать Киевского митрополита или дозволений Киевскому митрополиту относиться к Московскому патриарху «просто как к духовному отцу»¹²⁸ документы 1686 г. в действительности не содержат. Киевский митрополит полностью и безоговорочно подчиняется ка-

нонической власти Московского патриарха. Нет в этих документах и утверждений о том, что Киевский митрополит якобы сохраняет за собой статус «экзарха Константинопольского патриарха» в отношении Малороссии. Выражение «экзарх» в отношении Киевского митрополита встречается в двух второстепенных документах июня 1686 г. — патриарших посланиях духовенству и верным Киевской митрополии, а также им же вместе с гетманом¹²⁹. Адресатам этих посланий предписывается не выходить из послушания митрополиту Гедеону, который назван «митрополитом Киевским... и экзархом всея России». Выражение «экзарх всея России» можно понимать двояко — либо как претензии Константинопольского патриарха на всю Русь, что шло бы вразрез с решениями Великого Константинопольского собора 1593 г. и нарушало бы целый ряд священных канонов, либо как синоним перехода митрополита Киевского под власть патриарха всея Руси — по аналогии с тем, как в предшествующую эпоху тот же митрополит мог называться «экзархом Константинопольского патриарха». Очевидно, что приемлемым толкованием является именно второе: митрополит Киевский признается экзархом [патриарха] всея Руси.

Единственное встречное условие, которое выдвигается в документах 1686 г. — о чем, собственно, сами эти документы и свидетельствуют¹³⁰ — просьба, чтобы Киевский митрополит за богослужением поминал имя Константинопольского патриарха прежде имени Московского. С юридической точки зрения, упомянутая просьба является не более, чем простым благопожеланием. Никаких санкций за ее невыполнение документы 1686 г. не предусматривают, а главное — никаких обязательств по исполнению этой просьбы ни Московский патриарх, ни Киевский митрополит на себя не принимали. Делать из этой просьбы тот вывод, что Киевская митрополия якобы сохранила каноническое подчинение Константинополю, нельзя: речь в этой просьбе идет исключительно о ми-

трополите, мотивация просьбы (которая указана прямо) не содержит и намека на сохранение юрисдикции Константинополя над Киевом¹⁵¹, поминовения Константинопольского патриарха прочими епископами (не говоря о священниках) митрополии не предусматривается.

Тем не менее, достаточно парадоксальным образом эта просьба была удовлетворена автоматически. Дело в том, что еще при патриархе Никоне из уважения к восточным патриархам их поминовение было включено в стандартные издания русских богослужебных книг. В частности, в московском издании Служебника 1655 г. впервые появилось поминовение на проскомидии не только Московского патриарха, но и четырех восточных патриархов, причем поименное¹⁵². В свою очередь, в Чиновнике архиерейского священнослужения 1677 г. и его переизданиях восточные патриархи упомянуты на возгласе анафоры; еще в чине архиерейской литургии появились поминовения восточных патриархов на великом входе и так называемая великая похвала — ряд возгласов перед пением литургийного Трисвятого; все это дополнило собой поминовение патриархов на проскомидии, которая продолжала совершаться по Служебнику. Для сравнения, в старом архиерейском Чиновнике Киевской митрополии¹⁵³ великой похвалы не было вообще, как не было и поминовения патриархов на великом входе; имелось лишь поминовение «вселенских патриархов» (без имен) на проскомидии и упоминание вселенского патриарха в составе возгласа на евхаристической молитве. Как следствие, в архиерейском — и даже в рядовом священническом — чине литургии после воссоединения Киевской митрополии с Московским патриархатом объем поминовений восточных патриархов заметно вырос по сравнению с предшествующим периодом. Тем самым, желание Константинопольского патриарха Дионисия IV подчеркнуть единство Церкви во «всех концах вселенной», как он сам писал, было полностью удовлетворено самим

фактом перехода на московские издания богослужебных книг¹³⁴.

Наконец, крайне важно подчеркнуть, что ни в конце XVII века, ни в XVIII–XIX веках факт окончательного и бесповоротного воссоединения Киевской митрополии с Церковью всея Руси никем не ставился под сомнение¹³⁵. Даже патриарх Иерусалимский Досифей, до издания документов мая-июня 1686 г. выступавший с критикой идеи такого воссоединения, после принятия решения Константинополем уже не давал ни малейшего повода усомниться в пребывании Киевской митрополии в полном каноническом подчинении у Москвы. Напротив, в целой серии писем он призывал Москву использовать свою церковно-каноническую власть для устранения элементов католического влияния в малороссийском богословии и литургической практике (т. е., по сути для упразднения тех самых «прав и вольностей», возможность сохранять которые киевское духовенство оговаривало в 1685 г.!)¹³⁵.

Замечательным свидетельством безоговорочного принятия случившегося со стороны высших лиц Константинопольского Патриархата является прошение бывшего Константинопольского патриарха Серафима II, который был вынужден покинуть Османскую империю из-за занятой им антитурецкой позиции во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг., о позволении ему совершать богослужения в храмах Киевской (!) епархии. В июне 1776 г. патриарх направил в Святейший правительствующий Синод следующее прошение¹³⁷:

Въ силу Высочайшаго и Святѣйшаго правительствующаго Снуда повеления, Кіевской епархіи въ Спа(с)скій Максаковскій монастырь прошлаго февралѣ м(еся)ца я прибыль, но какъ не имѣя от(ъ) Святѣйшаго Снуда къ священнослуженію писменое дозволеніе, священнодѣйствовать не дерзаю. Для того по церковному чиноположенію священ(н)ослуженіе мнѣ дозволить и для вѣдома къ митрополиту Кіевскому послать указъ С(вя)тѣйшаго правительствующаго Снуда всенижайше

прошу. Къ сему доношенію подписался. † Πατριάρχης
πρώην Κωνσταντινουπόλεως Σεραφίμ.

Как видно из этого прошения, которое было рассмотрено и удовлетворено Синодом¹³⁸, бывший Константинопольский патриарх испрашивает разрешение служить — причем не где-то, а в собственной епархии Киевского митрополита! — у высших церковных властей Русской Церкви, а не в Константинополе, и не знает ни о каких якобы сохраняющихся у Киевских митрополитов обязательствах в отношении константинопольских предстоятелей.

Выводы о канонических основаниях единства Русской Церкви: Уже сам по себе факт исторического единства Русской Церкви обладает более, чем достаточной канонической силой (Соборное деяние и императорский хрисовул 1347 г., патриаршая грамота 1467 г.). Центр единой Русской Церкви каноническим образом перемещен во Владимиро-Суздальскую землю, то есть в Москву, с сохранением за Московским архиереем Киева как его собственной древней кафедры (Соборное деяние 1354 г.; ср. патриаршую грамоту 1516 г.).

Великий Константинопольский собор 1593 г. подтвердил права Московского патриарха на все исторические русские епархии, не ограничивая их территориями под текущим политическим контролем Москвы. В 1686 г. Константинопольскому Патриархату осталось лишь с достоинством отказаться от какого-либо оспаривания прав Московского патриарха в отношении Киевской кафедры. Единственная сделанная в 1686 г. оговорка, касающаяся поминовения Константинопольского патриарха, во-первых, не была для Русской Церкви обязывающей, поскольку нет и не было каких-либо документов, подтверждающих согласие Московского Патриархата или самой Киевской митрополии с этой оговоркой; во-вторых, могла быть истолкована либо как заявление об универсальной власти Константинопольской Церкви (что подозрительно напоминало бы папский догмат и поэтому не

было богословски приемлемо), либо как благопожелание подчеркнуть единство Вселенской Церкви при помощи литургических поминовений (что Русская Церковь осуществила еще ранее 1686 г., при патриархе Никоне).

III. Общие выводы

Единство Русской Православной Церкви, существующее уже более тысячелетия, неоднократно оказывалось под ударами с разных сторон, но вопреки этому просуществовало значительно дольше, чем длились периоды его нарушения.

В византийские времена именно Константинопольская Церковь отстаивала это единство, вопреки возникавшим политическим конфликтам между теми или иными русскими княжествами. Со своей стороны, духовенство и верующие митрополии *всяя Руси* отвечали Константинопольской Церкви любовью, уважением, признанием и существенной материальной поддержкой.

Оторвать митрополию *всяя Руси* от Константинополя смогла лишь сама византийская элита, когда она сначала попыталась использовать русское Православие в качестве разменной монеты в отчаянной попытке заставить Запад прийти на помощь гнущемуся Константинополю, а затем позволила униатскому митрополиту узурпировать титул первоиерарха «*всяя Руси*».

Восстановление полноценного церковного общения между Москвой и Константинополем не могло не поставить вопроса о том, кто в действительности имеет право на титул первоиерарха «*всяя Руси*», а объективный ход истории дал на этот вопрос исчерпывающий ответ, закрепленный в целом ряде церковно-канонических документов, для пересмотра которых нет никаких законных оснований.

Примечания

¹ Ныне г. Переяслав-Хмельницкий (Украина, Киевская обл.).

² Далее мы будем обозначать этот город просто как Владимир, без уточнений.

³ См. списки архиерейских кафедр Константинопольского Патриархата: *Darrouzès J. Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Р., 1981. Р. 333, notitia 10 [recensio a] (681); р. 343, notitia 11 (62). Упоминание Киева в титуле митрополита Руси — τῷ Κυβερτῆς Ῥωσίας — появляется только в поздних вариантах списков (*Ibid.* Р. 335, notitia 10 [recensio d] (701); Р. 403, notitia 17 (136); р. 481, notitia 20 (50)).

⁴ См. *Поннэ А.* Русские митрополии Константинопольской Патриархии в XI столетии // *Византийский временник*. М., 1968. Т. 28. С. 85–108; 1969. Т. 29. С. 95–104; *Назаренко А. В.* Митрополии Ярославичей во второй половине XI века // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. М., 2007. № 1 (27). С. 85–103; *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей. К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // *Дньслова: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя*. К., 2008. С. 40–50.

⁵ Прецедент с поставлением в 1051 г. митрополита Илариона без согласования с Константинополем нас в данном случае не интересует, поскольку он не был связан с разделением Русской митрополии на части.

⁶ Т. е. епископом города Юрьев на реке Рось, ныне г. Белая Церковь (Украина, Киевская обл.).

⁷ Его появление на Руси стало возможным после изгнания Изяслава Мстиславовича из Киева на Волынь войсками нескольких союзных князей во главе с великим князем Юрием Долгоруким, до того правившим на Северо-Востоке Руси.

⁸ *Виноградов А. Ю., Желтов М., свяц.* Правовые акты Русской митрополии при Константине I (1156–1159 гг.) // *У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях. Юбилейный сборник в честь А. В. Назаренко*. М., 2018. С. 35–56.

⁹ Обоснования данному утверждению см. в статьях: *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского

времени // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2015. №4 (62). С. 67–76; Печников М. В. Новгородский святитель Нифонт, княжеская власть и Киевская митрополия (30–50-е гг. XII в.) // Вестник церковной истории. М., 2017. № 3/4 (47/48). С. 237–278.

¹⁰ Назаренко А. В. Несостоявшаяся митрополия (об одном из церковно-политических проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Международная научная конференция (Владимир, 5–6 июля 2011 г.). Владимир, 2013. С. 13–36.

¹¹ Текст этого документа см. в кн.: Памятники древне-русского канонического права. Ч. 1 (памятники XI–XV в.), изд. 2-е / Ред. В. Н. Бенешевич. СПб., 1908. (Русская историческая библиотека; 6) [далее: РИБ. Т. 6]. Кол. 63–76; здесь см. кол. 68: «всеа Руси».

¹² См.: Franklin S. Diplomacy and Ideology: Byzantium and the Russian Church in the mid-twelfth century // Byzantine Diplomacy: Papers from the 24th Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March, 1990 / J. Shepard, S. Franklin, eds. Aldershot (Hampshire), 1992. (Variorum Series). P. 145–150.

¹³ Известны три вислые печати середины XII века, содержащие этот титул и имя «Константин» (Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 49), которые, по предположению В. Лорана, следует связывать не с митрополитом Константином I, а с митрополитом Константином II (1167–1170; Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. P., 1972. T. V, 3. P. 606–607; см., однако: Купранис А. А. Датированные печати иерархов Русской Церкви (домонгольский период) // Церковная археология, Вып. 4: Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 года. СПб., 1998. С. 162 сл.). По наблюдению Н. П. Лихачева, представленный на этих печатях образ Божией Матери является «как бы переходом типа «Знамение» к «Печерской»» (Лихачев Н. П. Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. СПб., 1907. Вып. 2. С. 5) — возможно, в этом также можно усмотреть желание прибывшего из Константинополя иерарха подчеркнуть единство Севера и Юга Руси.

¹⁴ «Митрополитъ же Костантинъ повелѣ ѹму іазыкъ оурѣзати . іако злодѣю и еретикѹ . и руку правѹю оутати . и вчи ему

вынати» (Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. Стб. 356).

¹⁵ Или Кирилл II, если упоминание в Киево-Софийском помяннике о митрополите с именем Кирилл, жившем в XI веке (в летописях его имя не засвидетельствовано), ошибочно.

¹⁶ Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стб. 472.

¹⁷ «Митрополитъ Максимъ . не терпа Татарьско насилья . встава митрополю и збѣжа ис Киева . и весь Киевъ розбѣжалъса . а митрополитъ иде ко Браньску . и . иде в Суждальскую землю . и со всѣм своимъ житьемъ» (Там же. Стб. 485). При этом действующий Владимирский епископ был перемещен в Ростов: «Того же лѣта Максимъ митрополитъ сѣде въ Володимери на столѣ . а Семена вл(а)д(ы)кү посади в Ростовѣ» (Там же. Стб. 528).

¹⁸ Располагался на реке Рата, ныне это территория Львовской обл. Украины.

¹⁹ Кроме Галицкой епархии, в этих границах находились Владимиро-Волынская, Луцкая, Холмская, Перемышльская и Туровская.

²⁰ См.: *Павловъ А. С.* О началѣ Галицкой и Литовской митрополій и о первыхъ тамошнихъ митрополитахъ по византійскимъ документальнымъ источникамъ XIV вѣка. М., 1894 [Отдельный оттиск из № 5 журнала «Русское обозрѣнiе»]. С. 3–10. Ср.: *Darrouzès. Notitiae...* P. 403, notitia 17 (157); *Laurent V. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches. Fasc. IV: Les registes de 1208 à 1309.* P., 1971. P. 374–375 (№1592).

²¹ Впрочем, в позднейших источниках сохранилось краткое упоминание о наличии в Галиче митрополита по имени Гавриил уже после отправки свт. Петра на Русь, но это либо ошибка, либо деятельность Гавриила продолжалась недолго.

²² Известно пророчество свт. Петра о будущем Москвы как, в том числе, центре Русской Церкви: «Градъ сѣи славень будетъ въ всѣхъ градѣхъ Рускихъ, и святители поживутъ в нем... и прославится Богъ в нем»; moreover, оно отсутствует в древнейшей версии Жития свт. Петра и появляется только в редакции, созданной свт. Киприаном (*Клосс Б. М.* Пространная (Киприановская) редакция Жития митр. Петра // *Он же. Избранные труды.* М., 2001. Т. 2. С. 32–47) — одним из важнейших церковных деятелей на Руси XIV века, о котором речь пойдет ниже.

²³ Почитаемые мощи святителя донныне находятся в алтаре кремлевского Успенского собора, а праздник в его честь вплоть до XVII в. считался в Москве одним из главных событий церковного года.

²⁴ Собственно, известны лишь титул ее митрополитов и имя одного из них: *Darrouzès. Notitiae...* P. 399, notitia 17 (83); *Hunger H., Kresten O. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Teil 1: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331. W., 1981 (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae; XIX/1). S. 554 (№98: 14–15).*

²⁵ Из факта этой хиротонии очевидно, что Галицкой митрополией в 1328 г. еще не существовало.

²⁶ Вероятно, исполняя просьбу галицкого князя Юрия II Болеслава.

²⁷ *Darrouzès J. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches. Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376. P., 1977. P. 122 (№2164).*

²⁸ Несомненно, по требованию свт. Феогноста.

²⁹ *Darrouzès. Les registes... Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376. P. 175–177 (№2224). См. прим. 19.*

³⁰ О синодальном послании с осуждением митрополита см.: *Darrouzès. Les registes... Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376. P. 278–279 (№2336).*

³¹ В титулатуре рядовых правящих архиереев этот титул вновь появляется лишь с середины XVIII века.

³² Издание текста и комментариев: *Koder J., Hinterberger M., Kresten O. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Teil 3: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363. W., 2001 (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae; XIX/3). S. 104–117 (№193).*

³³ Издание текстов и комментарии: *Ibid. S. 116–131 (№194–195).*

³⁴ Издание текста и комментарий: *Ibid. S. 130–139 (№196; процитированный фрагмент: S. 136: 58–61).*

³⁵ *Darrouzès. Les registes... Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376. P. 489–495 (№2579–2582, 2584).* Послания были направлены, но сигиллий официально издан не был.

³⁶ Как показала дальнейшая история, появление у православных собственного митрополита отнюдь не остановило реали-

зацию этой угрозы. Уже сам Казимир предлагал папе создать для галичан отдельную католическую митрополию; при нем в старых русских городах были учреждены католические епархии: в Перемышле — не позднее 1351 г., во Владимире-Волынском — в 1358 г., в Холме и Львове — в 1359 г. Около 1357 г., согласно упоминаниям в источниках, католический иерарх Галича имел сан архиепископа. Проект создания католической митрополии был завершён после смерти Казимира, причём без учёта мнения уже имевшегося в наличии православного Галицкого митрополита: в 1375 г. папской буллой архиепископу Галицкому (с 1412 г. его резиденция была перемещена во Львов) были подчинены католические епископы Перемышля, Владимиро-Волынского (к 1427 кафедра переместилась в Луцк) и Холма; в 80-е гг. XIV в. в рамках этого архиепископства была создана кафедра в Каменце-Подольском, в 1410 г. — в Киеве. Политика светских правителей ставила православных жителей галицко-волынской земли в уязвимое положение — они не только считались «схизматиками» и подвергались психологическому давлению, но и платили больше налогов, чем католики, ущемлялись в некоторых гражданских правах, а имущества православных храмов и епархий были защищены значительно менее, чем католических (см.: *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 309–327). Все это подталкивало православное население к переходу в католичество.

³⁷ Казимир III не успел дожить до исполнения своего требования — он скончался 5 ноября 1370 г.

³⁸ *Darrouzès. Les registes... Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376.* P. 524–525 (№2622).

³⁹ *Ibid.* P. 528–529 (№2625).

⁴⁰ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. III. С. 49–57.

⁴¹ Там же. С. 57–61.

⁴² В 1393 г., после смерти митрополита Галицкого Антония (1391 г.), король Польши и сюзерен великих князей литовских Владислав (Ягайло) направил в Константинополь для поставления Галицким митрополитом Луцкого епископа Иоанна (Бабу). Одновременно свт. Киприан сообщил в Патриархию об

обвинениях, выдвинутых против Иоанна епископом Владимиро-Волынским (чем *ipso facto* заявил о своих правах на епархии Галицкой митрополии). Епископ Иоанн, не дожидаясь прибытия Владимиро-Волынского архиерея, покинул Константинополь, ссылаясь на то, что король уже назначил его Галицким митрополитом, а необходимое благословение Константинопольского патриарха он якобы получил, когда последний благословил его при встрече, согласно обычаю. Патриарх Антоний IV, возмущенный столь наглой подменой понятий, в октябре 1393 г. отправил свт. Киприану послание с поручением совершить над еп. Иоанном суд, низложить его и поставить на Луцкую кафедру нового архиерея (*Darrouzès J. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches. Fasc. VI: Les registes de 1377 à 1410. P., 1979. P. 214 (№2935)*) — таким образом, патриарх фактически признал власть свт. Киприана над епархиями Галицкой митрополии. Король, однако, не прислушался к патриаршему решению, и еп. Иоанн вступил в управление епархиями митрополии; в 1397 г. патриарх Антоний IV предпринял новую попытку решить конфликт, направив королю послание с предложениями либо простить еп. Иоанна, если тот прибудет на суд «к своему митрополиту», либо поставить на митрополию иного кандидата; одновременно было направлено послание свт. Киприану с упреком о его вмешательстве в дела Галицкой митрополии (*Ibid. P. 302–305 (№3039–3040)*). Чем в итоге разрешился конфликт, неизвестно, но во всяком случае в 1398 г. еп. Иоанн все еще не был поставлен митрополитом (*Флоря Б. Н. Иоанн (Баба) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 380*), а в 1411–1412 гг. митрополит Киевский и всея Руси свт. Фотий совершил пастырскую поездку в Галич, что было бы невозможно в случае наличия там собственного митрополита. В 1423 г. Ягайло поручил надзор за «схизматиками» (т. е. православными) Львовскому католическому архиепископу, что также указывает на отсутствие у Галицкой земли отдельного православного митрополита.

⁴⁵ *Darrouzès J. Les registes.... Fasc. VII: Les registes de 1410 à 1453. P., 1991. P. 11 (№3302)*. Греческий текст Патриаршей грамоты утрачен, русский перевод см. в кн.: РИБ. Т. 6. Кол. 357–360 (№40).

⁴⁴ Сохранились в рукописи ГИМ. Муз. № 1209. Л. 223 об. — 225. Впрочем, по свидетельству поздней Густынской летописи, византийскому руководству, стоявшему уже на пороге катастрофы, в конце концов пришлось признать сан Григория (*Fijałek J. Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy XIV w. na podstawie źródeł greckich // Kwartalnik historyczny. Lwów, 1897. S. 51*), что подтверждается тем, что во время Констанцского собора византийская делегация присутствовала на литургии, возглавлявшейся Григорием, а сам он обращался к папе Римскому не только от своего лица, но и от своего «господина Константинопольского императора... а также патриарха этого города» (*Ломизе Е. М. Константинопольская Патриархия и церковная политика императоров с конца XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438–1499) // Византийский временник. М., 1994. Т. 55 (80), ч. 1. С. 104–110*). Это создало прецедент легитимации митрополита *post factum*, что впоследствии сыграло свою роль при признании митрополитом всея Руси другого Григория — Григория Болгарина, а также обнаружило желание византийского руководства использовать фактор Киевской митрополии, судьбы которой оказались переплетены с католическими Польшей и Литвой, в переговорах о предоставлении Западом экстренной помощи в борьбе с натиском османов.

⁴⁵ О чем свидетельствует повторное, после 1411–1412 гг., пастьырское посещение Галича свт. Фотием в 1420–1421 гг.

⁴⁶ Поставление митрополита Илариона в 1051 г. мы здесь не рассматриваем — см. прим. 5.

⁴⁷ *Gill J. Byzantium and the Papacy (1198–1400). New Brunswick (N. Y.), 1979. P. 120–141.*

⁴⁸ *Ibid.* P. 219.

⁴⁹ Хотя ранее — в 1367 г. — переговоры велись и с ним, в лице патриарха Филофея, который выразил согласие на созыв большого собора для обсуждения разногласий между Востоком и Западом: *Ibid.* P. 216–217. См. также: *Ломизе Е. М. Проект унии 1367 г. в контексте политики Константинопольского Патриархата на Балканах второй половины XIV в. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3. С. 29–40.*

⁵⁰ *Флоря. Исследования по истории Церкви... С. 328–367.*

⁵¹ См. прим. 44.

⁵² Весной 1432 г. Василию II удалось получить в орде ярлык на великое княжение, но его противостояние с дядьями и затем двоюродным братом, претендовавшими на престол, продолжалось до 50-х гг. XV в.

⁵³ Папа Евгений IV даже успел направить «архиепископу Русских земель Герасиму» (*Gerasimo provincie Ruthenorum Archiepiscopo*) свою буллу, содержащую инструкции о подготовке к предстоящему процессу объединения Церквей (*Коцебу А. Свитригайло, великий князь литовский*. СПб., 1835. С. 26–28 [2-й пагинации]). Это является одним из подтверждений сказанного выше: в униональных планах папской курии фигура Русского митрополита играла ключевую роль.

⁵⁴ *Philippides M., Hanak W. Cardinal Isidore, c. 1390–1462: A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*. L.; N. Y., 2018. P. 38–78.

⁵⁵ Т. е. Тевтонского ордена; в славянских грамотах Исидора его титул указывается как «архиепископ» — либо «митрополит Киевский» — «всеа Руси, легатос и от ребра апостольскаго съдалища Лиатьцкаго и Литовьскаго и Немецькаго» (*Ibid.* P. 100–102).

⁵⁶ Единственного участвовавшего в соборе епископа из русских — Симеона Суздальского, который подписал акты собора по принуждению Исидора и впоследствии отрекся от своей подписи, — Исидор доставил в Москву в кандалах.

⁵⁷ Вероятно, не без ведома великого князя, который предпочел избавиться от Исидора именно таким способом. См.: *Ibid.* P. 103–104. См. также: *Акишин С. Ю., Флоря Б. Н.* Исидор, митрополит Киевский (1436–1443), кардинал и лат. патриарх К-польский (1459–1463) // *Православная энциклопедия*. М., 2011. Т. 27. С. 177–182.

⁵⁸ «Приде вѣсть яко царь отъиде въ Римъ на царство и ста в Латыньскую вѣру, и пославъ пословъ възвратити воспять» (Полное собрание русских летописей. Т. 6: Софийския летописи. СПб., 1853. С. 167).

⁵⁹ Митрофан II, пришедший на смену умершему во время Флорентийского собора Иосифу II, скончался в 1443 г. Его преемником сделался Григорий III, который из-за неприятия унии большинством жителей Константинополя и скорее негативным отношением к ней со стороны воцарившегося в 1449 г. императора Константина XI Палеолога был вынужден покинуть город

в 1450 г. и с 1451 г. проживал в Риме в статусе титулярного латинского патриарха Константинополя.

⁶⁰ На одном из сохранившихся списков послания стоит отметка: «Посылная [Грамота]... да не пошла» (см. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссією. СПб., 1841. Т. 1 (1334–1598 гг.). С. 495). При этом в конце концов императору Константину XI все-таки пришлось заявить о себе как приверженце унии: очень рассчитывая на военную помощь с Запада, в 1452 г. он дозволил Исидору, прибывшему из Рима в качестве папского легата, совершить богослужение в храме Св. Софии с поминовением папы и изгнанного патриарха-униата Григория III.

⁶¹ Текст грамоты: Акты исторические... С. 85–86 (№42).

⁶² Тексты послания свт. Ионы патриарху Геннадию и окружного послания о милостыне греку Димитрию по случаю взятия Царьграда турками: Там же. С. 495–496 (№263–264). Дополнительным подтверждением того, что патриарх Геннадий признал каноничность митрополита в Москве, служат его собственные слова в одном из официальных ответов на вопросы деспота Сербии Георгию, где патриарх упоминает митрополию «России, которая есть Киевская и всяя Руси», хотя и «пребывает в Московии», в качестве положительного примера того, что историческое наименование кафедры может сохраняться, невзирая на ее физическое перемещение (*Oeuvres completes de Gennade Scholarios / Publiées... par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. P., 1935. T. IV. P. 208*).

⁶³ См. комм. Б. Н. Флори в кн.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. V / Б. Н. Флоря, научный ред. кн. V. М., 1996. С. 422–423, прим. 3* и 10*.

⁶⁴ Включая епархия бывшей Галицкой митрополии, которая тем самым окончательно ушла в прошлое.

⁶⁵ Лишь один из епископов, Евфимий Брянский, или Черниговский, сбежал в Москву и впоследствии был возведен на Суздальскую (т. е. Владимирскую) кафедру.

⁶⁶ «Егда же приде Сидоровъ ученикъ Григорей въ митрополитѣхъ въ Литовьскую землю, Андрѣю же королеви Польскому съ прошеніемъ пославшу къ своему брату къ великому державному Василию Васильевичу всея Руси, дабы къ себѣ пріаль на Рускую митрополию: зане бо Юна митрополитъ престарѣлся уже» (Полное собрание русских летописей. Т. 6. С. 169).

⁶⁷ «Князю же великому слова королева не приѣмшу, а Сидорова ученика не приѣмшу же: а Иона митрополить посла грамоту къ своимъ епископомъ, дабы отъ него не приѣмали благословеніа» (Там же).

⁶⁸ РИБ. Т. 6. Кол. 627–632 (№83); с посланием аналогичного содержания собор обратился и к епископам Юго-Запада (Там же. С. 631–634 (№84)). Впоследствии свт. Иона направил целый ряд подобных посланий разным адресатам (Там же. С. 635–678 (№85–90)).

⁶⁹ Вряд ли была случайностью явная поспешность патриарха Дионисия, который принял это решение меньше, чем через месяц после восхождения на кафедру. Вероятнее всего, за этим решением стояла крайне влиятельная мачеха султана по имени Мара Бранкович, знатного сербского происхождения, которую Дионисий и должен был благодарить за свое избрание и которая была по каким-то причинам заинтересована в легитимации Григория (о ней см.: *Поповић М.* Мара Бранкович: жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку. Нови Сад, 2014).

⁷⁰ Публикация сохранившегося славянского перевода грамоты: Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики / Сост. Я. Н. Шапов. М., 1976. Ч. 2. С. 145–147.

⁷¹ Хотя, как показал дальнейший ход истории, разрыв этой иерархии с Римом не был вполне искренним. Фактически, основанная Григорием Болгарином иерархия хотя и пыталась сохранить православное вероучение и обрядность, но одновременно желала избавиться от неравноправного положения и гонений со стороны местных католических властей. Это заставляло ее думать о признании со стороны Римской Церкви. В частности, уже следующий после Григория Болгарина первоиерарх Литовской митрополии Мисаил после своего избрания официально обратился за утверждением не в Константинополь, а в Рим, к папе Сиксту IV (в 1476 г.). Последующие четыре митрополита обращались за утверждением в Константинополь и явных шагов в сторону Рима не делали, но пятый митрополит, Иосиф Болгаринович, хотя и получил признание из Константинополя, предпринял несколько открытых шагов в сторону возобновления унии с Римом. Живя бок о бок с католиками и получая

образование в католических учебных заведениях, православные Речи Посполитой постепенно перенимали западные подходы к богословию, а также латинские богослужебные обычаи: например, к XVII веку на Украине практиковались чины хиротесий в латинские чины аколуга (аколита), остиария и проч.; была распространена католическая практика одновременного рукоположения многих диаконов и священников за одной и той же литургией; и т. д. В течение XVI в. среди духовенства и мирян Литовской митрополии постепенно набирала силу пропаганда открытой унии, так что к концу этого столетия уния действительно состоялась и увлекла за собой значительную часть духовенства и мирян. В униатской историографии часто встречается утверждение, что переход епископата Киевской митрополии в унию в 1596 г. был связан с нежеланием подчиниться власти Московского Патриархата, учрежденного в 1589 г. Это утверждение не подтверждается содержанием сохранившейся переписки деятелей будущей униатской Церкви, а ход предшествовавшего унии исторического процесса свидетельствует о том, что семена унии упали в благодатную почву задолго до ее заключения. С образованием в 1596 г. Русской униатской Церкви (*Ecclesia Ruthenica unita*) иерархия, берущая начало от Григория Болгарина, по сути, вернулась к своим истокам (первоначально в унию планировал перейти вообще весь (!) епископат Литовской митрополии, и лишь в последний момент князь К. К. Острожский нашел аргументы, чтобы убедить двух епископов, Львовского Гедеона и Перемышльського Михаила, отвергнуть унию). Поэтому решение патриарха Дионисия следует оценивать не только в свете ситуации на момент его принятия, но и в свете его долгосрочных последствий.

⁷² Московский великий князь Иоанн III запретил впускать в московские пределы послов Григория Болгарина и Константинопольского патриарха (РИБ. Т. 6. Стб. 707–712 (№100)).

⁷³ Иван III сформулировал решение о разрыве отношений следующим образом: «Не требую его, ни его благословенья, ни его неблагословенья, имѣемъ его отъ себя, самого того патрээрха, чюжа и отречена» (Там же. Стб. 711).

⁷⁴ РГАДА. ф. 52, оп. 2., ед. хр. 10.

⁷⁵ О степени неприятия ярко свидетельствует решение Московского собора 1620 г. во главе с патриархом Филаретом о полном погружательном Крещении тех православных, приходящих из Западнорусской митрополии, кого крестили через обливание (Миропомазание при этом не повторялось; крещеных же униатами и крестили, и миропомазывали). Соответствующий документ, Соборное изложение 1621 г., вошел в состав ряда изданий Потребника с 1623 по 1651 гг. Были прецеденты подобного «докрещивания» лиц в священном сане, которых затем также перерукополагали.

⁷⁶ *Флоря Б. Н.* Новые данные о начале контактов Киевского митрополита Иова (Борецкого) с Россией // Вестник церковной истории. 2011. № 3-4. С. 225–232.

⁷⁷ Архивъ Юго-Западной Россіи... Ч. 1. Т. VI. К., 1883. С. 542–543.

⁷⁸ *Крыловскій А.* Львовское ставропигіальное братство (Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія). К., 1904. С. 79 [2-й паг.] (Прилож. XXXVI).

⁷⁹ Главным итогом выступления Богдана Хмельницкого стали решения Земского собора в Москве (октябрь 1653 г.) — о принятии Войска Запорожского в российское подданство, и казачкой Рады в Переяславле (январь 1654 г.) — об объединении территории Войска Запорожского с Русским царством и присяге казаков русскому царю. Эти решения, в свою очередь, привели к русско-польской войне 1654–1667 г., в первые месяцы которой в состав Московского царства были возвращены Смоленск (после чего униатская Смоленская архиепископия, учрежденная в 1626 г., была упразднена, а в 1659 г. была восстановлена Смоленская епархия в составе Московского Патриархата) и ряд других территорий, захваченных Речью Посполитой в Смутное время. Вскоре война вскрыла внутренние противоречия в среде казачества, которое с 1663 г. разделилось на лево- и правобережное. Война завершилась Андрусовским перемирием 1667 г., по которому России отходили, прежде всего, Левобережная Украина (за которую Россия выплатила полякам большую денежную компенсацию) и Смоленск, а также, сроком на два года, Киев. Речи Посполитой, в свою очередь, возвращалась Правобережная Украина. Правобережное казачество во главе

с гетманом Петром Дорошенко, недовольное условиями перемирия, в 1669 созвало раду, на которой было решено перейти под власть Османской империи; в 1672 г. состоялось турецкое вторжение на Правобережье и был заключен Бучачский мир, по которому Подолье отходило Турции, большая часть Правобережной Украины под руководством П. Дорошенко становилась османским протекторатом, а Речь Посполитая обязывалась платить османам контрибуцию. Условия мира были неприемлемы и вскоре началась польско-турецкая война, по итогам которой был заключен Журавенский договор 1676 г., отличавшийся от Бучачского, по большому счету, лишь отсутствием контрибуции. В том же году Дорошенко присягнул русскому правительству и покинул Правобережье, а в 1678 г. его столица — Чигирин — была разрушена. В 1686 г. Русское царство и Речь Посполитая подписали вечный мир, по которому Киев переходил в состав Русского царства уже навсегда (вновь с выплатой большой денежной компенсации), после чего русские войска вступили в войну с Османской империей и Крымским ханством на стороне Речи Посполитой, закончившуюся для последней возвращением в ее состав Подолья и других частей Правобережной Украины, утвержденным Карловицким миром 1699 г.

⁸⁰ О нем см.: *Флоря Б. Н.* Дионисий (Балабан-Тукальский) // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 282–284.

⁸¹ Полное собрание законовъ Россійской имперіи. Собрание Первое. СПб., 1830. Т. 1. С. 494.

⁸² Т. е. Могилёвскую.

⁸³ О нем см.: *Флоря Б. Н.* Иосиф (Нелюбович-Тукальский) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 638–645.

⁸⁴ О нем см.: *Флоря Б. Н.* Антоний (Винницкий) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 624–625.

⁸⁵ Акты, относящиеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою комиссією. СПб., 1853. Т. 5: 1633–1699. С. 114–116 (№71).

⁸⁶ Он был схвачен казаками Дорошенко, лишен Иосифом сана, но сумел бежать в Киев, был доставлен в Москву, где сначала арестован и в конце концов помещен на жительство в Новоспасский монастырь, где и скончался.

⁸⁷ О нем см.: Пидгайко В. Г., Скочилас И. Я. Иосиф (Шумлянский) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 682–694.

⁸⁸ Архивъ Юго-Западной Россіи... Ч. 1. Т. V. К., 1872. С. 88 (№XIX).

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 106. Этот вариант послания (Там же. С. 104–111 (№XXIV)) по решению властей было решено в итоге не отправлять, но он был обнародован в сборнике «Икона». В отправленном Константинопольскому патриарху варианте послания (Там же. С. 112–115 (№XXV)) историко-каноническая тема затронута предельно лаконично: «В Россіи изначала пріятія православныя вѣры бѣше оная (Киевская кафедра.— *свящ. М. Ж.*) Всероссійскаго нашего престола» (Там же. С. 115), но в выданной послам инструкции было велено изложить остальные аргументы устно в случае возникновения дискуссии (РГАДА, ф. 89. Оп. 1. Кн. 25. Л. 236–238 об.).

⁹¹ Подробнее см. статью Б. Н. Флори, К. А. Кочегарова, Н. П. Чесноковой и М. Р. Яфаровой «Киевская митрополия, Московский Патриархат и Константинопольский Патриархат в 1676–1686 годах» в составе готовящегося к выходу сборника документов по церковной политике Москвы и Киева в 1670-х–1680-х гг.

⁹² Вернее, это разделение перешло на качественно иной уровень, так как Украинская греко-католическая Церковь — прямая наследница Русской униатской Церкви (и, следовательно, митрополии Григория Болгарина) — существует донныне; другие серьезнейшие проблемы для единства Русской Церкви составляют старообрядческий раскол, возникший во время патриаршества Никона, и автокефалистские движения на Украине в XX в., получившие непрямую (а с 2018 г. — уже и прямую) поддержку со стороны Константинопольской Патриархии.

⁹³ Единственное исключение составляет небольшая Галицкая митрополия, существование которой было дважды одобрено Константинополем, но епархии которой оба раза в конце концов снова возвращались в состав единой Русской Церкви.

⁹⁴ См. прим. 11.

⁹⁵ См. прим. 13.

⁹⁶ РИБ. Т. 6. Кол. 79–84 (№5).

⁹⁷ Оригинальный греческий текст послания не издан, но сохранился в ряде рукописей (*Laurent. Les registes ... de 1208 à*

1309. P. 65–66 (№1257)), по одной из которых — Vatican. gr. 1409, fol. 260–261 (у Лорана указаны ошибочные номера листов: 360–361) — мы его и цитируем.

⁹⁸ *Dölger F.* Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches. Teil 5: Regesten von 1341–1453. München, 1965. S. 16 (№2925).

⁹⁹ Тексты соборного деяния и всех перечисленных грамот, с немецким переводом и комментариями, изданы в книге: *Hunger H., Kresten O., Kislinger E., Cupane C.* Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Teil 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350. W., 1995 (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae; XIX/2). S. 468–501 (№167–171).

¹⁰⁰ Этим патриархом был Иоанн XIV Калека, который вошел в историю еще и как борец с учением свт. Григория Паламы.

¹⁰¹ Это выражение повторяется в двух из трех императорских грамот: *Ibid.* S. 471–472 (№167: 8–9); 484 (№169: 15–16). В третьей из грамот император обвиняет бывшего патриарха не в злом умысле, а в безрассудности: ὁ χρηματίσας πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως διὰ τὰς τοιαύτας αὐτοῦ παραλογίας (*Ibid.* S. 478 (№168: 19–20); ср. 484 (№169: 16–17)).

¹⁰² *Ibid.* S. 478 (№168: 21), 484 (№169: 17).

¹⁰³ *Ibid.* S. 472 (№167: 13).

¹⁰⁴ *Ibid.* S. 492 (№179: 49–50).

¹⁰⁵ *Ibid.* S. 490 (№179: 11–12).

¹⁰⁶ Имеются в виду разорение Киева монголами и политическая нестабильность.

¹⁰⁷ *Koder, Hinterberger, Kresten.* Das Register... Teil 3. S. 136 (№196: 51–64). Спустя столетие каноничность перемещения кафедры митрополитов Киевских и всея Руси в Москву была подтверждена патриархом Геннадием Схоларием (см. прим. 62).

¹⁰⁸ *Darrouzès J.* Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches. Fasc. VII: Les regestes de 1410 à 1453. P., 1991. P. 11 (№ 3302). Грамота сохранилась только в славянском переводе.

¹⁰⁹ РИБ. Т. 6. Кол. 359–360.

¹¹⁰ РГАДА, ф. 89. Оп. 1. Кн. 25. Л. 360 об.

¹¹¹ Выходные данные см. в прим. 70.

¹¹² Что, как мы видели выше, не было правдой: еще до поставления на Русь будущего отступника Исидора свт. Иона имел

статус «нареченного митрополита»; Константинопольский патриарх указал свт. Ионе, что именно он займет митрополичий престол, если с Исидором что-то произойдет (очевидно, переход в католичество подпадает под такой случай); уже после поставления свт. Ионы митрополитом на Русь прибыл посланник Константинопольского патриарха Геннадия по имени Дмитрий, собиравший по русским городам денежные средства под предлогом необходимости выкупить из турецкого плена взятых в плен православных византийцев (Акты исторические... С. 496 (№264)).

¹¹³ Россия и греческий мир в XVI веке: В 2 т. / Отв. ред. С. М. Каштанов. М., 2004. Т. 1. С. 339 (№3).

¹¹⁴ *Фонкич Б. Л.* Грамота Константинопольского патриарха Иоасафа II и собора восточной Церкви, утверждающая царский титул Ивана IV // Там же. С. 381–388.

¹¹⁵ Там же. С. 268–273 (№129).

¹¹⁶ Уложенная грамота была создана в Москве, а не в Константинополе, без созыва собора архиереев Константинопольской Церкви; грамота 1590 г., как показывает графологический анализ, содержит большой процент поддельных подписей (хотя это еще не делает ее поддельной — как показало исследование, подписи подделывались чиновниками Константинопольской Патриархии ради как можно более скорого издания грамоты: *Фонкич Б. Л.* Из истории учреждения патриаршества в России: Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // *Он же.* Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М., 2003. С. 377–384). Соборное же деяние 1593 г. составлено безупречно.

¹¹⁷ Отсутствовавший на соборе Антиохийский патриарх передал свой голос Александрийскому.

¹¹⁸ *Фонкич Б. Л.* Акт Константинопольского собора 1593 г. об основании Московского Патриархата // *Он же.* Греческие документы... С. 385–399, здесь с. 395.

¹¹⁹ См.: *Страхова О. Б.* Официальная титулатура русских патриархов в изданиях Московского Печатного двора (1589–1700 гг.) // *Palaeoslavica.* Cambridge (MA), 2007. Т. XV/2. Р. 117–206.

¹²⁰ См.: Грамота Константинопольского патриарха Паисия I к Московскому патриарху Никону // *Христианское чтение.* СПб.,

1881. №3–4. С. 303–353; №5–6. С. 539–595.

¹²¹ Первая сохранилась в оригинале (РГАДА, ф. 52. Оп. 2. Ед. хр. 669), третья и четвертая — в копии, сделанной в нач. XVIII в., но верифицируемой по славянскому переводу, выполненному непосредственно с оригинала, впоследствии утраченного при пожаре (см.: *Ченцова В. Г.* Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // *Древняя Русь: вопросы медиевистики.* М., 2017. №2 (68). С. 89–110), вторая — только в переводе.

¹²² См.: *Архивъ Юго-Западной Россіи...* Ч. 1. Т. V. С. 166–189 (№XXIX–XLVI).

¹²³ См.: *Vetochnikov K.* La «concession» de la metropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique // 23rd International Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22–27 August 2016): Round Table «Les frontières et les limites du Patriarcat de Constantinople». Abstracts. Belgrade, 2016. P. 37–41.

¹²⁴ *Ibid.* P. 39–40.

¹²⁵ *Κριαράς Ε.* Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας, 1100–1669. Θεσσαλονίκη, 1969. Τ. 1. Σ. 81.

¹²⁶ Там же. 2012. Т. 18. Σ. 54–55. В статье *Vetochnikov.* La «concession»... P. 39 дополнительно утверждается, что термин *προεστῶς* «в официальных церковных документах используется только в монашеском контексте» («dans les documents ecclésiastiques officiels, n'est utilisé que pour le monachisme»). Однако «в монашеском контексте» этот термин может означать только и исключительно «игумена», а никак не «духовного отца», тогда как в рассматриваемом *официальном документе* понятие «игумен» явно не подходит по контексту, что означает, что автор упомянутой статьи заблуждается — и вводит в заблуждение других.

¹²⁷ ἐνχειρίσει τῷ ἁγίῳ ἀποστόλῳ καὶ εὐαγγελιστῇ Μάρκῳ, ὅφ' οὗ ὁ αὐτῆς προεστῶς εἰς τάξιν καὶ τιμὴν ἀνήχθη πατριάρχου (Послание патриарха Петра Антиохийского архиепископу Аквилеи, PG. 120. Col. 757); Ὁ δέ γε μετ' αὐτὸν Βασίλειος βασιλεύσας, ὃ τ' εἰς τῆς ἐκκλησίας προεστῶς πατριάρχης τὸν Νικόλαον προσκαλοῦνται (Житие св. Евареста: *Vorst Ch., van de.* La Vie de S. Evariste, higoumene a Constantinople // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles; Paris, 1923. Т. 41. P. 288–325); и т. д.

¹²⁸ Здесь будет излишним заметить, что и термин γέρον — не так прост. В современном церковном узусе он означает, прежде всего, «старца» в смысле опытного монаха-духовника. Но, например, в XVIII веке таким титулом наделяли ключевых митрополитов Константинопольской Патриархии, имевших право участвовать в выборах патриарха. Значение иерархического старшинства в диптихах данный титул и ныне имеет в Константинопольской Церкви.

¹²⁹ Архивъ Юго-Западной Россіи... Ч. 1. Т. V. С. 126–186 (№XXXIII–XXXIV).

¹³⁰ ἡ Μητρόπολις αὐτῆ Κιόβου ἔστω ὑλοκειμένη ὑπὸ τὸν Ἁγιώτατον Πατριάρχικὸν τῆς Μοσχολίας θρόνον, καὶ οἱ ἐν αὐτῇ ἀρχιερατεύοντες, ὃ τε ἤδη καὶ οἱ μετὰ τοῦτον, γινώσκωσι γέροντα καὶ προεστῶτα αὐτὸν τὸν κατὰ καιροῦς Πατριάρχην Μοσχολίας ὡς ὑπ’ αὐτοῦ χειροτονούμενοι, **ἐνὸς μόνου φυλαττομένου...** — Киевская эта митрополия да будет подчинена Святейшему Московскому патриаршему престолу, и архиереи ее, как нынешние, так и последующие, да почитают Патриарха Московского, который будет на данное время [править], как старшего и предстоятеля, поскольку они от него рукополагаются, **сохраняя лишь одно...** (из грамоты патриарха Дионисия царям).

¹³¹ Патриарх Дионисий в своей грамоте царям мотивирует свою просьбу о поминонии Константинопольского патриарха Киевским митрополитом отнюдь не тем, что Киевский митрополит остается в его юрисдикции, а тем, что от Вселенского патриарха якобы «раздаются все блага всем концам вселенной» (ἐξ αὐτοῦ πάντα τὰ ἀγαθὰ εἰς τὰ τῆς οἰκουμένης πέρατα διαδιδόμενα). Это, вероятно, следует понимать как призыв сохранять единство Православной Церкви во всем мире, поскольку иные интерпретации подозрительно напоминали бы папский догмат.

¹³² В московском издании Служебника 1667 г. к этому добавилось еще и гласное поминование всех патриархов на евхаристической молитве, произносимое диаконом в качестве диптиха (подчеркнем, что речь идет не об архиерейском, а о стандартном тексте литургии, предназначенном для использования во всех храмах Русской Церкви), что воспроизведено и в изданиях 1668 и 1670 гг. Лишь в издании 1676 г. диаконский диптих в священ-

ническом формуляре литургии был упрощен — в развернутой форме его решено было сохранить как принадлежность исключительно архиерейской службы, — а в синодальную эпоху исключен оттуда. Однако поминовение восточных патриархов на проскомидии сохранилось; более того, оно сохраняется в русском Служебнике вплоть до настоящего времени (!), но в обобщенной форме: после осознания того факта, что рядовое духовенство не в состоянии регулярно обновлять информацию об актуальных именах часто сменяющихся (в том числе по прихоти османских властей) патриархов, поименное поминовение было заменено обобщенным.

¹³³ Сохранился в рукописях ГИМ. Син. 310, нач. XVI в.; БАН. Новг. 918, XVI в.

¹³⁴ Можно указать еще и на особенное право Киевского митрополита, согласно современной практике: произносить «великую похвалу», то есть ряд многолетий перед литургийным Трисвятым, в «патриаршей» редакции — с возглашением имен и титулов предстоятелей всех Поместных Церквей, по диптиху.

¹³⁵ Первое подобное заявление было сделано только в XX в. патриархом Константинопольским Григорием VII (Зервудакисом), который в томосе 13 ноября 1924 г. о предоставлении автокефалии Польской Православной Церкви (т. е. группе епархий бывшей Российской Церкви) декларативно объявил, что подчинение Киевской митрополии Московскому патриарху состоялось якобы «не по предписаниям канонических правил», поскольку не была соблюдена «полная церковная автономия Киевского митрополита» (никак не вытекающая из подлинных документов 1686 г.).

¹³⁶ См.: *Кантрев Н. [Ө.]* Сношенія Іерусалимскаго патріарха Досіоея съ Русскимъ правительствомъ (1669–1707 г.). М., 1891.

¹³⁷ РГИА, ф. 796. Оп. 56, д. 575. Л. 18.

¹³⁸ См.: Полное собраніе постановленій и распоряженій по вѣдомству православнаго исповѣданія Россійской имперіи. Царствованіе Государыни императрицы Екатерины Второй. Пг., 1915. Т. II: 1773–1784. С. 159–160 (№835).

Иеромонах Никандр (Горбатюк)
Инокня Евгения (Сеньчукова)***

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ НА ПРИМЕРЕ ЯКУТСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ПРИ СЯТИТЕЛЕ ИННОКЕНТИИ (ВЕНИАМИНОВЕ) И РЕКТОРЕ ЕПИСКОПЕ ДИОНИСИИ (ХИТРОВОМ)

В статье исследуется первый этап существования Якутской духовной семинарии. Авторы, преподаватели Якутской духовной семинарии, особо пристальное внимание уделяют переписке святителя Иннокентия (Вениаминова) и его преемника на якутской земле епископа Дионисия (Хитрова), сначала ректора Якутской духовной семинарии, а затем первого епископа Якутского и Вилюйского. Основная задача исследования — проследить преемственность между деятельностью Якутской семинарии на первых этапах ее

*Иеромонах Никандр, секретарь Якутского епархиального управления, настоятель Преображенского кафедрального собора, благочинный Городского округа г. Якутска.

**Инокня Евгения (Мария Сергеевна Сеньчукова), кандидат филологических наук, преподаватель основ православной культуры и религиоведения, ассистент кафедры истории и культурологии МГГУ им. М.А. Шолохова, проректор Якутской духовной семинарии по научной работе.

существования и в современный период, а также выделить актуальные проблемы духовного образования в Якутии.

Ключевые слова: Якутская духовная семинария, духовное образование, святитель Иннокентий (Вениаминов), епископ Дионисий (Хитров), история Церкви, частная переписка, исторические источники, Дальний Восток.

Якутская духовная семинария — первое учреждение высшего профессионального образования в Якутии. Изучение ее истории — одно из важнейших направлений в изучении истории образования в Якутии в целом. В нашем исследовании мы рассмотрели ряд официальных документов и фрагментов из частной переписки архиепископа Камчатского Иннокентия (Вениаминова), позже митрополита Московского и Коломенского, и епископа Якутского и Вилюйского Дионисия (Хитрова) друг с другом и иными лицами, касающихся деятельности Якутской духовной семинарии.

Цель нашей работы — на примере Якутской семинарии наглядно продемонстрировать проблемы духовного образования, актуальные как для XIX века, так и во многом для нашего времени.

Решением Синода 31 января 1858 года в Камчатской епархии учреждаются два викариатства: Якутское и на острове Ситха. Кафедра Камчатского архиерея переносится в Якутск. Сюда же переносится Новоархангельская духовная семинария с острова Ситха, существовавшая уже десять лет. Так начинается история первого учреждения высшего профессионального образования в Якутии. Этому предшествовало открытие духовного училища в 1818 году согласно указа Иркутской консистории о создании уездного училища для детей церковно-священнослужителей [1. Т. 2. С. 21]. Ранее, в 1801 году, была создана школа миссионерской направленности при Спасском мужском монастыре. Описание истории этих заведений выходит за рамки нашей статьи.

Решение перенести духовную школу в Якутск родилось у архиепископа Иннокентия (Вениаминова) не случайно. Во-первых, изначально планировалось, что Новоархангельская семинария будет обеспечивать кадрами весь Северо-Восток России и русскую Америку, однако из-за удаленности это оказалось невозможным.

Во-вторых, безуспешными остались попытки духовного образования уроженцев Америки. Еще в 1848 году святитель Иннокентий, относившийся, между прочим, к своей американской пастве с глубокой любовью и теплотой, в письме обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову признавался: «Об учениках семинарии надобно сказать, что если бы не было в ней детей камчатского духовенства, то можно сказать решительно, что для здешних туземцев и креолов еще рано заведение такого разряда училищ. (Я сказал прежде: риторика для них камень преткновения.) Ибо чем далее, тем яснее видно, что креолы еще не то, что русские по уму и характеру. Они годятся только там, где требуется только сметливость; а где требуются ум, рассудок — там разве 50-ый годится, и то через 4 или 5 поколений» [2. Т. 1. С. 190]. При этом миссия среди алеутов и соседних американских племен проходила вполне благополучно: коренные жители Америки живо воспринимали христианскую проповедь, но на тот момент были готовы к жизни благочестивых мирян, а не пастырей. В письме графу Муравьеву святитель повторяет: «Со стороны нашей сделано все возможное; и оказалось, что из американских уроженцев и креолов разве 50-ый может быть миссионером, и то под надзором не-креола. Следовательно, дальнейшее пребывание архиерея и семинарии в Ситхе не поможет ни тому, ни другому. А дети камчатского духовенства, хотя и подают добрую о себе надежду, но они могут воспитываться и не в Ситхе» [2. Т. 1. С. 235].

Третьей и, пожалуй, основной причиной переноса семинарии стал переезд святителя в Якутию. Архиепископ

Иннокентий считал для себя необходимым осуществлять надзор за духовной школой. В дальнейшем планировалось перенести семинарию на Амур (в Благовещенск), однако в 1865 году Святейший Синод наименовал семинарию Камчатской епархии Якутской. Это создало дополнительные трудности для архиепископа Иннокентия в первую очередь в поиске наставников. Архипастырь был уверен, что для базового образования, необходимого для рукоположения новых священников, достаточно епархиального училища, а наиболее талантливых учеников следует отправлять в Иркутскую семинарию.

С конца 1858 года обязанности ректора Якутской семинарии святитель Иннокентий возлагает на своего ближайшего сподвижника священника Димитрия Хитрова, будущего первого епископа Якутского и Вилюйского. Отец Димитрий преподает в семинарии богословские дисциплины, ради чего покидает должность миссионера. Семинария стала одним из главных детищ будущего архипастыря, причем заботился он и об интеллектуальном уровне духовной школы, и о ее материальном благополучии.

Археолог и археограф Капитон Иванович Невоструев, составитель каталога Московской синодальной библиотеки, состоявший в переписке с протоиереем Димитрием, пишет: «Отец ректор ревностно заботился о способах образования, выписывая для семинарской библиотеки и для себя лучшие русские и иностранные книги — богословские в обширном смысле» [3. Т. 1. С. 143]. Сам Капитон Невоструев после разрушительного пожара 1870 года передал в восстанавливавшуюся семинарию несколько книг и просит своих знакомых последовать его примеру.

Будучи ректором, отец Димитрий чрезвычайно ответственно относился к качеству образования в семинарии. Критически оценивая успехи учеников, в первую очередь в области древних языков (латынь и греческий),

он находит причину неуспеваемости в низкой подготовке наставников. По временам ему, уже архиерею, самому приходилось заменять преподавателей (например, греческого языка).

Якутская семинария постоянно испытывала недостаток в кадрах, что остается актуальным и на сегодняшний день. Современная ситуация значительно отличается от XIX века, когда отсутствовал скоростной транспорт, человек в значительно большей степени зависел от погодных условий, условия проживания были несравнимо менее комфортными, однако и сегодня текучка кадров в Якутской духовной семинарии и Якутской епархии в целом остается одной из специфических особенностей церковного служения в Якутии.

Перспектива сохранить семинарию в Якутске архиепископа Иннокентия не привлекала: по его мнению, это было экономически нецелесообразно и рискованно как в отношении качества преподавания, так и для духовного состояния учащихся. «В Якутской семинарии учеников не может быть более 60, — пишет святитель обер-прокурору Святейшего Синода, министру народного просвещения графу Д.А. Толстому 30 ноября 1867 года. — Следовательно, стоит ли для такого числа собирать в Якутске наставников, число коих не менее 10 или 12? ... Все это потребует огромных расходов, ибо никто из заехавших в Якутск не согласится жить там долго, а тем менее остаться навсегда ... необходимо будет менять наставников часто, да и притом едва ли можно будет всегда удобно находить желающих служить в таком крае без особенных привилегий или денежных вознаграждений» [4. С. 417].

Отец ректор, несмотря на все трудности, настаивает на необходимости пополнения состава преподавателей и даже просит прислать ему двух профессоров, которые семинарии не полагались. «Курс наук, проходимых в Якутской семинарии, значительно меньше прочих семинарий, — сетует уже епископ Дионисий в отчете о состо-

янии дел в епархии за 1868 год. — И это потому, что ней только четыре наставника, включая в это число ректора и инспектора» [3. Т.4. С. 65].

Образование в Якутской семинарии по мысли отца Димитрия должно было быть стандартным — со знанием европейских языков, риторики, богословских наук и т.д.

Только по требованию архиепископа Иннокентия в программу обучения в Якутской семинарии вводится преподавание якутского языка, причем стоит отметить, что за это упущение святитель даже делает строгое внушение ректору: «Ужели, по-Вашему, немецкий и французский языки полезнее для якутских семинаристов, чем местный? Вы, верно, имели в виду, что воспитанники Якутской семинарии — все до одного или самая большая часть — будут деятелями в Европейской России? Спусти-тесь с облаков Вашей мечты. Или Вы потому не сказали о нем, что в уставах не говорится о местных языках...» [3. Т. 4. С. 136]. Судя по всему, последнее предположение архипастыря верное: миссионерское рвение было уделом отдельных выдающихся личностей (таких, как сами святитель Иннокентий и владыка Дионисий), а в принятии административных решений священник-миссионер имел не так много опыта — предложить изменить устав и внести туда дополнительный предмет ему просто не пришлось на ум.

Семинария середины XIX века — сословное учебное заведение. Юноши, поступавшие в духовную школу, не обязательно были увлечены богословием и духовной жизнью. Чаще они просто продолжали семейную традицию, и иной мотивации к повышению уровня знаний у студентов не было. В итоге уровень подготовки часто оставлял желать лучшего, что в особенности проявлялось в семинариях провинциальных.

Тем более плохо были подготовлены поступающие из числа представителей коренного населения, которые, даже если и стремились к интеллектуальному и духов-

ному росту, зачастую плохо говорили по-русски. Дабы исправить положение, и в семинарии, и в училище особое внимание уделяется грамматике и письменным упражнениям по русскому языку.

Владыка Иннокентий, разочарованный качеством церковного чтения как воспитанников семинарии, так и учителей, поставил перед отцом ректором задачу устранить этот недостаток. Вопрос об обучении церковному чтению святитель поднимает неоднократно: «Ученики ваши плохо читают в церкви ... Стоит только учредить класс для чтения ... и все будут читать как следует, с выражением и с чувством ... Помните, что предполагаю чтению учить в три курса. Первое, учить разбирать писанное и печатное, как это делается; потом учить читать с соблюдением знаков препинания со всей отчетливостью, чтобы, слушая читающего, можно было догадываться, где какой знак стоит; и потом в словесности учить читать с выражением и приличной декламацией» [2. Т. 2. С. 226].

Но в отчете о состоянии дел в Якутской семинарии А.П. Ахматову, обер-прокурору Святейшего Синода, летом 1862 года владыка Иннокентий положительно оценивает знания и богослужебную подготовку студентов, отмечая, что церковный устав они изучают самостоятельно [2. Т. 2. С. 310].

Шесть лет спустя епископ Дионисий, уже снявший с себя обязанности ректора, в отчете о состоянии епархии за 1868 год сообщает гораздо менее утешительную информацию о подготовке учащихся: по его словам, дети разночинцев и якутов поступают по большей части с азбукой, «то же нередко бывает и с детьми духовенства» [3. Т. 4. С. 64].

Забота о материальной составляющей жизни семинаристов — также наказ святителя Иннокентия. Еще в письме от 27 марта 1859 года он обращается к отцу Димитрию: «Не будьте скупы для учеников в отношении пищи, особливо в Пасху» [3. Т. 3. С. 58]. Архиерей и ректор

постоянно поддерживают связь по вопросам комфортного проживания учащихся. В переписке отражен эпизод: отец Димитрий расселяет учеников в архиерейских кельях, а владыка Иннокентий тревожится, не будет ли там сыро, и требует топить комнаты даже летом.

Вообще вопрос о жилье для семинаристов будет подниматься в переписке архипастырей регулярно, причем зачастую в тесной связи с вопросами воспитательными. Беспокоясь о нравственном состоянии учеников, святитель предлагает отцу ректору размещать учеников в комнатах не по возрасту, а по поведению: «Иметь в бурсах три главных отделения, а где можно, там и с подразделениями. В первом помещать учеников лучшей нравственности, не разбирая, кто где обучался, в последнем — требующих исправления, а в среднем — коих поведение еще неизвестно» [2. Т. 2. С. 161–162]. Предложение архиепископа Иннокентия положительно оценивалось современниками, включая святителя Филарета, митрополита Московского, и весьма разумно с точки зрения педагогики. Во-первых, таким образом исключались дурное влияние, давление и травля учеников примерного поведения учениками, склонными к нарушению порядка (что является серьезной психологической проблемой, так как последние ведут себя агрессивнее первых). Во-вторых, такое устройство совместного проживания студентов позволяло установить разные порядки, соответствовавшие разным группам семинаристов. Это, в свою очередь, давало возможность избегать формального подхода к воспитанию, когда к семинаристам разного поведения предъявляются одинаковые в строгости меры.

При всех стараниях архиепископа Иннокентия и протоиерея Димитрия Хитрова насущной проблемой остаются условия жизни студентов. В августе 1863 года отец ректор жалуется на тесноту и предлагает строить новое помещение, а владыка Иннокентий отвечает, что «лучше кортомить (арендовать) квартиру или купить

готовый дом, чем строить новый» [3. Т. 3. С. 165]. Но в конце года отцу Димитрию удается убедить архиерея в необходимости собственного жилья, чтобы не зависеть от хозяев. В переписке в ноябре-декабре уже обсуждается изыскания средств на строительство каменного здания из пожертвований некоей Нифонтовой.

Следует отметить, что в настоящий период данная проблема решена полностью: при семинарии имеется общежитие, рассчитанное не менее чем на 50 студентов.

Ректор постоянно жалуется архипастырю на нехватку средств. Тот и сам стремится удовлетворить его прошения, однако это не всегда удается — огромная епархия в ведении святителя требует расходов значительно больших, чем получаемые доходы. Тем не менее рвение будущего епископа Дионисия о материальном благополучии семинарии получает от святителя высокую оценку. Так, в письме от 20 января 1866 года он пишет: «Вы в Вашей заботливости и благопопечительности о благе семинарии (что, конечно, похвально) молвите и хлопочите о пище на многие лета (что, говоря серьезно, и следует)» [3. Т. 3. С. 233]. В конечном счете жалобы не остаются неудовлетворенными: святитель пишет викарию, чтобы Якутское духовное правление выдавало школе необходимые суммы, а позже поздравляет ректора с назначением годовых окладов служащим семинарии почти в две с половиной тысячи рублей.

В 1870 году, 21 января, семинария переживает, а вернее — не переживает страшного пожара. Сгорают все здания, библиотека, документы, гибнет один ученик (Дионисий Винокуров). Студенты остаются буквально ни с чем (по свидетельствам очевидцев, юноши выпрыгивали из окон горящего здания в одном белье) и выживают исключительно за счет пожертвований. Так, колымский купец Михаил Барамыгин передает только в первые дни после трагедии двадцать комплектов одежды для учеников на шестьсот рублей — значительная по тем временам сумма.

В благодарность за помощь семинарии по представлению Преосвященного Дионисия (Хитрова) Барамыгин был награжден золотой медалью на Владимирской ленте. В переписке с временно управлявшим Якутской областью Лаврентием Титовым архиерей явно взывает о помощи: «Высказанная Вами готовность на вспомоществование потерпевшим в полном смысле наготу от пожара мальчишкам, а они и во время благополучия не были богаты, дает мне смелость надеяться, что Вы пригласите желающих к посильному пожертвованию на учреждения быта учеников Якутского духовного училища. Как бы ни мала была жертва и из чего бы она ни состояла, примется за великую» [З. Т. 1. С. 264–265].

Пожары бывали и ранее: после одного из них в мае 1868 года епископ Дионисий в письме брату пишет о необходимости перевода семинарии из Якутска на Амур. Но на тот момент главной причиной своего обращения в Синод с прошением о переводе семинарии владыка называет не пожар, а недостаток наставников, низкое жалование и малое количество учащихся. Пожар 1870 года уже вовсе не оставляет выбора. Решением Синода семинария переводится в Благовещенск, а в Якутске остается только духовное училище.

Несмотря на трудности, которые испытала Якутская семинария в первые годы своего существования, под пристальным вниманием святителя Иннокентия (Вениаминова) и при ректоре и архипастыре епископе Дионисии (Хитровом), именно в этот период произошло ее становление как духовной школы, что позволило ей стать кузницей якутской интеллигенции. Семинария была крайне удалена от центра, испытывала постоянные проблемы с финансированием и обеспечением кадрами, поступающие были чрезвычайно низко подготовлены, но это не помешало ей успешно выполнять свою основную задачу: воспитание ревностных и благоговейных пастырей. По части нравственности ни учащиеся, ни учащие

обычно нареканий не вызывали. «Нарушения обычного порядка, — сообщает епископ Дионисий в отчете о состоянии епархии за 1868 год, — по большей части не выходили из ряда детских шалостей, резвости и лености» [3. Т. 4. С. 136].

Владыка Дионисий заботился о духовном образовании в своей епархии и после перенесения духовной школы в Благовещенск. С конца 1870-х годов он собирает съезды духовенства по вопросу об открытии в Якутске семинарии, отчетливо понимая, что при недостатке духовенства, трудности и опасности пути в Иркутскую семинарию, отстоявшую от Якутска на более чем две с половиной тысячи верст, необходимости рукополагать местных жителей (приезжие священники задерживались в Якутии в лучшем случае до пенсии и к тому же не владели в достаточной степени якутским языком) — проблема открытия духовного учебного заведения в епархии стоит крайне остро [1. Т. 2. С. 95]. Отсутствие такового приводило к риску не только остановки миссионерской деятельности, но и «отката» в уже достигнутых результатах просвещения жителей края.

В 1881 году архиерей представил в Синод проект устройства семинарии. 11 апреля 1884 года, при его преемнике епископе Якутском Иакове (Домском), семинария вновь открылась, но последовавшие менее чем через четверть века трагические изменения в жизни Российского государства и начавшиеся гонения на Церковь не позволили ей просуществовать долго. В апреле 1920 года Якутская духовная семинария была упразднена постановлением Якутского губернского революционного совета.

В советские годы Якутия была полностью обезкровлена в духовном отношении. Священников из числа местных жителей не было. Якутия относилась к Иркутской епархии, и обычно священника для окормления верующих в Республике Саха присылали из Иркутска в короткие командировки. О просветительской и миссионерской деятельности речь и вовсе не шла.¹

Первый после восстановления Якутской епархии архиерей, епископ Герман (Моралин; ныне митрополит Курский), был вынужден решать кадровую проблему, не принимая во внимание уровень образования будущих пастырей. Большинство рукоположенных им священников, часто сами недавно воцерковленные, получали духовное образование после многих лет служения, в первое время действуя во многом интуитивно. По их свидетельствам (многие из первых клириков восстановленной епархии служат в Якутии и сегодня), учиться приходилось в буквальном смысле на ходу, полагаясь на помощь Божию.

Деятельность Якутской духовной семинарии была восстановлена только в 2011 году стараниями епископа Якутского и Ленского Романа, что позволило уже состоявшимся священникам получать образование без выезда за пределы Республики. За пять лет до этого было открыто Якутское епархиальное училище.

В настоящее время, как и в период деятельности святителя Иннокентия и епископа Дионисия, количество студентов семинарии невелико и едва достигает тридцати человек. Трудности остаются прежними: экономическое положение и недостаток преподавателей. Молодые преподаватели распределяются в Якутск Учебным комитетом Русской Православной Церкви из центральных духовных школ, но более пяти лет командированные преподаватели в Якутии не остаются. Для восполнения недостатка преподавателей в семинарию приглашаются лекторы из светских вузов Якутска, организуются тематические лекции ведущих специалистов в различных областях, приглашенных для участия в епархиальных мероприятиях.

Несмотря на все существующие затруднения, главная задача духовной школы — подготовка кадров церковно- и священнослужителей из числа уроженцев Республики — выполняется, как и в прошлом, успешно. Большинство выпускников либо рукоположены в священный сан и служат во всех благочиниях епархии, в том

числе окормляют приходы Крайнего Севера², либо несут послушание пономарей, катехизаторов, певчих и других церковнослужителей.

Таким образом, в современной деятельности Якутской духовной семинарии можно наблюдать преемственность с дореволюционной духовной школой Якутской епархии.

Литература

1. *Явловский П.П.* Летопись города Якутска. — Якутск, 2004.
2. Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского (составитель Барсуков И.П.)
3. Стопами миссионера. Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще. Тверь, 2013.
4. *Крылов В.* Административные документы и письма Высокопреосвященнейшего Иннокентия, архиепископа Камчатского, по управлению Камчатскою епархиею и местными духовно-учебными заведениями за 1846–1868 гг. — Казань, 1908.

Примечания

¹ Выходя за пределы нашего исследования отметим, что тем большего внимания заслуживает сохранение, пусть и в сильно редуцированном виде, веры не только в крупных населенных пунктах Якутии, где православные христиане могли объединяться в общины или, по крайней мере, имели возможность выезжать за пределы республики, но и в удаленных селах, в том числе среди коренных малочисленных народов Крайнего Севера, полностью отрезанных от какой бы то ни было церковной жизни.

² Приходские общины в арктических улусах не в состоянии содержать настоятеля постоянно, поэтому, как правило, священники направляются в многодневные командировки несколько раз в год.

*И. П. Пярт**

**ПРАКТИКИ СОБОРНОСТИ
В РИЖСКОЙ ЕПАРХИИ.
Съезды духовенства в начале XX века****

В статье описываются малоизвестные и недооцененные в исторической литературе формы церковного управления конца синодального периода — епархиальные съезды, ставшие заметным явлением в России начала XX века. Документы, относящиеся к их проведению, представляют собой важный материал для исследования зарождавшихся в то время «практик соборности», которые являются конкретными историческими формами как церковной, так и социальной реальности российской жизни накануне и в разгар революционных волнений. Их изучение представляет интерес не только для историков, так как позволяет применить опыт сравнительно недавнего прошлого для организации приходской жизни в современных условиях.

Ключевые слова: архиепископ Агафангел, иерархия, приход, соборность, реформа церковного управления, епархиальный съезд, пастырское собрание.

*Ирина Петровна Пярт, старший научный сотрудник факультета теологии Тартуского университета.

**Статья написана при поддержке исследовательского гранта Тартуского университета в рамках научного проекта «Православие как солидарность: анализ соборных практик на примере Рижской епархии и Эстонской Православной Церкви. 1897–1940».

20 сентября 1905 года в здании Рижской духовной семинарии на бульваре Кронвальда в Риге состоялось необычное собрание. Шестьдесят представителей Рижской епархии, многие из них — избранные своими приходами и братствами, собрались на XXVI епархиальный съезд. «Первым явлением воскресающей соборности» назвал его один из участников, Афанасий Васильев, подробно описавший съезд в статье для «Церковных ведомостей».

Что же так впечатлило Васильева? Его, безусловно, не могли не удивить, во-первых, беспрецедентно широкое участие в съезде мирян, составивших примерно одну четвертую от всех делегатов; во-вторых, значительное представительство инородческого духовенства (латышей и эстонцев), особенно низшего, причетников и псаломщиков; и, в-третьих, общая атмосфера свободы дискуссии, демократичности и смелости предложений.

В рамках научных дискуссий, посвященных Священному Собору Православной Российской Церкви 1917–1918 годов, историки продолжают обсуждать значимость соборного управления церковной жизнью, канонические и богословские основы такого порядка, а также конкретные идеи и решения, разработанные на Соборе¹. Созыв Собора в 1917 году произошел благодаря смене власти и трансформации прежних институтов управления Церковью, поэтому ученые отмечают его уникальность, а также кульминационный характер. Это событие венчает соборное движение, начавшееся уже с реформ Александра II. Принято также считать, что попытки реформ начала XX века были обречены на неудачу, а экклезиология и философия соборности, разработанные в трудах славянофилов и русских религиозных философов, расходились с практикой церковной жизни. В настоящей статье мы на примере Рижской епархии рассмотрим малоизвестные и недооцененные в исторической литературе формы церковного управления синодального периода — епархиальные съезды. Нас интересуют, прежде всего, роль

епархиальных съездов в церковном управлении и мера их влияния на формирование практик коллегиальности и репрезентативности. Это позволит определить, был ли съезд-собор 1905 года продолжением этих практик или совершенно уникальным явлением, а также поможет уяснить влияние съезда 1905 года на последующие съезды и практики церковной жизни в епархии.

Архиепископ Агафангел (1854–1928), назначенный на Рижскую кафедру в 1897 году, играл важную роль в церковной истории XX века. После смерти Патриарха Тихона и тюремного заключения митрополита Петра (Полянского) он законно считался главным кандидатом на пост местоблюстителя патриаршего престола, но в 1926 году отказался от борьбы с митрополитом Сергием (Страгородским) и от своего права возглавить Русскую Церковь ради мира между иерархами².

Принявший иноческий постриг после смерти жены, в браке с которой он прожил лишь 11 месяцев, молодой выпускник Московской духовной академии Александр Преображенский посвятил свою жизнь Церкви. В период служения архимандрита Агафангела инспектором Томской духовной семинарии, ректором Иркутской семинарии и затем викарным епископом в Иркутской епархии, и после того епископом Тобольской епархии, формировался характер архиерея, ставшего одной из значимых фигур Российской Церкви. Как и другие важные деятели Церкви революционного времени, будущий Патриарх Тихон, митрополит и впоследствии Патриарх Сергий, епископ Агафангел проявил себя как церковный лидер не в центральных Российских епархиях, а на границах империи — в Сибири и Прибалтике (после Рижской епархии он был назначен в Литовскую епархию). Именно на границах более резко проявлялись как сильные, так и слабые стороны церковной организации, особенно важным становилось противостояние инославным конфессиям, а в руководстве священнослужителями требовалась большая мудрость.

Архиепископ Агафангел чутко улавливал дух времени и обладал интересом к нововведениям. Он провел телефон в архиерейский дом, освятил в Риге электротехнический завод и вагон первого электрического трамвая³. Пребывание в Риге характеризует его как способного руководителя и дипломата. А.В. Гаврилин отмечает, что в управлении епархией Агафангел «строго придерживался принципа коллегиальности. Все епархиальные дела открыто обсуждались на заседаниях консистории, на епархиальных съездах духовенства, а при назначениях священников на приходы архиерей всегда прислушивался к мнению самих прихожан»⁴. В течение тринадцати лет управления епархией этот иерарх развивал такие практики соборности, как пастырские собрания, религиозно-просветительское общество, члены которого проводили духовные беседы среди рабочих и горожан⁵. Важно отметить, что в это общество входили псаломщики и учителя.

Отношение епархиального архиерея к революции 1905 года в Прибалтике часто упоминается в характеристиках его деятельности. В отличие от лютеранских властей, которые требовали наказания для участников беспорядков, рижский архиерей призывал священников вставать на защиту обвиненных крестьян. По его инициативе священники Рижской епархии активно вступались за осужденных и старались ослабить жестокость наказаний⁶. После введения карательных отрядов по требованию местных землевладельцев многие местные жители подверглись расправе без суда и следствия. Остались свидетельства о жестоких наказаниях неповинных крестьян на глазах у их жен и детей⁷. Православные священники обращались к властям с просьбами оправдать невинно осужденных, давали положительные характеристики арестованным крестьянам. Среди таких заступников были священники Николай Пятс, Николай Бежаницкий, Иоанн Иогансон и другие.

Решение созвать съезд-собор в 1905 году было выдвинуто временем: как в Рижской епархии, так и в других частях Российской Церкви жила надежда на скорый созыв Поместного собора. События революции 1905 года были травмирующими для окраин, где Православие ассоциировалось с российской имперской властью, а отток номинальных православных из приходов резко ударил по престижу Церкви. Созыв представителей духовенства, церковнослужителей и мирян означал готовность архиерея опереться в трудную минуту на соборный разум Церкви — без опасения, что это подорвет власть иерархии. Тем не менее необходимо отметить, что позиция владыки Агафангела менялась в зависимости от политического контекста. Так, будучи назначенным вместо епископа Сергия в 1907 году в Особое совещание при Синоде — орган, созданный для проведения приходской реформы, он защищал принцип иерархичности⁸. Когда в 1920-е годы митрополит Агафангел отказался от своего права на власть в Церкви, многие сочли этот поступок проявлением старческого слабоумия⁹. Мы полагаем, что в нем проявилась решимость не бороться за личную власть, но действовать согласно обстоятельствам ради мира и блага Церкви.

«Светлое и отрадное явление»: епархиальные съезды как институт коллегиального управления

Чтобы оценить уникальность съезда 1905 года, рассмотрим историю епархиальных съездов в Рижской епархии на фоне церковной истории в пореформенной России. В статье, опубликованной в «Церковно-общественном вестнике» в 1917 году и посвященной полувековому юбилею епархиальных съездов, профессор протоиерей Александр Смирнов охарактеризовал епархиальные съезды как «светлое и отрадное явление в истории недоброго старого времени»¹⁰. Несмотря на то, что съезды были

разрешены Синодом согласно новому уставу духовных семинарий и училищ от 14 мая 1867 года, иерархия видела в них, как считает отец Александр, лишь способ «вытягивания средств на содержание семинарий и училищ». Тем не менее значение их в истории Церкви превосходило ожидания синодального начальства. «Пробоина была сделана», — пишет об этом протоиерей Александр Смирнов. Благодаря новому законодательству духовенство получило возможность обсуждать свои сословные интересы и проблемы если не в официальном собрании, то в кулуарах. Он представляет историю съездов как историю борьбы духовенства с епископатом за свои права. Выражалась эта борьба в том, что, во-первых, епископы пытались ограничить круг обсуждаемых вопросов лишь хозяйственными и экономическими задачами, духовенство же постоянно переступало границы дозволенного и выдвигало вопросы, которые не были запланированы. Так, например, на съезде 1905 года в Казани оно обратилось к архиепископу с требованием довести до Синода о грубости секретаря духовной консистории. Во-вторых, в то время, как на съездах собирались лучшие представители духовенства, епископы пытались подчинить себе эти съезды, влияя на состав участников и борясь со смелыми священниками. Так, например, они могли собрать съезд только из благочинных, которые подчинялись воле епископа. В целом протоиерей Александр Смирнов характеризовал съезды как некую подготовку к «церковной революции» 1917 года:

История епархиальных съездов — это история благородной и мужественной борьбы забитого и приниженного духовенства за свои права, за свою свободу. Здесь на съездах медленно и незаметно готовились к тому великому акту, который совершился 28 февраля. Потому-то духовенство в большей своей части и не растерялось после свершившейся революции, не протестовало против нее, а признало ее как желанное явление и как неизбежный факт...¹¹

Безусловно, такая интерпретация соответствовала основному пафосу газеты, на страницах которой с энтузиазмом обсуждались события церковной жизни, документировалось небывало активное участие в ней рядового духовенства и мирян на протяжении революционной эпохи.

История епархиальных съездов в отдельных епархиях как во времена потрясений, так и в периоды политической стабильности еще ждет своего исследователя. В работе архимандрита Саввы Тутунова представлен обзор развития съездов и органов церковного управления в синодальную эпоху, основанный преимущественно на материале церковной прессы. Мы считаем, что история разнообразных ассоциаций и собраний в Русской Православной Церкви на рубеже веков представляет важные примеры «практик соборности» и позволяет переосмыслить традиционную историю Церкви, построенную на описании и анализе иерархических институтов¹². Необходимо изучать документы съездов и архивные источники, которые содержат сведения об организации духовенством самоуправления в вопросах финансирования училищ, организации касс взаимопомощи, преподавания Закона Божия и др.

Материалы по истории Рижской епархии позволяют реконструировать историю епархиальных съездов и оценить их значение. В Рижской епархии первый съезд состоялся в 1867 году, когда вышел новый устав о духовных училищах. В промежутке между 1867 и 1880 годами съезды собирались ежегодно. С 1880 по 1903 год было проведено 13 съездов, а между 1903 и 1914 годами — только пять: в 1903, 1905, 1908, 1911 и 1914 годах. Несмотря на более редкий созыв при епископе Агафангеле, влияние съездов конца XIX — начала XX века было значительнее, чем при предыдущих владыках. При епископе Арсении (Брянцеве), например, съезды являлись инструментом епископа в деле воспитания духовенства.

История епархиальных съездов в Рижской епархии начинается с благочиннических собраний, на которых предлагалось сделать собрания духовенства ежегодными, а их решения — обязательными для выполнения, и был определен круг вопросов и проблем, которые будут решаться в дальнейшем на этих собраниях. В 1867 году были созваны собрания духовенства благочиний в Вольмаре, Дерпте и Эзеле, которые должны были коллективно разрешать настоятельные вопросы пастырской практики¹³. Так, на собрании Вольмарского духовенства «единодушно признано было весьма полезным и нужным, в видах общения мыслей, братского единения и, главное, для решения сообща встречающихся недоумений на поприще пастырского служения, делать подобные собрания хотя бы однажды в год». Священники говорили о том, что они должны «усугубить свою пастырскую деятельность для предотвращения совращения латышей в лютеранство и вообще для благоустроения приходов, чтобы вразумлять, располагать к Православию мерами христианской любви и кротости и с вниманием следить за образованием молодого поколения, вести безукоризненно, не подавать повода к нареканию иноверных, а в случае нарушения, доносить епископу, чтобы удалять недостойных священников из благочиния»¹⁴. На рапорте стояла резолюция епископа — сообщить его содержание всем благочинным Рижской епархии и рекомендовать, чтобы они с подведомственными им священниками действовали, как указано в этом рапорте. В том же 1867 году состоялось собрание Дерптского благочиния, на котором обсуждалось, как «успешнее и благонадежнее вести дело Православия в здешнем крае». Священники постановили, что для укрепления Православия необходимо «действовать в чувстве братской любви, и ... наблюдать взаимно за собою, если заметил один за другим в поведении какую-либо погрешность, слабость или порок, или неверный образ действия в служебном отношении, не стесняясь

ложным стыдом с полной откровенностью вразумлять и предостерегать один другого...»¹⁵

Общие собрания являлись обязательными для духовенства. За неявку на собрания священники платили штраф в размере трех рублей, который шел в пользу погребальной кассы.

Возможность созвать общий епархиальный съезд в 1867 году мотивировалась опытом первого съезда в Саратовской епархии. Эзельское благочиние, например, ссылалось на «Саратовские епархиальные ведомости» (май 1867), где говорилось о том, что на съездах решено разбирать взаимные жалобы членов причта, не обращаясь с ними к епархиальному начальству прежде рассмотрения на съезде.

Рижская консистория в 1867 году разрешает съезд духовенства епархии по благочиниям (то есть с собранием благочинных епархии) на основаниях, введенных в Саратовской епархии, «с предоставлением духовенству права обсуждать на съездах и другие предметы, касающиеся утверждения Православия в здешнем крае, благоустройства церковного, изыскания средств к обеспечению вдов и сирот духовного звания и содержания детей в учебных заведениях»¹⁶.

В 1870 году Рижская духовная консистория издала указ о том, что решения, принятые большинством депутатского съезда и утвержденные епархиальным начальством, должны иметь силу для всего епархиального духовенства. Именно поэтому сопротивление отдельных делегатов съезда общему решению «и отстаивание своих отдельных частных мнений не могут быть на общем съезде уместными и уважительными»¹⁷.

Несмотря на то, что круг вопросов, обсуждаемых на съездах, был регламентирован Уставом духовных училищ, утвержденным 14 мая 1867 года, духовенство нередко выходило за отведенные им рамки. Так, на собрании 1867 года было внесено предложение ввести выборность благо-

чинных на три года¹⁸. Епископ не мог согласиться с ним, опасаясь внезапной одновременной смены большинства благочинных, и предложил «допускать постепенно, по мере открывающихся вакансий на благочиннические должности»¹⁹.

Чиновники из Петербурга также отмечали, что съезды духовенства нарушают устав. Во время ревизии Рижской духовной семинарии чиновник Училищного комитета Святейшего Синода Игнатий Зинченко критиковал Рижские съезды духовенства за превышение полномочий, а также за невыполнение задачи, которая была возложена на съезд Синодом, а именно задачи обеспечить материальную базу для духовных училищ. Например, съезд духовенства 1871 года критиковал семинаристов, которые якобы проявляли «дух гордости и презрительности старших к младшим, своеволие и беспорядочность в жизни»²⁰. Для предотвращения таких безнравственных проступков съезд постановил выработать правила для Рижского духовного училища. Составленные по требованию делегатов инструкции для воспитателей, наставников и учеников расходились с существующими постановлениями Святейшего Синода. Зинченко считал, что участники съезда не имели права вмешиваться в руководство училищем, и настаивал на том, что слухи о распущенности и упадке нравственности семинаристов были ложными.

Ревизор был также возмущен тем, что делегаты съезда потребовали ознакомиться с его отчетом, вынесли несколько постановлений на его основании и даже пригласили ревизора присутствовать на заседаниях съезда. Он заявил с негодованием:

Нет оснований ни в уставе, ни в разъяснениях Синода тому, чтобы ревизор училища представлял свой отчет съезду духовенства, а тем более лично являлся на съезд для каких бы то ни было заявлений ... Еще менее съезд в праве делать какие-либо заключения по отчету о ревизии

местного духовного училища, но в параграфе 30–33 это дело местного семинарского Правления.²¹

Возмущенный ревизор перечислял и другие незаконные действия съезда: рассуждения о притеснении Православной Церкви в крае, обращение к епископу с просьбой ходатайствовать о разрешении духовенству вести всю административную переписку с местными органами на русском языке, а с волостными судами — на местных языках, об освобождении духовенства от унижительной подписки, запрещающей ему при поездках в Петербург присутствовать в местах, посещаемых царской семьей²². По мнению Зинченко, депутаты, вторгаясь в управление духовной семинарией, не выполняли свои обязанности по материальному обеспечению учебного заведения. Зинченко считал, что приходы Рижской епархии получали достаточно высокий доход и были вполне способны отчислять требуемые 17,5% на содержание училища.

В большинстве съездов до 1905 года принимали участие только священники, в основном русского происхождения. Так, на съезд 1871 году собрались депутаты от 12 благочиний, из которых только двое были местными уроженцами. Ревизор обратил внимание на то, что постановления съезда отражали интересы преимущественно русскоязычного духовенства. Например, он считал, что предложения съезда 1871 года косвенно ограничат доступ в семинарию выходцам из эстонского или латышского крестьянства, которые пользовались квотой в 2/3 согласно высочайшему повелению 6 апреля 1866 года. Зинченко защищал политику правительства по привлечению местных уроженцев в духовную семинарию: «...эти крестьянские мальчики вполне оправдывают ту монаршую милость и ту заботливость о них высшего начальства, которые призвали их к образованию и дают средства к оному»²³. Требования же депутатов съезда, чтобы каждый поступающий в семинарию имел три рубашки, трое подштан-

ников, три полотенца, три пары носков, пару крепких сапог, суконный картуз, галстук, жилет, брюки и пальто, были совершенно непосильны для бедных православных крестьян, и таким образом, по мнению инспектора, ограничивали доступ к семинарскому образованию эстонских и латышских детей. Поскольку большинство приходов в епархии были нерусскими, косвенно выраженные предпочтения духовенства расходились с интересами эстонских и латышских православных.

Из отчета Зинченко можно сделать вывод, что съезды духовенства становились органом управления епархии наряду с консисторией, что они выражали интересы приходского духовенства. Епархиальные съезды духовенства были, прежде всего, органами сословного самоуправления, поэтому они и могли становиться инструментом борьбы с синодальной бюрократией и епископатом.

Съезды выходили за рамки, предписанные им синодальными инструкциями и указами, и пытались действительно участвовать в управлении церковной жизнью, выдвигать свои требования к церковному начальству. Духовенство, которое обеспечивало материальную жизнь духовных учебных заведений, считало себя вправе влиять на управление ими, что, по мнению столичного ревизора, противоречило существующему законодательству. Мы видим также, что в 1870-е годы духовенство защищало свои этно-сословные интересы, пытаясь ограничить доступ в семинарии выходцам из эстонского крестьянства, чтобы обеспечить традиционное сословное образование своим сыновьям.

1905 год: генеральная репетиция «церковной революции»?

Революционный 1905 год вызвал оживление как в центральных, так и в окраинных епархиях. Собрания духовенства, в которых активно участвовали низшее ду-

ховенство (псаломщики) и миряне, проводились в разных местах. Так, в июне 1905 года состоялось общее собрание духовенства и церковных старост Третьего благочиннического округа Тимского уезда Курской епархии, в котором участвовали 20 священников, 9 диаконов, 20 псаломщиков и 14 церковных старост²⁴. На собрании постановили открыть во всех церквях приходские попечительства. Позднее, в 1905 году, в этой же епархии состоялся съезд духовенства с представителями от мирян, предложивший программу реформ в духовном образовании. Например, депутаты предлагали расширить возможности поступления выходцам из всех сословий и ввести выборность для ректоров, инспекторов и всего преподавательского состава в семинариях²⁵. В сентябре 1905 года в Красно-стокском женском монастыре Гродненской епархии состоялось собрание духовенства и мирян епархии, однако в заметке не уточнялось, кем были эти миряне²⁶. Собрания на уровне благочиний и епархий обычно включали церковных старост, представителей братств. На собраниях духовенства обсуждалась желательность участия мирян в епархиальной жизни.

Постановление Синода 18 ноября 1905 года позволяло созывать пастырские собрания в пределах благочиний, уездов и епархий — «с представлением, если понадобится, приглашать и мирян»²⁷. Эта осторожная формулировка высмеивалась в статье, опубликованной в журнале «Миссионерское обозрение»:

Боже мой! Неужели в такое лютое время где-нибудь может не представиться подобной надобности в участии мирян?! Отцы святые, да ведь вы не в пустыне живете! Разве вам не ведомы отчужденность от общества, кастовая замкнутость, несчастная трусость приходских пастырей, что вы таким опасливым языком преподаете руководственные указания огромной важности!²⁸

Не все были согласны с мнением автора статьи о необходимости привлекать мирян к обсуждению церковных

вопросов. Некоторые считали, что духовенство нуждается в закрытых собраниях, на которых бы обсуждались «чисто сословные нужды», а также «интимные стороны пастырской деятельности», которые «не только не требуют присутствия мирян, но порою делают его неудобным»²⁹. А.Л. Беглов отмечает, что синодальное постановление 18 ноября было «попыткой высшего церковного руководства дать старт долгожданым преобразованиям и протянуть руку той части светского общества, которая ратовала за проведение реформы прихода на канонических церковных основаниях». По его мнению, эта попытка оказалась неудачной, так как часть духовенства и епископата не согласилась с этими преобразованиями³⁰.

Итак, в 1905 году присутствие мирян на епархиальных и благочиннических съездах не считалось обязательным, а соборность не понималась однозначно как представительство всех православных верующих. Участие мирян в Рижском съезде-соборе, таким образом, было исключительным явлением.

На съездах духовенства в 1905 году обсуждались выборность благочинных, реформа духовного суда, восстановление прав приходской общины, в том числе права выбирать членов причта из числа епархиальных кандидатов³¹.

Созыв Первой Думы и порядок выборов, в которых могло участвовать духовенство, имели большое влияние на выборность самих церковных органов. В печати шло обсуждение, как избирать депутатов на епархиальные и другие съезды духовенства, поскольку существующие в разных епархиях практики различались. Если в некоторых низшее духовенство было исключено из голосования, то в других священник имел право полного голоса, диакон — половину голоса, а псаломщик — четверть. На одном из благочиннических съездов в 1905 года в Саратовской епархии был поднят вопрос об уравнивании в правах низшего духовенства со священниками.³² Участие первого в

епархиальных съездах даже в 1905 году было явлением редким, а опыт Рижской и Финляндской епархий был признан исключительным.³³

Рижский собор 1905 года: круг рассматриваемых вопросов

Революционные события 1905 года повлияли на все стороны жизни в Балтийском регионе, включая религию и образование³⁴. Крестьяне требовали перевести обучение в православных школах на родной язык, некоторые учителя участвовали в беспорядках и затем попали под жестокие репрессии. Революция обострила отношения между учителями, их родителями и священнослужителями³⁵. Позиции Православной Церкви значительно ослабели после Манифеста 17 апреля о религиозной терпимости. Отмена мер против отпадения от православной веры дала возможность многим эстонцам и латышам, крещенным в Православие, переходить в другие конфессии, чаще всего в лютеранство, и избегать православного крещения детей от смешанных (лютеранско-православных) браков, ранее обязательного. Согласно официальным данным в 1905–1906 годах 9 535 человек вернулись в лютеранство из Православия³⁶.

Главной задачей собора, как выразился отец Владимир Плисс, была «выработка мер ... для плодотворной борьбы с внешними и внутренними врагами Церкви», что было возможно только при условии «личного внутреннего обновления пастырей Церкви»³⁷. Принятие Манифеста 17 апреля 1905 года поставило под вопрос укрепление Православия в Прибалтийском крае без государственного покровительства.

Открытие съезда 20 сентября в здании епархиального духовного училища символизировало начало новой эпохи. Архиепископ Агафангел прибыл в полдень. До его прибытия делегаты обсудили повестку дня и по-

знакомились друг с другом. По прибытии епископа всё духовенство отслужило молебен Христу Спасителю в училищной церкви. Поприветствовав собравшихся, архиепископ «выразил надежду, что отцы диаконы и псаломщики, впервые приглашенные на съезд, обнаружат свою зрелость при участии в разрешении дел съезда». Учитывая исторический момент, архиепископ Агафангел отказался от традиционной программной речи. Вместо этого он заверил делегатов, что «не желает налагать каких-либо стеснений на личную свободу выражения каждым из участников съезда его мыслей и чувств по предложенным на обсуждение съезда вопросам».³⁸ Архиепископ предложил выбрать тайным голосованием из трех кандидатов своего заместителя. Большинство присутствовавших голосовало за ревельского священника, эстонца Карпа Тийзика.

Отец Карп, член Ревельской городской думы в 1890-е годы, член строительного комитета собора святого Александра Невского в Ревеле, преподаватель Закона Божия в Николаевской гимназии, имел противоречивую репутацию. Некоторые подозревали в нем решительного сторонника русификации и говорили, что его дочь даже не считала себя эстонкой³⁹. Но другие видели в отце Карпе сторонника эстонского национального духа. Позднее эту репутацию ему обеспечила проповедь на эстонском языке, произнесенная в 1913 году на церемонии открытия театра «Эстония» в Ревеле, вызвавшая негодование тогдашнего эстляндского губернатора Измаила Коростовца (1863–1933)⁴⁰.

Рижский Съезд 1905 года стал первым съездом, делегаты которого были выбраны своими благочиниями. Афанасий Васильев, член Прибалтийского братства, писал: «Архиепископу Рижскому и Митавскому Агафангелу вложил Бог в сердце благую мысль — пригласить к участию в епархиальном соборе низших чинов клира и мирян». Избрание делегатов, как подчеркивает Васильев, проводи-

лось «свободно», на собраниях благочиннических округов и братств. Исходя из того, что из мирян присутствовали в основном представители братств, можно заключить, что выборы мирян из числа прихожан не проводились. Так, например, не было представителей церковных попечительств и светских учителей из церковно-приходских школ. От каждого благочиния присутствовали только члены клира: священник и псаломщик.

Состав собора 1905 года демонстрирует активное участие латышского и эстонского духовенства. Среди делегатов от духовенства латышские и эстонские священники и причетники составляли большинство (31), в то время как русское духовенство было в основном представлено членами консистории, Рижского училища и рижского духовенства (всего 15). В съезде участвовало 15 мирян от прибалтийских братств, все русского происхождения.

Отвечая на приветствие К.Г. Высоцкого, председателя Ревельского отделения Прибалтийского братства, архиепископ Агафангел выразил свою радость по случаю проявленного братством живого участия к делам съезда. Какую роль епископ отводил представителям братств на соборе? Он предложил модель сотрудничества между приходским духовенством и братствами, последние получили благословение «делать на заседаниях съезда свои указания о недочетах пастырского делания в епархии, которые со стороны бывают виднее»⁴¹.

Благодаря участию мирян и церковнослужителей уже на первом заседании съезда было принято единогласное решение о названии собрания «собором»⁴². Символическое значение слова «собор» хорошо осознавалось делегатами, которые видели в своем собрании историческую значимость для Церкви. Они понимали, что действительность принятых постановлений возможна только в случае освобождения Церкви от бюрократической власти Синода и обретения ею самоуправления, которым пользовались инославные исповедания. У этих последних «чиновниче-

ство и государственная опека отсутствуют, они чувствуют себя полными хозяевами положения»⁴³. Делегаты провозглашали прямую связь между самоуправлением Церкви и ее возрождением: «Дайте Церкви эту свободу и целостность, и она сумеет устроиться и возродиться в Церковь живую, столп и утверждение истины...»⁴⁴

Вопросы, представленные на обсуждение съезда, были подготовлены на приходских собраниях и съездах благочиний. Некоторые вопросы уже обсуждались предыдущими съездами, но оставались неразрешенными, поскольку решение не зависело от епархиальной власти.

Вопросы можно разделить на пять тематических категорий: организация управления церковной жизни, в том числе выборных органов, и проект о приходе; образование; литургическая жизнь; духовно-просветительская деятельность (епархиальные духовные журналы); материальные вопросы (земельные владения, капиталы духовенства). Многие из этих вопросов были типичны для церковной жизни Русской Православной Церкви вообще, но некоторые были специфичными для Рижской епархии. Так, например, вопросы перевода богослужебной и педагогической литературы на местные языки и взаимоотношений с преобладающим лютеранским населением были в большей степени характерны для национальных окраин и в меньшей степени — для центральных епархий.

Делегаты работали по секциям, участие в которых было добровольным. Руководство общими собраниями владыка принял на себя, оставив за собой право соглашаться или не соглашаться с постановлениями собора, таким образом настаивая на праве архиерея на вето.⁴⁵

Выборность как средство оживления епархиальной жизни

Вопрос о введении выборности в приходах обсуждался широко в церковной и светской прессе. Духовенство

в целом в России относилось прохладно к этому вопросу, но не в Прибалтийском крае⁴⁶. Согласно Васильеву, на выборности духовенства настаивали представители сельских эстонских и латышских церквей, мотивируя это тем, что выборность усилит связь между пастырями и пасомыми и пробудит в прихожанах усердие к поддержке Церкви.⁴⁷ Возможно, эстонские и латышские православные надеялись, что она увеличит шансы местных уроженцев получить место в эстонских и латышских приходах, оттеснив при этом кандидатов из русскоязычного духовенства.

В пользу выборности были приведены исторические свидетельства, правда, без конкретизации периода. Утверждалось, что выборность была широко распространена в «древние времена» и ныне существует в Румынской, Болгарской и Сербской Церквях. Выборное начало возвратит доверие прихожан к духовенству, усилит связь между пастырем и паствой, повысит ответственность за благосостояние прихода, возбудит в местном населении «сознательное и сердечное отношение к Церкви». В пользу выборности приводились указания местных благочиннических съездов. Сторонники выборности доказывали: «Выборное начало решительно выдвигается самую жизнь в настоящее время»⁴⁸. Так, например, говорилось о том, что в других епархиях прихожане обращаются к епархиальной власти с ходатайством о назначении к ним на священнические места желательных лиц.

Члены секции, разрабатывающей постановления о приходе и выборности, настаивали на том, чтобы рукоположение избранных приходом священников проводилось епископом в самом приходе и чтобы служба проводилась на местном языке. В постановлении оговаривалось, что рукоположения могут совершать викарные епископы, которые должны владеть местным языком. Было высказано пожелание, чтобы выборное начало коснулось всей церковной иерархии⁴⁹. В этом предложении можно увидеть желание эстонской и латышской части духовен-

ства иметь викарного епископа своей национальности. Такое предложение выдвигались уже в 1880-х годах, когда губернатор С.А. Шаховской ратовал за необходимость викарного епископа в Ревеле для укоренения Православия среди новообращенных эстонцев, но план этот был осуществлен только в 1917 году, когда викарным епископом был избран эстонский уроженец Платон (протоиерей Павел Кульбуш)⁵⁰.

На секции по вопросу выборности духовенства были высказаны возражения, не все из них были достаточно аргументированы. Так, делегаты, возражавшие против выборности духовенства, считали, что она имеет смысл, когда выборщики и избираемые находятся в одинаковых социальных условиях, а этого в случае духовенства и крестьянства нет. Далее, высказывалось возражение, что если священник содержится не за счет выборщиков, то последние не имеют права его выбирать. В Рижской епархии духовенство получало жалование от казны, так как малочисленные и бедные приходы не могли обеспечить своих священнослужителей. Строго говоря, вопрос финансовой независимости духовенства не мог быть препятствием для выборности, но само выдвижение такого аргумента достаточно показательно, так как свидетельствует о представлениях духовенства.

Другие считали, что отношения между священником и паствой при введении выборного начала не улучшатся. Они уверяли, что назначенный начальством священнослужитель достаточно быстро интегрируется в приход и уже не считается «чужим». Противники выборности считали, что выборный священник будет полностью зависеть от прихода, будет под него подстраиваться. «А что делать, если выборный окажется неугодным и будет выдворен из прихода? Куда ему податься?» — риторически восклицали делегаты. Они настаивали на невозможности осуществить выборность на практике и в подтверждение своей позиции приводили каноны древних соборов.

Епископ Агафангел, участвовавший в этой секции, играл роль примирителя. Он объяснил присутствовавшим, что право избрания пастырей не может быть предоставлено всецело на усмотрение лишь паствы, а истина находится посередине двух противоположных позиций. Он предложил следующую схему: приход намечает кандидата, клир рекомендует, а епископ утверждает. Епископ признавал возможность прихожан участвовать в выборах пастыря на особо оговоренных основаниях, как то: кандидат должен иметь богословское образование, после выборов прихожанами требовалось согласие всего священства благочиния⁵¹. От кандидата на место псаломщика требовалось иметь образование не ниже учителя народного училища.

На соборе был намечен порядок выборов. За три недели до них настоятель предупреждает прихожан; выборы считаются состоявшимися при явке не менее 1/3 прихожан мужского пола, достигших совершеннолетия. Для избрания кандидат должен получить не менее 3/4 голосов всех явившихся избирателей⁵².

Процедура выборов не была применена на практике, так как она требовала утверждения Святейшего Синода. Вопрос о выборности духовенства был тесно связан с вопросом о реформе прихода, которая бурно обсуждалась на соборе 1905 года, но, как и вопрос о приходских институтах, не мог быть решен на уровне епархиального съезда, а требовал разрешения синодальной власти.

Вопрос о приходе

В ходе обсуждения реформы прихода делегаты критиковали синодальное «Положение о попечительствах при православных церквях» 1864 года и «Инструкцию церковным старостам» 1890 года (во второй редакции К.П. Победоносцева), которые ограничивали как состав приходских собраний, так и круг вопросов, которые при-

хожане могли решать⁵³. Существующий порядок не соответствовал требованиям современности: прихожане были отстранены от распоряжения имуществом и средствами, которые они же и собирали, а настоятель и причт безотчетно распоряжались делами и имуществом прихода, что способствовало разногласиям и трениям внутри прихода⁵⁴. Имущественный ценз, необходимый для участия в приходских органах, делал невозможным для прихожан Рижской епархии активную роль в церковной жизни, так как их статус был гораздо ниже предусмотренного в законодательстве⁵⁵. Делегаты отмечали, что существующие приходские попечительства не являются представительными органами, так как в них входят только три-пять членов прихода, а деятельность существует только на бумаге⁵⁶. В прениях собора причт и прихожане представлены как враждебные лагеря, имеющие разнонаправленные стремления и заботы⁵⁷.

Собор критически рассмотрел правила о церковно-приходском собрании и церковном совете для Православной Церкви в Финляндии, которые были приняты в 1905 году после 15 лет доработки и продвижения этих правил в сложной машине имперской бюрократии⁵⁸. Делегаты говорили, что от первого же правила, которое ограничивало круг обязанностей церковно-приходского собрания и контроль прихожан над церковным имуществом, «веет тем же мертвым духом, ею вносятся в церковно-приходскую жизнь разделения, которые не дают наладиться церковно-приходскому делу в русских епархиях⁵⁹. Делегаты критиковали Устав о приходе Финляндии, согласно которому члены приходского собрания обладали неравным количеством мандатов. Отказавшись от Финляндского проекта, духовенство Рижской епархии при создании своего проекта о приходе ориентировалось на положение о приходских попечительствах 1864 года, дополнив его новыми положениями.

Ради оживления церковной жизни собор предлагал «признать духовенство прихода, купно со всеми без исключения верующими этого прихода, одной христианской общиной, малой церковью, не дробимую частью единого Тела Христова, в котором должен жить и единый дух Христов». Эта община имеет одну цель — «созидания всего церковно-приходского народа в истинную Церковь Божию, напоенное Духом Божиим Тело Христово»⁶⁰.

Показательно определение церковной общины, принятое на соборе 1905 года: «Клир каждой православной приходской церкви купно со всею его паствой составляют одну неразделенную церковную общину — „православный приход“ такой-то церкви. Эта церковная община, обнимая собою настоящее, отошедшие и грядущие поколения ее членов, есть собственник и хозяин всего церковного достояния и приходского имущества и всех церковно-приходских учреждений»⁶¹. Священник управлял общиной-приходом с согласия прихожан. В отличие от Финляндского проекта, собор постановил, что церковно-приходское собрание состояло из всех прихожан, достигших 21 года, без учета различий в социальном, общественном и имущественном положении⁶².

Могли ли участвовать в приходских органах женщины? Собор отвечал уклончиво, давая право самому приходу, по соглашению настоятеля с прихожанами, решать вопрос о допущении женщин⁶³.

Проект Устава о приходе, разработанный на Рижском соборе, даровал прихожанам широкие права участвовать в жизни прихода. Приходское собрание, созываемое два раза в год, должно было рассматривать и утверждать смету доходов и расходов как самого прихода, так и разных приходских заведений: библиотеки, больницы, богадельни и др. Многие приходы владели землей и имуществом, которые сдавали внаем, и теперь прихожане могли участвовать в проверке отчетов об использовании приходского имущества, а в случае не-

обходимости созывать собрания для решения срочных вопросов, с этим связанных. Собрание могло устанавливать обязательные сборы с прихожан на неотложные нужды прихода и определять размер сборов в соответствии с «достатком и платежной способностью лиц». Это своеобразное налогообложение было обязательно для всех членов прихода, даже проживающих за его пределами⁶⁴. В проекте была предусмотрена возможность добровольного объединения нескольких приходов для решения задач, которые оказались не под силу одному. Такие объединения могли управляться лицами, избираемыми от приходских попечительств.

Приходское попечительство было постоянно действующим органом, оно представляло приход как юридическое лицо и участвовало во всех хозяйственных делах, связанных с приходом, включая содержание и устройство храма и приходского кладбища и «удовлетворение хозяйственных и духовных нужд духовенства и прихода». Количество и статус членов попечительства специально не оговаривались, учитывались лишь их способности и нужды прихода. Попечительство обладало широкими юридическими и экономическими правами: согласно уставу, оно «является законным представителем своего прихода во всех сношениях и сделках», которые могут подписываться председателем попечительства, священником, старостой и двумя представителями попечительства. Председателем попечительства мог стать — по выбору прихожан — как настоятель, так и другое лицо из духовенства или из мирян. Попечительство занималось составлением отчетов о хозяйственной деятельности прихода, которые ежегодно должны были представляться на церковно-приходское собрание⁶⁵.

«Православный приход, — пишет А.Л. Беглов, — оказался в самом центре запутанного узла проблем церковной жизни, государственно-церковных отношений и социальных процессов имперского периода. Распутать этот

узел было чрезвычайно сложно»⁶⁶. Ключевыми для этого узла были вопрос о праве мирян распоряжаться материальными ресурсами прихода, в том числе законодательно закрепленными за приходским храмом, ресурсами, формировавшимися из их собственных пожертвований, и вопрос о праве мирян участвовать в выборе приходского пастыря. Именно эти два вопроса вызывали самые горячие споры.

Проект о приходе Рижского собора был, возможно, самым последовательным проектом приходской реформы, хотя остался и не разработанным в деталях. В то время как право приходской общины распоряжаться средствами и имуществом продолжало дискутироваться на собраниях архиереев и в прессе, в Риге оно было утверждено. Причин тому было несколько. Во-первых, имело значение многоконфессиональное окружение православных приходов: лютеранские конвенты играли большую роль в управлении церковным имуществом и школами. Во-вторых, духовенство Рижской епархии было штатным, то есть получало государственное жалование, материально не зависело полностью от прихода и, возможно, потому не сопротивлялось включению мирян в управление хозяйственными делами. Возможно, священники смотрели на приходские органы, попечительства и церковно-приходские советы как на партнеров, а не соперников в деле управления приходом. В-третьих, участие представителей братств, безусловно, повлияло на характер постановлений о приходе. В Рижской епархии братства активно участвовали в содержании и управлении приходами и приходскими школами⁶⁷.

Епархиальные съезды и соборность

Заседание собора 3–4 октября 1905 года было посвящено организации и функциям епархиальных съездов. Несмотря на ограничения изначального зако-

нодательного положения о съездах, которые в основном должны были заниматься финансовым обеспечением духовных училищ, на практике съезды превращались в институт управления епархией. Вопросы приходской жизни, веры и Церкви становились постоянными темами съездов. Делегаты Рижского собора рассматривали епархиальные съезды в контексте богословия соборности:

Исходное начало этой соборности можно усматривать в самом догмате о триединстве Божества. Соборен по существу своему и человек: ум, воля и сердце — это триединство основных сил человеческих — можно бы также назвать соборностью человека. Та же соборность положена в основу понятия о Церкви как теле Христовом⁶⁸.

Обращаясь к опыту апостольского времени, делегаты съезда 1905 года отмечали, что в древности митрополичьи округа были гораздо меньше современных губерний, а отдельные епархии не превосходили размера уездов. Они считали возможным восстановить древний обычай епископских соборов в рамках одной губернии в расчете на то, что в каждом уезде был бы свой епископ⁶⁹.

Согласно своему пониманию соборности делегаты противопоставляли живой дух церковной жизни церковному бюрократизму, «бумажно-канцелярскому, погасившему живой дух в Церкви» началу: «Теперь, если омертвление церковной жизни объясняется уклонением от начала соборности к началу бюрократическому, то спасение должно заключаться в возвращении к началу соборности»⁷⁰.

Соборность проявлялась как в приходских собраниях и приходских и попечительских советах, основных единицах прихода, так и в съездах и соборах. Епархиальный собор имел свой аналог на уровне благочиния — благочиннический собор, или соборик, как его называли тогда. Делегаты предлагали следующую модель соборного управления епархии:

**Приходское
собрание**



**Приходской
совет**



**Благочиннический
собор**



**Епархиальный
собор**

На уровне прихода управление вели приходское собрание и приходской совет, предложения и решения которых могли выноситься на собор благочиния. Последний собирався один раз в год с участием всех священников благочиния, одного представителя от каждого причта и одного мирянина, обладавших равными голосами. Между благочинническими соборами действовал благочиннический совет.

Главным органом управления в епархии был епархиальный собор, собиравшийся раз в год. В его работе принимали участие трое выборных от окружных или благочиннических собориков (священнослужитель, церковнослужитель, мирянин). В промежутке между соборами действовал совет пресвитеров при епископе. Вопросы для обсуждения на соборе выносились собориками и епископом. На епархиальном соборе избирали членов епископального совета. Решения собора проводились в жизнь с одобрения епископа. В случае разногласий между епископом и соборянами или невозможности решения на местном уровне вопрос передавался на суд высшей церковной власти⁷¹. Таким образом, была разработана модель управления епархии, которая минимально зависела от центральной церковной власти, но при этом обеспечивала достаточно тесную связь между низовыми структурами Церкви и епархиальным управлением.

Литургические реформы

В дополнение к реформе епархиального управления собор предложил литургические реформы, многие из которых уже проводились в жизнь отдельными приходами.

Так, собор предложил значительно сократить церковные службы — удалить некоторые ектении на всенощном бдении и ектении оглашенных на литургии, оставив только молитву о оглашенных. Вместо них делегаты предложили петь без сокращений «Во царствии твоём»

и «Заповеди блаженства». Тайные молитвы священника должны были читаться вслух, так как «без этого некоторые возгласы священника и хора не вполне вразумительны». Евангелие предлагалось читать лицом к народу и избегать «излишней крикливости» во время чтения. В чине Крещения было предложено убрать три «заклинательные» молитвы из четырех, а также обряд «дуновения и плюновения». Обсуждался вопрос введения во время литургии общей исповеди, как это практиковалось в приходе отца Иоанна Кронштадтского. Делегаты мотивировали нововведение тем, что в воскресные и праздничные дни многие из прихожан желали причаститься, но не могли этого сделать без индивидуальной исповеди. Делегаты предлагали священникам читать чин исповеди и исповедные молитвы и затем принимать прихожан для личного отпущения грехов. Таким образом, общая исповедь касалась самых распространенных грехов, в особых же грехах, не названных в чине исповеди, прихожанин мог покаяться священнику в частном порядке⁷².

Предложения о сокращении служб обосновывались тем, что в прибалтийских церквях основную массу прихожан составляли безземельные батраки, которые приходили в церковь издалека, очень уставшие, и были недовольны тем, что службы слишком длинные. Следует отметить, что вопрос о церковнославянском языке службы не поднимался, так как в эстонских и латышских приходах службы проводились на местных языках. И тем не менее в предложениях делегатов чувствовалось желание сделать службу более доступной для православных Прибалтийского края. Этот вопрос поднимался и ранее, так как участие в службе для выходцев из лютеранской религиозной традиции означало слушание и понимание слова Божия, а не просто участие в таинствах.

Особенностью местного Православия, исторически связанного с лютеранской традицией, было также предпочтение проповеди церковной службе. Прихо-

жане, как писал Васильев, «любят слушать поучения на жизненные вопросы, и, если не слышат их, уходят из церкви недовольными»⁷³. Таким образом, сокращение службы за счет ектений оставляло больше времени для проповеди. Введение обязательной проповеди в приходах Прибалтики в XIX веке явилось результатом учета местной религиозной среды. В ней священник назывался «церковным учителем» (kirikuõpetaja, эст.), и от него ожидали не просто литургического предстательства, но также катехизации и учительства. Необходимо отметить, что введение обязательной проповеди в храмах Прибалтики шло туго уже с 1860-х годов. В документах Рижской духовной консистории отмечалось, что священники «неусердны к проповедыванию слова Божия». Епископы требовали, чтобы священники представляли планы проповедей, которые они намеревались произнести «на туземном языке»⁷⁴. Тем не менее собор 1905 года сделал важный шаг к литургической реформе: делегаты пытались узаконить сокращения службы, которые уже практиковались повсеместно во всех церквях епархии и с которыми безуспешно боролся в 1880-е годы епископ Донат (Бабинский-Соколов)⁷⁵.

Не менее, а, возможно, даже более важным, чем проповедь, было для прибалтийских православных общее церковное пение, которое стало особенно популярным с 1890-х годов⁷⁶. «Чтобы народ мог принимать живое участие в богослужении, ему необходимо дать в руки „Песнослов“», — настаивали делегаты. Существовавшие тогда «Песнословы» были неудобны для народного пользования, так как в них песнопения располагались не по порядку службы. Предлагалось переиздать «Песнослов» с полным текстом богослужения и всеми песнопениями. В сборник должны были войти все неизменяемые песнопения вечерни, утрени и литургии, изменяемые песнопения по гласам и праздникам, а также песнопения Великого поста. Предполагалось включить в «Песнослов»

также вечерние и утренние молитвы для домашнего использования⁷⁷.

Общее пение, широко распространенное в местных приходах, считалось исключительной принадлежностью эстонского и латышского православного богослужения. Некоторые деятели считали необходимым переложение традиционных церковных текстов в рифмованные стихи, приводя в пример такие песнопения, как «Свете тихий», «Заповеди блаженства» и «Отче наш». Для «Свете тихий» была выбрана мелодия «Коль славен наш Господь в Сионе», а для «Заповедей блаженства» и «Отче наш» — мелодия песни «По синим волнам океана». О популярности рифмованных переложений известных молитв и новых кантов говорит успешная продажа сборников кантов, подготовленных Петером Ларедеем и Андреем Рамулем.

Однако пение кантов во время литургии вызывало и критику. Например, священник Кристофор Винк, настоятель храма Иоанна Предтечи в Ревеле, считал, что пение «каких-то сомнительного достоинства стихов» во время богослужения ставит «как бы на второй план несравненные песнопения Церкви» и являет собой «прискорбное недоразумение нашего времени»⁷⁸.

Таким образом, в дискуссиях и решениях собора придавалось особое значение участию прихожан в богослужении. Чтение Евангелия священником, который обращался к народу, а не к алтарю, чтение тайных молитв и общее пение символизировали включение прихожан в богослужение. Поскольку литургические тексты, как мы отметили выше, были переведены на местные языки еще в XIX веке, то перед прихожанами стояла не столько проблема понимания текстов службы, сколько проблема участия. Попытки задействовать прихожан в службе с помощью «Песнослава», по которому миряне могли следить за ходом службы и петь вместе с хором или вместо хора, свидетельствовали о горячем желании прибалтийского духовенства усилить литургическое бла-

гочестие среди мирян — даже путем перераспределения власти в приходе.

Постановления собора 1905 года служили ориентиром для последующего развития епархиальной жизни вплоть до начала войны в 1914 году. На позднейших съездах, как видно из материалов, обсуждались результаты реализации его постановлений, хотя до этой стадии дошла лишь малая их доля. В период реакции после революции 1905 года большинство смелых предложений, выдвинутых на епархиальных собраниях 1905 года по всей России, были положены под сукно. Несмотря на отсутствие практических результатов, съезд 1905 года имел репутацию собора и выделялся ярким пятном на фоне епархиальной жизни последующих лет. Например, на съездах духовенства епархии в 1908, 1910 и 1914 годах присутствовало только по 18–20 делегатов, по одному делегату-священнослужителю от каждого благочиния.

Тем не менее с первыми вестями о Февральской революции и с образования Временного правительства спонтанные собрания православных прихожан и духовенства возродили практики соборности. На собрании эстонских православных деятелей в апреле 1917 года присутствовало много мирян, в том числе женщин. Собрания в Тарту в мае и июне 1917 года выбирали кандидатов на Собор в Москве, а также поставили вопрос о викарном епископе для эстонской и латвийской части епархии. Выдвижение эстонской частью епархии отца Павла (Кульбуша), настоятеля Исидоровской церкви в Петербурге, эстонского уроженца, в епископы согласовалось с принципами выборности на всех уровнях Церкви, которые применялись с большим или меньшим успехом во всех епархиях в 1917 году.

Соборность, одна из важных тем русской религиозной философии, становится концепцией, которая вбирает в себя множество актуальных проблем церковной реформы и организации церковной жизни начала XX века⁷⁹.

В церковной прессе и печати того времени соборность понималась как отход от бюрократического синодального управления Церковью к воплощению идеалов Церкви Вселенских Соборов и допетровской Руси⁸⁰. Тем не менее следует отметить, что идеология соборности опиралась не только на исконно русские или византийские основания, но развивалась в диалоге с западными практиками и религиозно-философскими влияниями. Настоящая статья призывает начать дискуссию о том, как западные окраины Российской Церкви, например, Финляндская и Рижская епархии, участвовали в развитии дискурса соборности в начале XX века. Православные епархии Финляндии, как и Балтийского края, с преобладающим лютеранским населением были лабораториями эkkлезиологического реформаторства. Проекты приходских уставов Финляндской и Рижской епархий рассматривались на разных совещаниях и комиссиях в период подготовки Собора. Папков, как и епископ Агафангел, был членом синодальных совещательных органов, которые, как известно, не смогли провести реформы и ускорить созыв Собора по причине политической реакции, последовавшей за первой русской революцией⁸¹. Учитывая большой исследовательский интерес к Собору 1917–1918 годов и богословию соборности, мы предлагаем обратить внимание на Рижский собор 1905 года как на важный материал для изучения «практик соборности», которые являются конкретными историческими формами как церковной, так и социальной реальности⁸².

Примечания

¹ В 2017 г. прошли важные научные конференции в Москве: «Уроки столетия: Поместный Собор 1917–1918 гг.» (22.08.2017); «Восстановление Патриаршества. К 100-летию начала работы Всероссийского Поместного Собора Русской Православной Церкви» (РГАСПИ, 10.10.2017); «Собор и соборность: к столетию

начала новой эпохи» (ПСТГУ, 13–16.11.2017), а также несколько молодежных, студенческих и епархиальных конференций, посвященных Собору, в других городах России.

² Мазырин А., свящ. Священноисповедник митрополит Агафангел Ярославский // Он же. Высшие иерархи о преемственности власти в Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 231.

³ Гаврилин А.В. Рижский период служения священноисповедника митрополита Агафангела // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2005. Вып. 1. С. 51–52.

⁴ Там же. С. 53.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Предложение Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященного Агафангела, Архиепископа Рижского и Митавского о.о. настоятелям церквей Рижской епархии // Рижские Епархиальные Ведомости. 1906. № 3. С. 93–95.

⁷ Эстонский национальный архив (далее ЕАА). Ф. 1944. Оп. 1. Д. 217 (1906).

⁸ Беглов А. Особое совещание для выработки проекта о православном приходе 1907 г. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 5 (48). С. 39–61.

⁹ Согласно некоторым источникам, епископ Андрей Ухтомский говорил на собрании благочинных в Уфе в 1926 г.: «Митрополита Агафангела я считаю человеком умным и духовно благородным, но, как слышно, по старости впал в детство и по бескорыстию отказался от власти» (цит. по: Мазырин А. Указ. соч. С. 238).

¹⁰ Смирнов А., прот. Пятидесятилетний юбилей епархиальных съездов // Всероссийский церковно-общественный вестник. № 23 (14.05.1917).

¹¹ Смирнов А., прот. Указ. соч.

¹² Хоружий С.С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в постсекулярном мире // Доклад на Международном научном собрании в Тробиныне. 13–16 июня 2012 г. Электронный ресурс. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_sobornost_2012.pdf (дата обращения 3.03.2018).

¹³ ЕАА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 1445, без пагинации.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Благочинные избирались духовенством с 1797 по 1820-е гг., впоследствии их стал назначать епархиальный архиерей. В 1869 г. право священников выбирать благочинных было восстановлено, но вновь отменено в 1881 г.

¹⁹ ЕАА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 1445, без пагинации.

²⁰ [Зинченко]. Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Рижской епархии. [Б. м.], 1872. С. 77.

²¹ Там же. С. 79.

²² Там же. С. 79–80.

²³ Там же. С. 5.

²⁴ Прибавления к Церковным ведомостям. № 27. 10 сентября 1905. С. 1585.

²⁵ Прибавления к Церковным ведомостям. № 51. 17 декабря 1905. С. 2256–2257.

²⁶ Прибавления к Церковным ведомостям. № 27. 10 сентября 1905. С. 1585.

²⁷ Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. № 48. 26 ноября 1905 г. С. 525.

²⁸ Б. Л. Церковно-общественная жизнь (заметки наблюдателя) // Прибавления к Церковным ведомостям. № 52. 24 декабря 1905. С. 2291.

²⁹ Там же.

³⁰ Беглов А. Л. Приходской вопрос в истории и в трудах Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 14: Протоколы заседаний и материалы Отдела о благоустроении прихода / Под ред. А. Л. Беглова. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017. С. 29.

³¹ Прибавления к Церковным ведомостям. № 49. С. 2123.

³² Мнения и отзывы епархиальной печати // Прибавления к Церковным ведомостям. 24 декабря 1905. № 52. С. 2296.

³³ Там же. С. 2297.

³⁴ Об участии православных в революционном движении см.: ЭИА. Ф. 1944. Оп. 1. Д. 217.

³⁵ См., напр., дело Саусенской школы: ЛГИА. Ф. 4754. Оп. 1. Д. 793.

³⁶ *Werth, P. The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia. Oxford. 2014. P. 210.*

³⁷ Рижский епархиальный собор (протоколы заседаний) от 20 сентября — 6 октября 1905 года. Рига: Лито-тип. Ал. Шталя, 1905. С. 7.

³⁸ Рижский епархиальный собор. С. 8.

³⁹ Цит. по: *Швак Т. О формировании эстонской национальной интеллигенции и ее деятельности в XIX в // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840 — 1930-е гг. / Под ред. И.П. Пярт. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та. 2018. С. 289.*

⁴⁰ *Kui eestikeelne jutlus oli riigivõimu mxnitamine // Postimees. 24.02.1937. Lk 4.*

⁴¹ Рижский епархиальный собор. С. 11.

⁴² Там же. С. 12–13.

⁴³ Там же С. 14–15.

⁴⁴ Там же. С. 15.

⁴⁵ Там же. С. 10.

⁴⁶ *Беглов А. Указ. соч. С. 28; Васильев А. «Первое явление воскресающей соборности» Рижский епархиальный собор 20 сентября — 6 октября 1905 года // Прибавления к Церковным ведомостям. № 48. С. 2050.*

⁴⁷ *Васильев А. Указ. соч. С. 2049.*

⁴⁸ Там же. С. 25.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Рижский епархиальный собор. С. 18–19; *Алексий II, Патр. Православие в Эстонии. С. 319–322.*

⁵¹ Там же. С. 28–29.

⁵² Там же. С. 31–32.

⁵³ О законодательных документах 1864 и 1890 гг. см.: *Беглов А. Законодательство Российской империи о православном приходе 1890-х гг. (Обзор основных законодательных актов) / Религии мира; История и современность. 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 372–378; Он же. Приходские попечительства при православных*

церквях Российской империи в 1890-е гг.: итоги 30-летней деятельности // Российская история. 2014. С. 104–127.

⁵⁴ Рижский епархиальный собор. С. 108–109.

⁵⁵ Там же. С. 110.

⁵⁶ Там же. С. 111.

⁵⁷ Там же. С. 112.

⁵⁸ *Беглов А.* Православный приход на иноконфессиональных окраинах Российской империи: случай Финляндии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 4 (32). С. 107–135.

⁵⁹ Рижский епархиальный собор. С. 112.

⁶⁰ Там же. С. 113.

⁶¹ Там же. С. 116–117.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 118.

⁶⁴ *Васильев А.С.* Указ. соч. 2055.

⁶⁵ Рижский епархиальный собор. С. 116–134; *Васильев А.С.* 2055.

⁶⁶ *Беглов А.* Приходской вопрос в истории и трудах Священного Собора // Документы Священного Собора Православной Российской церкви 1917–1918 гг. Т. 14: Протоколы заседаний и материалы Отдела о благоустроении прихода / Отв. ред. А.Л. Беглов. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 2017. С. 16.

⁶⁷ *Ян А.И.* Историческая записка о Голдингенском православном братстве. СПб., 1874.

⁶⁸ Рижский епархиальный собор. С. 144–146.

⁶⁹ Там же. С. 148.

⁷⁰ Там же. С. 150–151.

⁷¹ Там же. С. 152–156.

⁷² *Васильев А.* Указ. соч. С. 2062.

⁷³ *Васильев А.* Указ. соч. С. 2061.

⁷⁴ ЕАА. 5257-1-107.

⁷⁵ Например, епископ Донат (Бабинский-Соколов, 1882–1887) сурово наказывал приходских священников за попытки совершения общей исповеди, за сокращение церковных богослужений. См. об этом: *Гаврилин А.* Очерки истории Рижской епархии /19 век/. Филокалия. 1999. С. 289.

⁷⁶ См.: *Engelhard J.* Singing the Right Way. Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia. Oxford, 2015.

⁷⁷ Рижский епархиальный собор. Протоколы. С. 157–174.

⁷⁸ Рижские епархиальные ведомости. 1917. № 1.

⁷⁹ О соборности в русской религиозной философии см.: *Хоружий С.С.* Хомяков и принцип соборности // Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Фролов А.С.* Проблема соборности в русской культуре // Русская цивилизация и соборность: сб. ст. М.: Ассоциация по комплексному изучению русской нации и др., 1994. С. 151–163; *Лазарева А.Н.* Идея соборности и свободы в русской религиозной философии. М.: ИФРАН, 2003.

⁸⁰ См. обзор понятия соборности в церковном дискурсе: *Шевцова В.* Православие в России накануне 1917 г. СПб.: Дм. Буланин, 2010.

⁸¹ *Беглов А.* Приходской вопрос. С. 41.

⁸² *Хоружий С.С.* Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в постсекулярном мире.

АРХИВ

Протопресвитер Виталий Боровой

ПОЛЬСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В МЕЖВОЕННОМ ПЕРИОДЕ НА ФОНЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ*

Вступительные замечания о своеобразии исторического положения Православия и Православной Церкви в Польше

Ограниченные размеры доклада не позволяют представить систематический анализ исторических судеб Православной Церкви в Польском государстве между I и II мировыми войнами (1918–1939 гг.). Отсюда неизбежно, что доклад будет иметь характер схематического, историософического обозрения важнейших вопросов и тенденций в развитии взаимоотношений польского государства и Православной Церкви в указанный период.

*Журнал продолжает публикацию богословского наследия протопресвитера Виталия Борового (см. № 4 (77), 2016; № 2 (79), 2017; № 1 (82), 2018).

Однако это обозрение будет основано на фактическом материале и документации, а также на анализе и выводах исторических трудов и публикаций, посвященных этим вопросам (укажу их в конце доклада).

Начну с того, что приведу здесь утверждения и выводы из трех солидных исследований по данной теме. Это будет хороший старт для дальнейшего развития темы.

В «Новейшей истории Польши» Анджея Альберта (1989 г.) говорится: «Несмотря на формальное привилегированное положение наиболее многочисленной католической религии, Польша в период между войнами (т.е. с 1918 по 1939 г.) была страной, полной религиозной толерантности»¹.

В известном исследовании Якуба Савицкого «Исследование правового положения религиозных меньшинств в польском государстве (1937 г.)» говорится: «Католическая церковь была выделена из группы религиозных союзов, признанных государством, и противопоставлена всем другим объединениям этой группы как занимающая главенствующее положение среди равноправных исповеданий, как „первая среди равных“ — *primus inter pares*. С Католической церковью государство нормирует свои отношения путем конкордата, т.е. договором, имеющим международный характер, признавая ее (т.е. Католическую церковь) контрагентом равного ранга в части координации (с ней). В отношении же всех других церквей и религиозных объединений в государстве находим существенные элементы верховной власти государства над церквями, систему подчинения (субординации) во всех своих проявлениях и внешних отношениях под общим религиозным главенством государства, выражающимся в одностороннем законодательстве»².

В впечатляющей своей эрудированностью и научным уровнем монографии Мирославы Папежинской-Гурек «Между традицией и действительностью (Государство в отношении к православию — 1918–1939)» говорится:

«Государство находилось под сильным давлением устремлений Католической Церкви, а также занимало значительное место в восточной политике Ватикана. Однако влияние Католической Церкви не было безраздельно решающим. Верховной нормой, определяющей политику властей в этой области, были, в их понимании, интересы государства, которые часто, но не во всём, совпадали с интересами Католической Церкви. Осуществление принятой в первых годах независимости, хотя и не четко определенной идеи восстановления отношений, существовавших перед разделами, выраженных в формуле „выравнивание исторических счетов“, не удалось, ибо и не могло удалиться. Оказалось, что время разделов основательно изменило численное соотношение сил между двумя исповеданиями, образовало новое поколение верующих православных, а, что важнее всего, оказалось, что в восстановленном польском государстве возвращение к прежним вероисповедным отношениям было невозможным. Наоборот, тенденции „выравнивания исторических счетов“ привели к тому, что у православного населения в стране и за границей создалось убеждение о существовании в Польше религиозных притеснений, а под конец тридцатых годов — существование даже террора (религиозного), что углубляло межрелигиозные разделения, создавало новые источники этнических конфликтов, проще говоря, — достигло совершенно противоположных результатов по отношению к главным намерениям, какие ставило пред собой государство вначале»³.

Теперь сопоставим утверждения этих трех приведенных мною исследований:

а) в период между I и II мировыми войнами (1918–1939 гг.) в Польше была полная религиозная толерантность (Andrzej Albert);

б) Католическая церковь занимала «верховное (главенствующее) положение равноправного с государством суверенного контрагента — с точки зрения

координации»; в отношении всех других были «существенные элементы так называемого государственного руководства над церквами, система субординации посредством воли государства, выражаемой односторонне в законодательстве»;

в) государство находилось под сильным давлением Католической церкви в восточной политике Ватикана, где государственные интересы часто совпадали с интересами Католической церкви, „реституции отношений, бывших до раздела Польши и восполнения исторических счетов (долгов)“.

Однако этого оказалось достичь невозможно ввиду нового поколения верующих православных, у которых в стране (и за границей) сложилось убеждение «о существовании в Польше религиозного притеснения, а в конце тридцатых годов — открытого „террора“, приводящего к последствиям, обратным исходному состоянию (положению), которое перед собой ставило (государство)».

В этих трех утверждениях-выводах заключается своеобразие положения Православия в Польше и основной характер взаимоотношений польского государства и Православной Церкви в период между I и II мировыми войнами (1918–1939 гг.).

Однако есть еще другое своеобразие, на которое не указывают исследователи. И в этом своеобразии отличие Православия от других не католических исповеданий в Польше и сходство с Католической церковью, которая является автохтонной исторической Церковью подавляющего большинства поляков.

Православная Церковь — это меньшинство в теперешней Польше, но это исторически автохтонная Церковь большинства белорусов и украинцев на православных землях Руси (Белоруссии и Украины), которые вошли в состав Польши в ходе продвижения польского государства вне его этнических границ на Восток (после Кревской и Люблинской унии через объединение с Великим княже-

ством Литовским, в котором подавляющим большинством были православные). Даже в 1938 году, после всех исторических испытаний унией, после шляхецкой колонизации и военной «колонизации» (после 1920 г.) в условиях демографической амальгамы «Восточных окраин», православные составляли 77,4% на Полесье, 69,8% на Волыни, 51,3% на Новогрудчине, 25,4% на Виленщине, 18,5% на Белостотчине и 8,5% на Люблинщине. И везде на этих землях православные были и являются не пришлым, а автохтонным населением, на своих исторических местах жительства. Они стали меньшинством в ходе истории вследствие постоянной угрозы их вере и национальному самосознанию, и все же устояли. В этом своеобразие их исторической судьбы.

Это особенно сказалось, когда в результате Первой мировой войны и революции возник Советский Союз и православные в новой возрожденной Польше остались без связи с Русской Православной Церковью, со своим традиционным страхом пред католическим наступлением на их веру, а польское правительство испытывало традиционное недоверие к Православной Церкви, подзревая ее в служении политическим и национальным интересам России.

Первые политические шаги правительства возрожденной Польши в отношении Православной Церкви. Возврат утраченных храмов и имущества и замена епископата

Первая мировая война тяжело отразилась на структурах организационной жизни Православной Церкви в Западной Белоруссии и Западной Украине, которые вошли в состав возрожденной Польши. Духовенство было эвакуировано вглубь России, и на местах осталось лишь несколько священников и фактически один епископ — викарий Волынской епархии, епископ Кременецкий Дио-

нисий (Валединский), которому суждено было возглавить Православную Церковь в Польше.

В конце войны началось возвращение беженцев из эвакуации, в том числе духовенства и епископата: в Вильно епископ Ковенский Елевферий (Богоявленский), в Гродно — епископ Белостокский Владимир (Тихоницкий), в Новогрудке — епископ Пантелеимон (Рожновский), назначенный Патриархом Тихоном на вновь учрежденную кафедру Пинскую и Новгородскую. В Яблочинском монастыре жил епископ Бельский Сергей (Королев) после своей хиротонии в Вильно.

Однако нормальная канонически организованная жизнь на приходском и епархиальном уровне не была еще восстановлена после военной разрухи. Не было еще и единого церковного управления совокупностью всей церковной жизни на территориях (епархиях), ставших в результате войны частью возрожденной Польши. Канонически и исторически эти области и епархии оставались частью Русской Православной Церкви и находились в юрисдикции Патриарха Московского и всея Руси Тихона.

Польское правительство это признавало, но так как прямая и регулярная связь была очень затруднительна и Православная Церковь в новой Польше фактически оказалась отрезанной от своего канонического центра, одинокой, один на один с польским правительством, то правительство и решило этим воспользоваться в своей новой политике «реституций» (т.е. восстановления) прошлого и сведения счетов с Православной Церковью за политику царского правительства во время зависимости Польши от России.

Называлось это «ревиндикацией⁴» церковей и церковного имущества. Только за первые послевоенные годы (1918–1920 гг.) на Холмщине было закрыто свыше 300 церковей, в Гродненской епархии — около 100 церковей. Закрывались и отбирались церкви и на Полесье, Волыни, Виленщине, и в коренной Польше. Некоторые церкви раз-

рушались. Разрушены более 30 православных соборов в Варшаве, Люблине, Калише, Влоцлавеке, Кельце, Плоцке и в других местах. Не раз эти разрушения и закрытия приводили к пролитию крови.

Тогда же (в 1919–1922 гг.) распоряжениями правительства было изъято (фактически — конфисковано) много церковного имущества и собственности: земли, леса, угодья, дома и другого рода недвижимое имущество Православной Церкви (епархий, приходских церквей, монастырей и т.п.). Запрещено было также православное преподавание Закона Божия в школе (под предлогом, что учебники на русском языке, а не на польском, украинском или белорусском).

Начав так успешно процесс реализации своей рассчитанной на долгие годы политики в отношении Православной Церкви, правительство приступает к осуществлению второй своей задачи — замены епископата, назначенного Москвой, новым епископатом, который своим возвышением был бы уже обязан не Москве, а Варшаве (и не был бы связан с Русской Церковью и Московской Патриархией, а связан с польским правительством и полностью от него зависел).

Для этой цели правительство искало подходящих епископов. В августе 1921 года в Польшу прибыл по приглашению польского правительства архиепископ Георгий (Ярошевский), бывший Минский и Туровский, очутившийся в эмиграции в Италии (в Риме). Он оказался вполне подходящим для правительственных целей. Вторым таким подходящим проявил себя епископ Кременецкий, викарий Волынской епархии Дионисий (Валединский). Когда православный церковный совет Волынской епархии выступил с инициативой съезда представителей православных приходов в Польше (по примеру аналогичной практики Союза православных приходов в России), то епископ Дионисий запретил съезд. Правительство оценило этот шаг епископа Дионисия, вызвало его в Варшаву

и поручило ему составить проект организации Высшего управления Православной Церкви в Польше. Дионисий это немедленно осуществил, но возглавлять будущее Церковное управление правительство поручило не ему, а архиепископу Георгию (Ярошевскому), формально как старшему по хиротонии, а фактически как подходившему для правительственной цели.

Чтобы оформить это церковным образом, польское правительство чрез своего посланника в Москве просило Патриарха Тихона поручить управление церковными делами в Польше архиепископу Георгию. Патриарх указом от сентября 1921 года назначил архиепископа Георгия временно управляющим Варшавской епархией (вместо митрополита Серафима Чичагова, который не мог вернуться в Варшаву и просил освободить его). Одновременно архиепископ Георгий был также временно назначен и Патриаршим экзархом Православной Церкви в Польше с правами областного митрополита: архиепископ Георгий скрыл Указ о своем временном назначении, известив всех о Указе как о назначении постоянном.

По ходатайству польского правительства Патриарх Тихон вскоре (в январе 1922 г.) назначил Георгия митрополитом Варшавским с поручением ему временно управлять и Холмской епархией. Одновременно Патриарх Тихон прислал митрополиту Георгию проект «Положения об управлении Православной Церковью в Польше» с поручением представить проект польскому правительству для получения его согласия на введение этого «Положения» в жизнь.

Если бы митрополит Георгий выполнил это поручение Патриарха и правительство приняло бы «Положение» к сведению, то введение в жизнь этого «Положения» давало бы Православной Церкви в Польше такого рода широкую и полную автономию, что это было бы равносильно фактической автокефалии, полученной вполне каноническим путем.

Однако правительству не нужна была такого рода автокефалия, которая давала бы Церкви независимость, но не разрывала бы канонические связи с Москвой. Политика правительства имела ясную цель: разрыв с Москвой и фактическое подчинение независимой автокефальной Церкви под постоянный, определяемый правительством, контроль всей внутренней и внешней жизни и деятельности Церкви.

Правительство чрез митрополита Георгия предложило свой вариант «Временных правил». Так как четверо из шести епископов отказались подписать правительственный вариант (Елевферий Виленский, Владимир Гродненский, Пантелеимон Пинский и Сергей Бельский), а приняли предложение правительства только двое — митрополит Георгий и епископ Дионисий, то правительством были изданы в январе 1922 года так называемые «Временные правила об отношении Церкви и Государства».

Не принявшие «Временных правил» епископы были правительством отстранены от епархий и высланы за границу Польши, за исключением епископа Пантелеимона (Рожновского), которого нельзя было выслать, ибо он являлся поляком по рождению и по жительству гражданином Польши, а его брат был генералом польской армии. Пантелеимон был отстранен от кафедры и заточен в полуразрушенный Мелецкий монастырь (впоследствии он добился права жительства на ссылке в Жировицком монастыре). Места высланных епископов заняли ставленники правительства, хиротонисанные специально для этой цели, — архимандрит Александр (Иноземцев), ставший епископом Пинским, архимандрит Антоний (Марценко), управлявший делами Виленской епархии (потом прибыл в Вильно из Советского Союза бывший епископ Смоленский Феодосий (Федосьев), который и занял Виленскую кафедру). В Гродно был хиротонисан вдовый протоиерей Алексей (Громадский). Политика правительства увенчалась успехом. Главное было сделано при помощи митрополита

Георгия (Ярошевского) и епископа Дионисия (Валединского). Непослушный епископат был сменен послушным. А главное, наступил разрыв с Москвой, и Церковь очутилась целиком во власти правительства.

Теперь надо было оформить этот «церковный переворот» внешними формами канонических действий. Надо было оформить это формальным провозглашением автокефалии и добиться ее признания (вопреки воле народа, духовенства и Церкви-Матери).

Этот процесс был прерван убийством митрополита Георгия.

Убил митрополита архимандрит Смарагд (Латышенков), ректор Холмской духовной семинарии, решительный противник автокефалии и сговора митрополита Георгия с правительством. За это митрополит запретил его в священнослужении. Нервнобольной Смарагд после бурного объяснения с митрополитом выстрелил в него несколько раз из револьвера и убил со словами: «Вот тебе, палач православия».

Смарагд искал и епископа Дионисия, чтобы расправиться и с ним, но Дионисий спрятался. Лишенный сана и монашества, Смарагд был приговорен к 12 годам тюрьмы. Ему угрожал расстрел, но блестящая защита, доказавшая нервноболезненное состояние Смарагда почти до степени невменяемости в своем последнем поведении, спасла ему жизнь. Преемником Георгия стал Дионисий (Валединский), который управлял Церковью в течение 25 лет.

На второй год его правления в 1925 г. произошло провозглашение автокефалии.

Автокефалия

По вопросу об автокефалии, предьстории и истории ее провозглашения существует богатая литература. Много споров и неясностей. Существовал прямой путь в

автокефалию через принятие предложенных Патриархом Тихоном Правил об управлении Православной Церкви в Польше. Они давали полную автономию и независимость во внутренних делах управления Церковью.

Сама идея автокефалии не вызывала у епископов возражений. Оппозиция началась только против одностороннего разрыва с Церковью-Матерью и неканонического способа провозглашения автокефалии, без воли мирян, духовенства, Собора, лишь чрез сговор с правительством нескольких епископов (Георгия и Дионисия), против воли большинства епископов. Против такого способа провозглашения автокефалии высказались единогласно и епархиальные съезды духовенства и мирян в Вильно, Гродно и в других местах.

Со всех сторон раздавались требования созыва по этому вопросу церковного собора Православной Церкви в Польше. На этом настаивали архиепископ Елевферий, епископ Владимир, епископ Сергей и епархиальные собрания духовенства и мирян. Все считали, что решение вопроса об автокефалии превышает компетенцию митрополита Георгия и епископа Дионисия.

Тем не менее в июне 1922 года митрополит Георгий и епископ Дионисий при поддержке только что поставленного ими епископа Александра (Иноземцева) решили обратиться к правительству с заявлением об их готовности работать в Польше на началах автокефалии с тем, чтобы правительство добилось получения на эту автокефалию благословения Константинопольского патриарха и других патриархов и глав автокефальных Поместных Церквей. При этом упоминание о Патриархе Московском стояло на последнем месте, и то только условно, «если последний (т.е. Патриарх Тихон) возвратится к власти и если Патриархат в России не будет упразднен».

Таким образом, митрополит Георгий и епископ Дионисий отвергли участие воли народа, духовенства и епископата в решении вопроса об автокефалии, поста-

вили согласие Церкви-Матери на последнем месте (и то условно) и переключили весь вопрос на благословение Константинополя и ходатайство об этом правительства.

Правительство, которое было в этом очень заинтересовано, поручило польскому посланнику в Стамбуле вести переговоры об автокефалии непосредственно с Патриархом Мелетием IV, а после удаления Мелетия на Афон — при вступлении турецкой армии в Стамбул — переговоры велись с его преемником Григорием VII. Посланник Польши в Турции известил, что это стоило 12 тысяч фунтов стерлингов и что дешевле сделать это было невозможно. Так как сам патриарх в это время болел, то согласие на автокефалию выразил митрополит Кизический Каллиник, председательствовавший вместо больного патриарха в Синоде. За три дня до своей смерти больной Григорий VII подписал Томос о даровании автокефалии (от 13 ноября 1924 года).

Официальное сообщение об автокефалии было сделано уже при преемнике Григория VII Патриархе Константине VI, но так как новый Патриарх вскоре был выслан турецкими властями из Стамбула, то полученный в Варшаве Томос о даровании автокефалии Дионисий решил временно скрыть, опасаясь реакции народа. 12 февраля 1925 года Священный Синод Православной Церкви в Польше особым своим постановлением благодарил Константинопольского патриарха за дарование автокефалии, причем назвал это «благословением Церкви-Матери», и таким образом официально отказался от Русской Церкви, от Московской Патриархии как Церкви-Матери этих епископов-членов Синода.

Так митрополит Дионисий и его Синод порвали каноническую связь с их Церковью-Матерью — Русской Церковью и признали Церковью-Матерью Константинополь, войдя в его юрисдикцию.

При преемнике Константина VI Василии III в Варшаву прибыли его представители, и 17 сентября 1925 года

состоялось торжественное вручение Томоса и провозглашение автокефалии.

Ради укрепления и признания автокефалии другими автокефальными Церквами-Сестрами митрополит Дионисий с архиепископом Алексием (Громадским) по настоянию и с помощью польского правительства совершил длительную поездку на Восток, посещая Константинопольскую Патриархию, Элладскую Церковь, Александрийскую, Иерусалимскую, Антиохийскую, Сербскую Патриархии и Болгарскую Церковь. Принимали их везде хорошо, но напоминали о необходимости получения согласия Русской Церкви (Церкви-Матери).

Московская Патриархия не признала автокефалии, дарованной Константинополем (ни Патриарх Тихон, ни заместитель Местоблюстителя митрополит Сергей). Митрополит Дионисий и его Синод решили идти своим путем, не отвечать на письма митрополита Сергия. Решили считать их имеющими для них лишь информационное значение, так как Польская Церковь автокефальна на основании Томоса Константинополя.

Иерархия Православной Церкви и правительство Польши. Взаимоотношение — контроль и сотрудничество

Вся история Церкви полна примерами порабощения Церкви со стороны государства и сотрудничества в этом иерархии с правительством. Можно привести примеры этого и в истории Католической церкви, но особенно это проявляется в истории Православной Церкви.

Красивые теории о «симфонии государства и Церкви» всегда оборачивались цезаропапизмом и порабощением Церкви. Значительную роль в этом играла часто иерархия и ее большей частью вынужденное сотрудничество с государственными структурами. Это было свойственно и иерархии Православной Церкви в межвоенной (1918–1938 гг.) Польше.

Прежний епископат был насильственно удален и выслан из страны. А новый епископат, уже в силу того, что по воле правительства он занял место высланных, вынужден был сотрудничать с правительством. Это сотрудничество повлияло на изменения всего стиля и методов управления в Церкви. Если в начале XX века развивалось движение за соборность в Церкви (возрождение приходов, приходские советы, братства, съезды духовенства, епархиальные советы, соборы епископов и т.п.), то новый епископат, пришедший на смену прежнему, вынужден был принять метод келейных решений, закрытых обсуждений, постоянных консультаций с правительством, постоянного приспособления и лавирования.

Это начал митрополит Георгий (Ярошевский), что привело его к трагическому концу. Это же продолжал и преемник Георгия митрополит Дионисий (Валединский).

Такое вынужденное сотрудничество с правительством, приспособление и лавирование заставило отказаться от применения канонических и соборных начал в управлении Церковью. Отсюда:

- запрещение епископом Дионисием в 1921 году съезда представителей православных приходов в Польше;
- переговоры с правительством об устройении Православной Церкви только двух епископов (архиепископа Георгия и епископа Дионисия);
- согласие этих епископов на автокефалию без обсуждения этого и согласия всех других епископов, их отказ созвать Собор, их просьба к правительству вести переговоры в Константинополе от имени правительства и без обращения по этому вопросу к самой Православной Церкви в Польше, их полное невнимание к голосу духовенства и народа на епархиальных съездах в Вильно, Гродно и в других местах.

Отсюда принятие этими епископами предложенного правительством текста соглашения, ставшего в 1922 году «Временными правилами об отношении Церкви и

государства» вместо присланного Патриархом Тихоном «Положения об управлении Православной Церковью в Польше».

«Временные правила» стали единственным законом, которым руководствовались иерархи в управлении Церковью вплоть до 1938 года. И только лишь в 1929 году грянул гром: когда Католическая церковь предъявила в суд претензии на отнятие у православных 724 церквей, иерархия Православной Церкви вынуждена была обратиться к православному народу в поисках защиты и поставить вопрос о созыве Всепольского Поместного Собора.

Было выработано Положение о Соборе, Устав и Программа Собора (1930 г.). Однако министр вероисповеданий и народного образования Славомир Червинский запретил проводить подготовку к Собору. Протесты и ходатайства митрополита ни к чему не привели. В результате была образована Смешанная комиссия. Два представителя Церкви (митрополит Дионисий и архиепископ Алексей) и трое от правительства (директор Департамента исповеданий граф Францишек Потоцкий, начальник отдела по делам национальностей Министерства внутренних дел Генрих Сухенек-Сухецкий и начальник Восточного отдела Министерства иностранных дел Тадеуш Голувко).

Результатом работы этой Смешанной комиссии был декрет Президента от мая 1930 года о созыве Всепольского Поместного Собора и предваряющего его Предсоборного Собрания.

Предсоборное Собрание начало свою работу на первом заседании 30 июня 1930 года, работало пять дней. Было образовано шесть комиссий. И на этом фактически закончилась подготовка к созыву Собора. Следующее, второе и последнее, заседание Предсоборного Собрания было созвано только спустя пять лет в мае 1935 года. Заседание работало два дня, после чего было закрыто и больше никогда не созывалось. Перестали работать и комиссии. Работала только Смешанная комиссия.

На этом кончились все потуги к созыву Собора.

Окончательное определение правового положения Православной Церкви в польском государстве нашло свое выражение в декрете Президента государства от 19 ноября 1938 года «Об отношении Государства к Польской Православной Автокефальной Церкви» и в последующем вслед за декретом распоряжении Совета министров от 10 декабря 1938 года об утверждении «Внутреннего устава» Церкви, и в распоряжении министра исповеданий от 6 мая 1939 года об утверждении Устава епархиальных консисторий Церкви, и от 23 июня 1939 года об урегулировании правового положения Церкви. Все эти административные акты и уставы прекратили всякие надежды на соборное устройство Церкви на основе канонического самосознания самой Церкви.

Жизнь Церкви шла дальше (как и раньше) по линии этого вынужденного сотрудничества иерархии с правительством, при полном подчинении чиновникам из Министерства вероисповеданий.

На историческом фоне таких отношений Церкви и государства происходили в жизни Православной Церкви в межвоенной Польше (1918–1939 гг.) все важнейшие для нее события, процессы и явления (например, так называемая «ревиндикация церквей и душ», пацификация⁵ на Вольни, неоуния, украинизация, полонизация и, наконец, массовое разрушение церквей в 1938 г.).

Обо всем этом скажу кратко, ибо это известные всем нам последствия исторического своеобразия положения Православия в Польше в 1918–1939 годах.

Ревиндикация церквей, имущества и душ и неоуния

Так в исторической практике отношения к православным называлась политика отнятия, а иногда и разрушения православных храмов, а также усилия по обращению в католичество православного населения, иногда даже целых деревень.

Практика эта началась уже в первые годы после восстановления независимости Польши (1918–1922 гг.), о чем я сказал выше. Процесс этот спорадически продолжался в разных местах Западной Украины и Белоруссии и дальше.

Однако особенной угрозой для Православия стала «ревиндикация». В 1929 году римско-католические власти предъявили в окружные суды иск на отнятие у православных еще 724 храмов и храмового имущества. Этот процесс века «наделал много шума», стал предметом оживленной полемики и разделений в общественном мнении и чрезвычайно осложнил и без того уже напряженные отношения между православными и католиками.

При этом польские католические епископы пытались оправдаться заявлениями, что они требуют только то, что было «униатским» в прошлом, до возвращения униатов в Православную Церковь.

И если храмы были униатскими в прошлом, то и теперь являются собственностью Католической церкви, даже если прихожане этих храмов уже более 100 лет являются православными.

Глава униатской Греко-Католической церкви митрополит Львовский Андрей Шептицкий отмежевался от этих действий польских епископов и осудил «ревиндикацию».

После четырех лет судебного разбирательства Верховный суд отклонил требования католической стороны.

В отместку за это поражение многолетний юридический советник Православного Синода Николаев, который организовал защиту православных храмов в судах, по решению Отдела по делам национальностей Министерства внутренних дел Генриха Сухенек-Сухецкого был выслен из Польши как «нежелательный иностранец», а его место юридического советника Православного Синода занял брат Сухенек-Сухецкого — католик, советами которого отныне и должен был довольствоваться митрополит Дионисий и Синод Православной Церкви.

Кроме ревиндикации храмов проводилась и «ревиндикация душ».

«Ревиндикация душ» заключалась в том, что разными административными запрещениями, угрозами и насилием крестьян православных деревень заставляли соглашаться на «переход в католичество». Особый размах эта акция имела осенью 1937 года и в первой половине 1938 года на Волыни, в приграничных с Советским Союзом районах. Главным «миссионером» был здесь польский Корпус охраны пограничья (КОП). Военные пограничники вместе с католическим духовенством содействовали обращению в католичество селян многих пограничных деревень.

Акция проводилась с размахом, восхвалялась в католической прессе как добровольное возвращение православных в католичество. Власти считали, что в скором времени может быть осуществлено «возвращение» в католичество 450 000 украинских крестьян. Через некоторое время, ввиду явного сопротивления со стороны «обращаемых», эту предполагаемую цифру сократили до 140 тысяч. В действительности же эта «пацификация» увеличила число католиков в этих местах только на 4 тысячи. Остальные «обращенные», числящиеся католиками, фактически посещали православные церкви.

Неоуния и восточный обряд

После воссоединения униатов в Белоруссии, Холмщине и Подляшье (в 1839–1875 гг.) с Православной Церковью уния в пределах Польши осталась только в Галиции. Процесс возвращения в Православие продолжался и в Галиции, и Лемковщине. С 1923 по 1929 год перешло в Православие свыше 50 тысяч человек.

Чтобы остановить этот процесс и оживить работу среди православных по привлечению их в унию, возникла идея организовать неоуниатское движение в форме восточного обряда русского синодального православного

образца (славянский язык, русское — славянское православное — богослужение, православно-русский вид и образ жизни священников восточного обряда и т.п.).

Ориентация была на русское Православие и русификацию всей работы восточного обряда среди православного населения Польши, с перспективой, что это станет плацдармом и мостом для будущей католической работы и миссионерской деятельности по обращению России, когда появится такая возможность в будущем.

Возглавляли эту работу иезуиты из специально созданной для этого комиссии «Pro Russia» во главе с влиятельным ее председателем епископом Михаилом Д'Эрбиньи.

В Польше неоунию возглавляли епископ Николай Чарнецкий (редемпторист, представитель папы для нового обряда), епископ Подляшья Генрих Пшездзецкий и епископ Пинский Зыгмунт Лозинский, организатор Пинских конференций по вопросам унии (неоунии), прелат Пинской епархии Антоний Около-Кулак и издатель краковского журнала «Ориенс», посвященного пропаганде унии, иезуит Ян Урбан.

Открыта была специальная семинария восточного обряда в Дубно, в Люблине — специальный миссионерский институт, специальный центр по пропаганде неоунии в монастыре Альбертин (близ Слонима).

Велась работа по поощрению перехода в унию православного духовенства. Перешел в унию бывший (уволенный) ректор Виленской духовной семинарии архимандрит виленского Свято-Духова монастыря Филипп Морозов, бывший (тоже уволенный) ректор Кременецкой (Вольнской) духовной семинарии Петр Табинский. Однако это были эфемерные успехи. Филипп Морозов раскаялся и вернулся обратно в Православную Церковь. Табинский ничем себя не проявил.

Деятели неоунии стали выискивать «православных перелетов», т.е. тех православных духовных лиц, которые

по каким-либо причинам были канонически запрещены православными епископами, и немедленно принимали их в сущем их состоянии, но таких было мало и морально они не были ценными приобретениями.

Успехи неоунии были скорее большие, чем малые, — более чем 20 тысяч присоединившихся, около 20 приходов.

А между тем против неоунии поднялась мощная оппозиция польского католического епископата и украинских националистов. Все обвиняли неоунию в русификации тех, к кому направлена работа миссионеров восточного обряда.

Во имя польских национальных интересов в полонизации украинцев и белорусов против восточно-русского русофильского направления неоунии выступила также польская общественность и пресса.

В довершение всех бед секретарь епископа Д'Эрбиньи русский католик-священник Александр Дзубнер оказался советским шпионом.

Ввиду полной неудачи неоунии Д'Эрбиньи был папой отстранен от работы в комиссии «Про Руссия» и уединился в иезуитский монастырь во Франции. Комиссия была реорганизована, а бесславная эпопея неоунии этим окончилась.

Украинизация Церкви

Национальный вопрос во внутренней жизни Церкви (язык богослужения, проповеди, Закона Божия в школе, преподавания в семинариях, национальный состав епископата и духовенства и вообще — национальный стиль церковного управления и издательства) был одним из самых действенных способов давления на Церковь в руках правительства. Внутри Церкви на этой почве постоянно возникали конфликты и разделения. Правительство могло манипулировать этим большим для Церкви вопросом,

поддерживая то или иное конфликтующее течение в Церкви, и легко управлять по принципу «разделяй и властвуй» (*divide et impera*).

Украинское националистическое экстремистское течение было использовано правительством с большим успехом в период между I и II мировыми войнами, чтобы ослабить Православную Церковь изнутри и подготовить этим более легкое принятие руководством Церкви последующей за этим волны полонизации.

Отсюда та поддержка правительством (особенно волынским воеводой Юзевским) националистических тенденций Луцкого Украинского церковного съезда в июне 1927 года и создание особого «Украинского церковного комитета». Съезд потребовал полной украинизации всей церковной жизни и управления на Волыни, обвинив руководство Церкви во главе с митрополитом Дионисием в сохранении русификаторского характера Православной Церкви.

Правительство и воевода Юзевский помогли украинским деятелям организовать шумную демонстрацию против митрополита Дионисия как главного русификатора в Церкви на торжествах в Почаеве в сентябре 1933 года. Одним из главных организаторов демонстрации был украинский посол на Сейм Стефан Скрипник. Это будущий митрополит Украинской автокефальной церкви в Америке. Мстислав Скрипник, умерший недавно, — «патриарх» этой церкви.

Украинцы требовали назначения на кафедру Волынской епархии украинца вместо «москаля» митрополита Дионисия. Правительство официально потребовало ухода митрополита с Волынской кафедры. Митрополит вынужден был согласиться и поставить викарным епископом на Волынь видного деятеля украинского националистического направления Поликарпа Сикорского, а правящим на Волыни вскоре стал архиепископ Алексей (Громадский), ставший из русского украинцем.

Полонизация Церкви

Полонизация Православной Церкви в Польше была основной целью политики правительства в отношении православных. Этого требовали интересы польской государственности. В составе польского государства, вне этнических границ собственно польского ареала на Западной Украине и в Белоруссии на «Всходных крессах — Восточных окраинах», было около 5 миллионов православных украинцев и белорусов, живших компактно на своих исторических территориях.

В польских правящих кругах победило в 1930-х годах мнение, что целостность государства наилучше гарантирует процесс полонизации славянских национальностей. И католичество, и уния полезны были для этой цели, поскольку они могли быть и были инструментами и проводниками полонизации. Однако в отношении тех православных, которые не желали стать католиками или униатами, определенную роль в процессе их полонизации могла иметь Православная Церковь (ее иерархия, ее духовенство, богослужение и школы). Для этого она сама должна была пройти процесс полонизации.

Подготовка к этому процессу началась сразу же после Первой мировой войны заменой русского епископата новым, готовым сотрудничать с правительством. Этапами этого были: разрыв связей с Русской Церковью, автокефалия, затем «ревиндикация церквей, имущества и душ», поддержка борьбы украинцев против русификации Церкви и ее старославянско-русского богослужебного уклада церковной жизни и, наконец, разрушение православных храмов как очагов национального самосознания и национальной особенности православных.

Процесс постепенной полонизации начинался с духовных школ — духовных семинарий в Вильно и в Кременце и на православном богословском факультете Варшавского университета. Постепенно вводился поль-

ский язык в преподавание всех предметов (хотя не было еще польских учебников, польской православной богословской терминологии и профессоров, владеющих в достаточной степени польским языком).

Русские профессора постепенно заменялись греками, румынами. Профессоров-украинцев не трогали. Была проведена реорганизация богословского образования. В Варшаве открыт богословский лицей, где всё преподавание велось в духе полной полонизации сознания и воспитания будущих студентов богословия и будущих пастырей Церкви.

Одновременно шла полонизация всей системы высшего церковного управления (в Варшаве и в епархиях). Заменялись высшие чиновники церковной администрации — ближайшие сотрудники митрополита. На место русских назначались новые — «православные поляки».

С 1935 года началась официальная правительственная кампания по созданию «движения православных поляков». Создавались специальные организационные центры «православных поляков» — в Белостоке, в Гродно, в Новогрудке, в Слониме, в Волковыске и других.

В Гродно был создан прекрасно оснащенный научный институт «движения православных поляков», издательство и переводческий центр на польский язык богослужебных книг, служебников, молитвенников и литературы, пропагандирующей цели «движения». Ревностными сторонниками и покровителями «движения» были Гродненский правящий епископ Савва (Советов), военные капелланы Польской армии епископ Матвей (Семашко), епископ Тимофей (Шреттер), военный протопресвитер Симеон Федоренко, директор Гродненского института священник Леонид Касперский.

Начался постепенный переход на польский язык в богослужении и в проповеди, особенно в дни государственных праздников и торжеств. Епископ Матвей (Семашко) говорил по-польски даже с престарелыми

монахами виленского Свято-Духова монастыря, требуя от них, чтобы они служили по-польски и говорили с ним по-польски. Среди духовенства и народа начались недовольство и протесты. Атмосфера была накалена до крайности.

Вспыхнувшая осенью 1939 года война и немецкая оккупация Польши прекратила дальнейшую деятельность «православных поляков». Всем было не до этого. Епископ Савва и епископ Матвей бежали из Польши в Англию и там умерли. Деятели «движения православных поляков» заговорили тогда по-русски или по-немецки, приспособляясь к происходившим политическим изменениям. Приспособлялись так, как они приспособлялись в предвоенные годы в Польше, — к общему направлению правительственной политики.

И искусственно созданное и навязанное сверху так называемое «движение православных поляков» в направлении полной полонизации Православной Церкви в Польше не помогло подлинной интеграции православного населения Западной Украины и Белоруссии в целостность польской государственности и польских национальных интересов, что было бы естественным результатом разумной политики, которая бы с уважением к историческому своеобразию Православия в Польше осуществляла бы «Ягеллонскую идею о Речи Посполитой обоих народов».

Массовое разрушение церквей на Холмщине и Люблинщине

На тему о массовом разрушении церквей в 1938 году много написано, и оно отразилось громким эхом во всем мире, и потому я скажу здесь об этом очень кратко. Приведу лишь несколько свидетельств из официальных документов.

В своем обращении к Сейму посол Степан Беран приводит такие данные:

«Итог этих действий правительства по разрушению церквей на Холмщине и на Подляшье следующий:

- на 1.VIII.1914 г. там было 389 церквей;
- на 1.IX.1939 г. осталось только 51 церковь;
- 149 церквей отнято и превращено в костелы;
- 189 церквей разрушено или сожжено.

Разрушение церквей летом 1938 года совершалось систематически и планомерным образом при помощи привозимых польских рабочих под наблюдением и охраной государственной полиции».

Другой посол Сейма в своем обращении к Сейму свидетельствует:

«Там ведь происходят невероятные события. Организованы отряды разрушителей церквей (святынь), отряды, легально охраняемые полицией, в течение одного дня разрушают церковь ... Высокий Сейм, как же происходят эти разрушения? Не спрашивают ключей; не предупреждают священника храма; появляются неожиданно, ломают замки или, не трогая даже закрытых дверей, влезают по лестнице на крышу; разрушают крышу; ломают стены, не обращая внимания на находящиеся внутри святые иконы, запасные дары, кресты, престол, прямо разрушают; уничтожают все, всю церковь».

Протесты и прошения митрополита Дионисия у Президента и Правительства остались безрезультатными, а пастырское послание митрополита было конфисковано, и полиция строго следила за тем, чтобы епископы и духовенство не протестовали и не обращались к народу по вопросам разрушения церквей. Католический епископат хранил молчание. Католическая пресса и католическое духовенство старались оправдывать разрушения и часто сами принимали в этом участие и поощряли разрушителей.

Единственным, кто возвысил свой голос протеста и осуждения, был униатский митрополит Львовский Андрей Шептицкий. В своем Послании он заявил: «Кто в католическом государстве посмел на глазах представителей Апостольского Престола — нунция, на глазах много-

численных католических епископов нанести Вселенской Церкви такой ужасный удар? Кто посмел, вопреки интересам государства, растаптывать традицию маршала Пилсудского, совершить такое беспримерное действие?»

Известный консервативный польский публицист и общественный деятель Станислав Мацкевич писал в органе виленских консерваторов (в газете «Слово») в 1938 году:

«Мы все, весь польский народ, почувствуем следствие ошибок, вытекающих из легкомысленной, и на таком низком уровне стоящей интеллектуальной политики нынешнего правительства. Если бы я был депутатом Сейма, то внес бы предложение о предании Правительства суду Верховного трибунала».

В заключение еще раз хочу повторить, что действиями Польского правительства в отношении Православной Церкви, к сожалению, был нанесен чувствительный ущерб «Ягелонской идее Речи Посполитой обоих народов».

И теперь в новой Польше, новой Украине, новой Белоруссии и новой России нам всем, католикам и православным (близким братьям по вере), нам всем, полякам, украинцам, белорусам и русским, братьям по общей, долгой, хотя и мучительной для всех истории предстоит по-новому строить наши отношения, простив друг другу взаимные обиды и ошибки, и, зная прошлое, смотреть в будущее с верой и надеждой на то, что Католическая Церковь, Православная Церковь и все другие церкви и исповедания новой суверенной Польши найдут достойное и подобающее им место в их общем служении благу народа и их общего Отечества — Речи Посполитой Польской, которая для них будет действительно содружеством всех народов Польши, общим историческим наследием и наследием Пястов⁶ и Ягеллонов — лехитов, литвинов и русинов.

Примечания

¹ *Andrzej Albert*. Najnowsza Historia Polski (1918–1980). Warszawa, 1989. S. 284–285.

² *Dr. Jakub Sawicki*. Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie Polskim. Warszawa, 1937. S. 126–128.

³ *Mirosława Pepierzyńska-Turek*. Między tradycją a rzeczywistością (Państwo wobec Prawosławia, 1918–1939). Warszawa, 1989. S. 9–450.

⁴ Возврат утраченной собственности.

⁵ Карательные действия, усмирение.

⁶ Первая в Польше историческая династия, правившая от 960 до 1370 года. Ее основателем считают легендарного Пяста из Гнезна, его сын Семовит стал первым князем полян.

К.А. Черепенников*

**МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
В 1918–1919 ГОДАХ ПО МАТЕРИАЛАМ
ДНЕВНИКОВ ПРОФЕССОРА АЛЕКСАНДРА
ДМИТРИЕВИЧА БЕЛЯЕВА**

Дневники Александра Дмитриевича Беляева (1849–1919), находящиеся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, являются интересным и информативным источником личного происхождения по истории Московской духовной академии. А.Д. Беляев в 1876 году стал преемником прот. А.В. Горского по кафедре догматического богословия в Московской духовной академии. Годом раньше, в 1875 году он начал каждодневно вести дневник, в котором писал о личной жизни, академической корпорации, церковных и общественных событиях. Из всех дневниковых записей мы выбрали те, которые непосредственно относятся к истории постепенного закрытия Московской духовной академии в 1918–1919 годах.

Ключевые слова: Московская духовная академия, Троице-Сергиева лавра, профессор Александр Дмитриевич Беляев, дневники, большевики, 1918–1919 годы, голод.

* Автор — аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии.

1918 год [1]

[Январь] 1¹.

Благослови венец лета благости Твоя, Господи! Боже, облегчи муку многострадального русского народа в новом году!

[Январь] 2.

<...> Ныне отпевали в академической церкви Каптерева² — ректор³, его помощник Иларион⁴ <...> Похоронили на Вознесенском кладбище. <...>

[Январь] 13.

<...> Туберовский⁵ утвержден в должности доцента 4 декабря. Против присуждения магистра Фивейскому⁶ ратовал преимущественно Иларион. Монахов даже косвенно не трож. <...>

[Январь] 14.

<...> В академии иногда не бывает нефти, и электричка не работает⁷. Вчера в бане было темно, и вся академия была погружена во тьму. <...>

[Январь] 15.

<...> В академии теперь живут 9 человек студентов в 21 № под инспекторской квартирой, 6 студентов в двух малых комнатах в больнице, один (Трешневский) в канцелярии вместе с Доброхотовым М.А., пришедшим из Серпухова из слабосильной команды, один священник Гонтарчук, в академической церковно-приходской школе. А на квартирах священник Киселев и еще кто-то. В академии стол готовят себе электротехники [2.], с нового года отказавшиеся будто давать студентам свой стол за плату, по недостатку припасов. <...>

[Январь] 19.

<...> [Ректора академии епископа] Федора [Поздеевского] дошибли студенты, потребовавшие от обер-прокурора⁸ немедленной ревизии, оказавшейся грозной и

убийственной для [еп.] Федора и угрожавшей [еп.] Федору даже насилием, когда после ревизии он оставался еще в академии полтора месяца и, может быть, надеявшийся под шумок революционных быстрых перемен и неожиданных переворотов уцелеть и опять остаться в академии. 4-й курс должен был скоро кончить и уже кончал курс и пребывал в академии, а первые три курса разъехались уже к апрелю. Но увьи! 4-й курс, которому до [еп.] Федора уже не было никакого дела, в апреле на сходке грозно и настойчиво требовал его немедленного удаления из академии. «Дайте мне револьвер, — кричал один студент на сходке, — я пойду застрелю его» [3.].

[Февраль] 3.

<...> В Посаде социалисты и большевики бессильны. Это от того, что здесь велика сила религиозности: лавра, скиты, а главное, мощи почитаемых святых. А еще и потому, что в Посаде много людей просвещенных: академия, Виф[анская] семинария, мужская и женская гимназии, частная женская гимназия<...> [4. С. 130].

[Февраль] 14.

<...> Ныне в соборе и в академии елеосвящение, как в Великий четверг, а затем обедня. Ученикам всех учебных заведений предоставлено идти на уроки или на елеосвящение. Это хорошо! <...> храм был переполнен <...> Слава Богу! Народ образумливается. Дай Бог исправления народа. Чем больше будут наполняться храмы, тем скорее, легче и с меньшими жертвами Россия освободится от всяческих бед. <...>

[Февраль] 15.

<...> Вчера с 6 до 10 часов заседание Совета приходских советов [4. С. 133] в канцелярии академии. Было 21 членов. Туницкий⁹ решительно отказался быть избранным в председатели, даже и временные <...> Избрали в председатели Голубцова¹⁰ без баллотировки, а записками меня в старшие председатели <...> Монах из лавры при-

нес записку на имя наместника от начальника здешней милиции Мелахроноса (выбран Думой, а ведь из политической ссылки вернулся), в которой тот пишет: «Меня уведомили, чтобы ввиду военного положения вы больше не делали собраний, как 11 февраля (в Трапезной), иначе будут приняты такие меры, против которых окажутся бессильными не только лавра, но и всё население Посада».

[Март] 6.

<...> Академию займет приезжающий из Петрограда штаб электротехников. Доселе часть академии занимала школа электротехников. Она останется, а штаб займет другие свободные помещения, не исключая комнат ректора и даже актового зала. Хорошо уже и то, что займут люди образованные, а не хулиганы или невежественные хамские собачьи и разбойничьи депутаты. Ныне я попросил ректора перенести склад Братский¹¹ в комнату налево от наружного входа в [академической] церкви. <...>

[Март] 13.

<...> Ныне отпевали Григория Александровича¹² в академической церкви, речь в конце отпевания сказал студент-слушатель <...> В церкви народа было очень мало, даже и служащих профессоров было не больше дюжины: ректор, Тареев¹³, Введенский¹⁴, Туницкий¹⁵, Нечаев, священник Смирнов Иван Михайлович¹⁶, Воронцов¹⁷, о. Варфоломей¹⁸, секретарь, библиотекарь¹⁹, помощник проректора о. Иоасаф. Пятеро профессоров на Соборе. Из живущих в Москве никто не приехал <...> Почему-то не было разослано к академическим оповещение о панихиде и погребении <...> [гроб] вынесли в Святые врата. Шедший сзади старый послушник говорит: «Сколько лет я живу, никогда покойников в Святые врата не проносили». Это верно. Но ведь недавно я видел забегавшую в лавру собаку около Успенского собора, потому что в воротах нет сторожа бессменного. Вероятно, по причине дороговизны найма вместо двух сторожей, карауливших попеременно, остался всего один. <...>

[Март] 19.

<...> Утром пошел на вокзал, чтобы быть на епархиальном съезде, открывающемся в 10 часов в семинарии. Но оказалось, что без удостоверения от здешнего комитета или комиссариата билеты не выдают для въезда в Москву. Кажется, это с нынешнего дня, с 1-го апреля по новому стилю. На вокзале в толпе ропот. Эти собачьи депутаты должны были оповестить население Посада объявлением на столбах, а такого не было. Хамская сволочь! Пришлось с вокзала вернуться домой. Неприятно! А еще неприятно идти получать удостоверение от хамской сволочи, забравшей власть в свои руки. «Это антихрист мучает людей», — сказала одна старушка-барыня в лавке. Если не антихрист, то его предтечи <...>. Канцелярия комиссариата по гражданским делам помещается в 3 № Старой гостиницы. Там очередь, как и везде. Я подал удостоверение благочинного, что я должен быть в Москве как делегат епархиального съезда. Спросили, сколько я пробуду в Москве. Я отвечал: два дня. Написали: «действителен пропуск до 4 апреля». Другие представляли паспорт, и их спрашивали, зачем кто едет. Разумеется, каждый отвечал что угодно. Подпись комиссара по гражданским делам, что с его стороны [возражений] к выезду в Москву нет. <...>

[Март] 24.

<...> Ныне, вставши в 5 часов, не умывшись, пошел набивать погреб снегом. Проработавши час-полтора, почувствовал усталость, да и ноги немного озябли <...> Сходил за хлебом в лавку потребителей. К счастью, никакой нет очереди и даже нет покупателей. Дали 1 ф[унт] хлеба зараз на 2 дня, т.к. завтра торговли не будет. Это хорошо, что почитают великие праздники²⁰. Поевши картофелю без хлеба и масла, а только с солью, горячего, очищая от кожуры <...> У всеобщей от начала до литии, потом в академической бане помылся, после бани в собор, чтобы послушать «Архангельский глас». Действительно, пели его дисканты и альты, точно ангелы, как хрустально чистые и

звонкие, несли их голос ввысь к небу. Затем по навозу, льду, лужам, боясь упасть, в потемках я шел домой. Фонарей нет. К счастью, не было ни дождя, ни ветра, и я дошел благополучно, не упал, но худые калоши протекли порядочно. Зато с каким удовольствием вошел в свою освещенную лампадками и лампой квартиру: тепло, светло, уютно. А с каким аппетитом я ел щи, закусывая головизной, а затем пшеничную кашу! С каким удовольствием после ужина попил чайку, даже до обременения. Что делать!? Недостаток вполне питательной пищи наверстываешь и кофе и чайком. Нужно было и согреться получше, из опасения простудиться от холодной мокреды тающего льда. <...>

[Апрель] 7.

<...> В полдень заседание в церковно-приходском училище при Рождественской церкви²¹ <...> Представитель власти Дмитрий Капитонович Трунев, по словам [проф. Н.Л.] Туницкого, — жулик. Прочел доклад об охране в церквях и монастырях художественных, научных и исторических ценностей. Будет комиссия: трое от здешних собачьих депутатов, один археолог, один из лавры и один от приходского совета, а 7-й Трунев. Председатель заявил, что мы собрались для своих дел и прения вести некогда, а потому молчание наше не есть согласие, со многими пунктами согласиться нельзя. В докладе неоднократно нападали на монастыри и духовенство за своекорыстное небрежение, невнимательность к охране исторических, художественных и других ценностей. Преувеличенно и большей частью голословно. Единичные факты обобщены. Трутнев монархист бывший, а теперь обслуживающий большевиков. Вот они люди-то каковы!

Обсуждали вопрос об охране от реквизиции лаврских домов на Вифанке и Переяславке, огородов, лугов, пашен, лесов и ни к чему почти не пришли. Что сделаешь против насильничества. Передать владение приходским общинам, но и их имущество может быть реквизирова-

но, хотя большевикам всё более ненавистны монахи и монастыри. Собачьи депутаты смеются, говоря: пусть сажают и сеют, а плоды соберем мы. Негодяи! Мерзавцы! Грабители! Безбожники!

Вопрос об освящении вербы накануне Лазаревой субботы и раздаче их пред вербой всенощной у входа, причем для бедных сбор на тарелку к Пасхе решили отрицательно: в академии пусть сделают, а для приходских церквей на усмотрение приходских советов. Ведь беспорядка и при существующем обычае не бывает большого. Новшество не понравится многим. Сбор на вербу подаст повод неверующим обвинить Церковь и духовенство в корыстности, злонамеренно о бедных умолчат <...> Не время теперь ломать нам старое, когда и без того всё ломают и социалисты, и грабители, и безмозглые дураки.

[Апрель] 8.

С 7 до 8½ ч [асов] вечера вырабатывали текст обращения к разбойничьим и собачьим депутатам в защиту лавры от расхищения, Голубцов, я и о[тец] Сергей Казанский²². <...>

[Апрель] 9.

<...> В Москве иное дешевле здешних спекулянтских цен мужичков корыстолюбцев, готовых содрать цену за продукты в 50, даже в сто раз большую против нормальной цены <...> Креста нет. <...>

Ныне я и два студента Кочмар и Иванов переносили книги Братства в комнату около входа в церковь, против номера студенческого «Шеола». Недели с две как в академии поселился переехавший из Петрограда штаб электриков что ли, вместо живших с осени электриков — учителей и учеников — военных. Меньше чем с два часа мы перенесли много пачек книг, пожалуй, не меньше трети всего количества. Да раньше я один перенес не мало.

[Апрель] 18²³.

<...> Большевики вывесили объявление, чтобы домовладельцы украсили свои дома красными флагами,

чтобы все лавки были закрыты, и другие трудовые учреждения, кроме железной дороги, электрички и водоканализации <...> В рабочем клубе (в новой лаврской гостинице) в 6½ две лекции: «о праздновании 1-го мая и о Толстом как социалисте».

<...> В 12 часов я пошел к обедне в лавру. На площади Красногорской²⁴ в середине высокий, аршин в 3 кровавого цвета помост, обтянутый двумя красными лентами. На нем ораторы и 4–5 красных с белыми надписями знамен. Толпа не малая, но и не большая, если учесть, что все лавки заперты, базара совсем не было <...> Одним словом, все население Посада, кроме самих большевиков, демонстративно не пошло на празднование <...> Все население единодушно, по молчаливому согласию (уговора противодействовать празднику никакого не было) не приняло ни малейшего участия в праздновании. Народа в соборе у обедни было довольно много. «Предали Христа и магарычи распили, перепились», — сказал о большевиках старик, академический служитель. <...>

[Апрель] 19.

Великий четверг <...> Вчера, идя в баню, я зашел в алтарь [академического храма] переговорить с ректором о выдаче пособия 10 студентам. В алтаре я не был со времени освящения его в 1892 г[оду]. Поют с студентами, и мальчики. <...>

[Апрель] 22.

Светлое Христово Воскресение <...> У обедни с утренней я был в академической церкви <...> Инспектор Иларион [Троицкий] в алтаре сильнее всех голосил, в его голосе, особенно в верхних нотах, слышится что-то сельско-мужицкое, разухабистая песня <...> По крайней мере получалось такое не церковности, какой-то распаханности светской несколько бесшабашной песни, если только не разудалой <...> Церковь была весело освещена. Освещение люстрами и разноцветными лампочками по бордюру стен

вливало радость в душу. Но в саду никаких фонариков не было. Да и в лавре колокольня не была освещена, не то что в прошлом году. Вообще же я службой был очень доволен, и рад, что пошел в академию, а не в лавру.

[Апрель] 24.

Ныне в полдень в профессорской комнате совещание представителей от академии и от приходских советов о встрече Патриарха. <...>

[Апрель] 25.

В 9 ч[асов] прибыл Патриарх. На вокзале его встретили ректор академии, от лавры архим[андрит] Нил²⁵, от почты почмейстер, представитель от союза городов. От вокзала он приехал в коляске. У Святых ворот, куда вышел крестный ход с певчими и лавр[ским] духовенством и несколько приходских священников, сказали ему приветствия — наместник²⁶, ректор, благочинный Констант[иновский] и [А.И.] Голубцов. Голубцов от приходских советов с поднесением хлеба-соли (поднес изготовленный им $\frac{1}{4}\frac{1}{4}\frac{1}{4}$ хлеб казначей Серг[ей Михайлович] Шишков). Патриарх ответил после их речей одной речью. Затем служил обедню в Троицк[ом] соборе с двумя приехавшими с ним архиереями. После обедни он же служил молебен Сергию Преподобному у колодца, причем Иларион сказал поучение о вере православной как надежной защите от теперешней разрухи. Молебен служили сокращенно и окончили его в 12 $\frac{1}{4}$ ч[асов]. Протодиакон Розов голосил отлично, но как бы рубит слова, срыву говорит. Не музыкально выходит. Всенощную Патриарх служил в Трапезной [церкви]» [4. С. 134–135].

[Май] 11.

<...> Ныне я опять начал копать гряды. От слабости сил дело продвигается медленно. А слабость от недоедания, похудения и количества лет многих. Во сне видел митр. Владимира [Богоявленского], угощал меня клюквенным киселем, был ласков. <...>

[Май] 15.

<...> Я не играл в винт уже несколько лет, и желалось тряхнуть стариной, да не с кем составить партии. Профессоры академии теперь, да и давненько уже, не играют в карты, не прежнее время. Прежних старых, служивших в академии, любителей карт почти не осталось, а новые — и пожилые и молодые совсем не играют. Но чем же развлекаются? Конечно, война, а в особенности переворот, а с ним новая жизнь, новые интересы, участие в общественной жизни, в собраниях, тревоги, заботы и прочее, отвлекли, развлекли, заняли свободный от науки и службы досуг, захватили ум, внимание, сердце и душу. Но в академической корпорации карточная игра стала падать еще задолго до войны. Из покойных профессоров, поступивших в академические кафедры в XX веке, уже многие и многие не играли в карты совсем или очень мало интересовались ими. Поступило немало профессоров в рясе, быть может, стеснявшихся играть, хотя в прежние времена ректор академии Смирнов²⁷, протоиерей московский Зернов, Ключарев, Богословский и другие знаменитые духовные Москвы играли даже в стулки и были любителями картежи. А в XX веке оказались не умеющими или не желающими картежничать даже и профессоры миряне. <...>

[Июль] 2.

Библиотекарь [К.М. Попов] на пороге заявил, что приедет в 4 ч[аса] вечера с лошадыю академической и дотоле не уедет, пока не заберет книги. Я пошел к ректору [прот. А.П. Орлову]. Ректор заявил, что об этой мере библиотекарь говорил ему, но я, дескать, сказал, что если на это согласится сам Александр Дмитриевич. По соглашению решили, что ректор напишет письмо: «Я обещаю усиленную сдачу книг с половины июля до половины августа, а он не должен приезжать ко мне и забирать книги». Действительно приехал. Дуранбас! Ректор сказал, что он человек неуравновешенный. Недавно в библиотеке оскорбил братьев Голубцовых, и они жаловались на него ему. Сумасшедший. <...> [5.]

[Июль] 18.

<...> Подготовил в первую половину июля 11 книг и сдал их <...> Укротился сей рьяный библиотечный маньяк, и я доволен, что буду сдавать книги без столкновений. <...>

[Июль] 22.

<...> В очереди разговорился с вдовой протоиерея из Гродно, матери студента 4-го курса иеромонаха Андрея (Демьяновича)²⁸. Оба они живут в монастырском доме. Прежде квартира стоила 35 р[ублей], потом 45 с отоплением и электрическим освещением, а теперь большевики отобрали дома у лавры, за эту же квартиру берут 78½ р[ублей] без освещения <...> По ее словам, ее сын слушал лекции и в иностранных университетах, отлично знает многие языки, даже итальянский, говорить может на них, дает уроки английского языка, получая 5 р[ублей] за час. Монашество принял в академии весной 1914 г[ода]. <...>

[Октябрь] 6.

<...> В полдень ходил в академию, получил прибавок к пенсии. <...>

[Октябрь] 22.

<...> Ныне я вечер провел у Туберовских. Угощали чаем с молоком, медом, пышками. Обошлись очень по любезному, особенно она, все оставляла еще и еще побыть. Говорили о продовольствии, о существовании академии с 1919 г[ода]. <...>

[Октябрь] 24.

<...> Арестованы и посажены в тюрьму престарелый казначей лавры Досифей, эконоом вифанского монастыря Илиодор, проф. Д.И. Введенский. Введенский, вероятно, по своим прежним близким отношениям с [прот. Иоанном] Восторговым²⁹. Ведь с начала переворота он ничуть не действовал против революции.

[Ноябрь] 2.

<...> В академии над входной калиткой в сад повешено красное полотно с белыми буквами: «Электротехнические курсы красной армии»³⁰. Грузовой автомобиль электротехников окрасили в красный цвет — противно смотреть. <...>

[Ноябрь] 8.

<...> Повесткой от ректора в полдень я уведомен, что вчера скончался Василий Александрович Соколов³¹, отпевание 9-го в церкви Успенья на Остоженке. Ему лет 68 или немного более. <...>

[Ноябрь] 14.

От навестившего меня ректора узнал о болезни В.А. Соколова. Покачнулось его здоровье с июля <...> последний удар для ослабевшего сердца была смерть жены, умершей от круглой язвы желудка всего за неделю до его смерти. Он получал пенсию из Московской семинарии, но семинария закрыта и ему не выдавали пенсию 4 месяца. Он перевелся получать пенсию из академии, но пенсия здесь была определена к выдаче в день его смерти: какова насмешка судьбы! А он нуждался, закладывал и продавал вещи. Особенно для жены нужна была хорошая пища, да и ему, когда заболел от повреждения или перелома ноги. Нужны были деньги врачам и за лекарства. Одним словом, они последние месяцы жизни бедствовали. А это были люди, привыкшие жить получше. Жизнь их была праздничная до приключения с дочерью, когда она в 1905 г[оду] разошлась с мужем³² из-за интимности ее с Мышцыным³³ и когда муж ее в 1906 г[оду] был по этому делу уволен из академии. Это побудило В.А. [Соколова] продать дом, уволиться из академии и переселиться в Москву. Там он начал служить в ведомстве императрицы Марии. Но по свержении царя это ведомство было разгромлено, а с воцарением большевиков захвачены ими и частные капиталы, лежащие на хранении в банках, каковой капиталец, несомненно, был и у Соколовых. Таким

образом, последние месяцы жизни они бедствовали, что я слышал еще в июне на съезде от Михаила Константиновича Казанского. На погребении жены он лежал уже в постели и не мог проводить ее тело до могилы. Похоронены они в Андроньевом монастыре. Но монастырь захвачен большевиками и гроб Соколова встретил один монах или послушник — сторож <...> По словам ректора, пешком шла только одна дочь <...> Жизнь их была блестящая, модная, яркая, светлая, но конец тяжел и грустен.

Жена ректора с двумя детьми, а еще проф. священник Иван Михайлович Смирнов³⁴ с женой и двумя дочками в конце октября перекочевали в Усманский уезд³⁵ для питания. Там все много дешевле. Ректорша поселилась у священника в слободе около самого города <...> Но дом этот захватили большевики, и семья ректора перешла в дом псаломщика. Смирнов поселился в другом селе. А совсем не приезжали Туницкий и Мишин³⁶. <...>

[Декабрь] 1.

От ректора я узнал, что в Москве явилась «Федорова» академия в Даниловом монастыре³⁷, строго-де православная в отличии от здешней — революционной. Профессорами в ней два брата — Соболевские Алексей и Сергей Ивановичи, Евсевий, иеромонах из Казанской академии, наш бывший профессор[ский] стипендиат Кобранов³⁸, сам Федор, а еще кто? О народной академии ректор сказал, что она, по-видимому, заглохнет, а я добавил: «Отцветет, не успевши расцвести» [4. С. 141–142].

[Декабрь] 22.

<...> Требуют в 3-дневный срок заполнить листки (взять в управе) перечислением своей обстановки: мебели и еще чего-то не знаю. Издевательство и кандалы социалистические. <...>

[Декабрь] 24.

<...> У всенощной я был в академии. Вход чрез ректорскую квартиру, представляющую грустное зрелище:

все три зала пусты, двери в боковых комнатах затворены. По обеим сторонам дороги к храму поставлены налево и направо в каждом зале парты <...> Точно после пожара пустота или после смерти заразного больного. Приятно после этого войти в храм, ярко и разноцветно освещенный. Все стоят одевши, не отапливается храм, но это лучше <...> Храм был полон, хотя и не переполнен <...> Служил Иларион и с ним другой архимандрит, вероятно гость <...> Пел один хор, мужские и женские голоса, порядочно крикливо, но не разнузданно, все спели гладко, и это хорошо. Иларион произнес или прочитал слово Григория Богослова на Рождество, витиевато, но для народа очень искусственное. Да и произнесено было довольно спешно, не ораторски рассчитанное. Лучше было бы произнести каждое речение увесистее, сокративши его наполовину. Впечатление от всей службы, продолжавшейся, без четверти 3 часа, хорошее» [4. С. 142].

1919 год. [6.]

[Январь] 7.

<...> Ныне выдают муку ржаную и даже небывалое — пшеничную, а еще постное масло. Это как бы указание мне не унывать: Бог пропитает: *Возверзи на Господа печаль твою, и той ты препитаешь*, — слова псалма, которые я сам в настоящее время часто повторяю, как и слова другие псалма: *Господь пасет мя, ничто же мя лишит, на месте злачне, тамо всели мя, на воде покойне, тамо воспита мя*. Эти слова ободрили меня в 1896 г[оду] весной, когда я почему-то загрустил <...> Недели полторы у эконома получал рекомендации или ходатайство Алексей Никольский к комиссару поместить его в богадельню. При этом в разговоре со мной Никольский, служивший в больнице, а раньше в бане, сказал: «Мы стоим у предела». Ныне от эконома я узнал, что <...> он умер. Не предвестие ли это или предостережение, что и мой конец близок? Я размыш-

лял об этом на пути домой. Слагается решимость не очень откладывать отъезд в Раненбург³⁹. Узнал от эконома, что и лошадь академическая будет взята красноармейцами 5 февраля, и, следовательно, книги нужно свести до этого числа. Хорошо, что я пришел в канцелярию по подходящему налогу (отослать к подаче инспектору ходатайство об освобождении от налога) и узнал о лошади. <...>

[Январь] 9.

<...> Учения ныне нет: революционный праздник по случаю стрельбы в рабочих, которых вел проклятый Гапон к Зимнему дворцу 9 января 1905 г[ода]. Большевики называют этот праздник «расстрел рабочих» <...> Вчера в земской здешней больнице умер от заворота кишок помощник секретаря и инспектора академии Валентин Дмитриевич Металлов⁴⁰. Ему сделали две операции, но такая трудная и опасная операция не по зубам для здешних хирургов. Завтра отпевание в академической церкви. <...>

[Январь] 10.

<...> Ныне схоронили на академическом кладбище Валентина Дмитриевича Металлова. Ему было 46 л[ет], до поступления в академию, где кончил в 1913 г[оду], был надзирателем в училище Пензенской епархии, родной ему, а семинарию кончил в 1893 г[оду]. Заболел под новый год, а в новый год отвезли его в земскую больницу. На отпевании были: [архим.] Иларион [Троицкий], [иером.] Варфоломей [Ремов], [проф. С.С.] Глаголев⁴¹, Обрубок, [Д.И.] Введенский⁴², библиотекарь [К.М.] Попов, эконом Евгений Воронцов⁴³, студентов 2–3 человека. После погребения у инспектора был чай с сахаром и пирог с капустой и селедками, из темноватой, но пшеничной муки. Эта мука осталась от покойника.

Металлов — племянник магистра-археолога, московского священника. Вчера красноармейцы устроили картеж в комнатах ректора, и ныне вход был с церковного крыльца. Вчера у красноармейцев банкет, а тут принесли

покойника — нехорошее предзнаменование, и они попросили завесить окна в церкви во время всенощной. Струсили голубчики. <...>

[Январь] 12.

Первый за зиму двадцатиградусный мороз. Проснулся до утра и напоследок приуныл от надвигающегося голода и от трудности пробраться в Раненбург <...> Ежедневно почти слышится похоронный, в большой колокол, благовест, то в том, то в другом приходе. В Раненбург следовало уехать осенью, как и советовал мне тогда полячок⁴⁴, удивляясь, что я здесь остаюсь при очень высоких ценах на продукты и не достатке их.

[Январь] 15.

<...> Истребление вшей, приготовление пищи, поедание ее и плохое насыщение, хождение за молоком, а иногда за кониной и даяние по карточкам отнимают все время. В «Антука» Горского⁴⁵ завертывают конину! Мне завернули вчера кусок в главный лист со словами «Антука». Кое-где есть неправильности грамматические. <...> [7. С. 153].

[Январь] 19.

<...> Я обрадован тем, что слухи, будут ли выдавать пенсию с января 1919 г[ода], к счастью оказались пустым страхом. Ныне я получил уже пенсию за январь и даже за февраль. Но что я не мог ожидать — получить пенсию в полтора раза больше. Так как академии находятся в ведомстве Высшего церковного управления, а в этом управлении уже отменен 2% вычет (куда он шел неизвестно), то на тоже положение переведены и мы, академические пенсионеры. По расчету, произведенному Иларионом и экономом, в месяц приходится получить 375 р[ублей] вместо 245, т.е. на 130 р[ублей] в месяц больше. И я за два месяца получил 750 р[ублей]. Как из 2% вышла такая прибавка, я из объяснения эконома не понял. Но важно дело прибавка — в день можно расходовать 12½, а не 8 р[ублей] с 17 к[опейками]. <...>

[Февраль] 18.

Чистый понедельник.

Вставши, съел кусок конского легкого, запив молоком, и съел немного черного хлеба. Вот чем начинаешь чистый понедельник. Первую и страстную седмицу я всегда постничал, ел рыбы даже и в те годы, первоначальной службы, когда я ел прочие недели великого поста мясо, о чем теперь сильно сожалею, тем более что мясо надоедало, и из рыбных и постных продуктов можно было приготовить не хуже, а даже лучше мясного. Позже я бросил есть мясо, но к растительной и рыбной пище прибавлял молоко. Это, конечно, было лучше мяса. Я подчинялся якобы научной истине, что мясо самая питательная пища, а позже сами врачи признали неправильность этой мысли, или мнения, а церковные посты — мудрое учреждение, а в то время оно осмеивалось как отсталое учение, невежественный пережиток. Вот вам и пережиток. В нем опыт веков, мудрость Божия и здравомыслие лучших людей. <...>

[Апрель] 7

Светлое Христово Воскресение <...> Но скучно было разговляться одному и скудной закуской. Пасхи не было, а только кулич, да тухлое яйцо, да конина. Только черный хлеб был мягкий и хороший. <...>

[Апрель] 25.

<...> По совету И.В. Попова⁴⁶ я обратился в Комиссариат социального обеспечения за пособием (пенсией) как потерявший способность к труду. Там оказался служащий студент-галичанин Кочмар Георгий Иванович. Он принял деятельное участие; т.к. пенсия может быть выдана не скоро, то пока решает он, и какая-то служащая там госпожа выдает единовременное пособие 250 р[ублей]. По времени пособия могут быть повторены. <...>

[Май] 15.

<...> Начало всенощной под Вознесение я стоял в [Троицком] соборе, а с шестопсалмия перешел в Предте-

ческий [надвратный храм лавры] — академический <...> [8. С. 266.].

[Май] 27.

<...> Ныне Патриарх служил в Духов[ской] церкви, а после полудня уехал в Москву со звоном.

[Май] 30.

Патриарх объявил, что у Высшего церк[овного] управления] денег нет, и с июля месяца жалование служащим в академии не будет выдаваемо. Слухи ходили, и эконо́м это говорил, а теперь это уже несомненно. Беда, беда, ой беда-беда!» [4. Л. 145–146].

[Июль] 5.

<...> Отстоял, а лучше — отсидел всю обедню в Троицком соборе. Некто во время проповеди сказал мне : «Это, верно, Ваш ученик». Кедров говорил проповедь. Иван Иванович Кедров говорил громко <...> А вот ученый ректор-то академии не говорит (ирония). Я говорю: «Он здесь». — «Здесь, да молчит». Ныне академические служили не в Предтеченской церкви, а в Трапезной <...> От ректора ныне я узнал о смерти Н.А. Заозерского⁴⁷ в Леонтьевском 20 июня старого стиля (или нового?). <...>

[Июль] 10.

<...> Получил ныне 300 р[ублей] пособия. Георгий Иванович предложил представить удостоверение от академии, что не получаю пенсии, чтобы возбудить ходатайство о пенсии. <...>

[Июль] 18.

<...> Над воротами академии при входе в академический сад надпись «Императорская Духовная Академия» долго была заслонена белым плакатом. Весной этот плакат был закрыт полотном с такой же надписью, но с буквами ярко-красного цвета. Но вот недавно плакат сняли, а ныне нет и неярко-красного плаката, и осталась надпись академическая. Что это значит? <...>

[Июль] 29.

<...> Над воротами академии опять повесили красный плакат. Но красный цвет в уборах народа-горожан исчез. Барышни все в белых платьях и белых ботинках. Даже и ленточек красных не пришивают и платочков красных нет. Совсем не революционно. Ныне получил 300 р[ублей] пособия. Спасибо Кочмарю. Обрадован получением повестки на посылку из Раненбурга. Это сухари. Послална 24-го, и начал беспокоиться — не пропала ли. Я голодаю. Испеченный хлеб я съел в три дня <...> Теперь с завтрашнего дня начну питаться сухарями. Слава Богу! Благодарю Его за милосердие. <...>

[Август] 29.

<...> От Корсунской⁴⁸ узнал, что здесь нам в пенсии отказали. Декрет-де предусматривает получавших пенсию от казны, а эти получали из академии. Но не верно. Мы получали пенсию от казначейства, из казны, а академия только была передатчицей казенных денег. Вообще-де теперь туго выдают пенсию. Добавлю: туго нам, духовным, церковным людям. Ведь мы им ненавистны, этим безбожным коммунистам, марксистам, интернационалистам, гнусным социалистам.

[Август] 30.

<...> И еще неприятности: от Корсунской услышал, что обеды в советской столовой прекращаются по недостатку продуктов. Это ужасная беда для меня. Это известие меня прямо ошеломило, как удар молотом по голове <...>⁴⁹.

Примечания

1. Беляев А.Д. Дневник за 1918 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 7.

2. «[Сентябрь] 10. <...> В академии поселились офицеры — школа электротехническая из Петрограда в 2 комнатах 2-го

большого корпуса, в чайной и студенческой комнате. Около библиотеки стоят ящик зарядный что-ли, лафет, какие-то инструменты, множество ящичков. Студенты живут только в нижнем и частью во втором этаже большого корпуса. Как разместились остальные?» // *Беляев А.Д.* Дневник за 1917 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 6. Л. 118 об.

3. Александр Дмитриевич вспоминает событие годичной давности. См. запись от 9 апреля 1917 г. в публикации: *Одинцов М.И.* Радостного ничего не было, но не было ничего и буйного. Впечатления и размышления профессора Московской духовной академии А.Д. Беляева. Апрель 1917 г. // Исторический архив 2017. № 2. С. 30–41.

4. 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.

5. [Май] 20.

<...> Вот эти полторы недели я каждый день относил в библиотеку по 20–30 книг, сначала отметивши их заглавия и содержание в своих записях. Библиотекарь заявил, что профессору недовольны, даже будто бы возмущены за последнее время, что у меня много книг // *Беляев А.Д.* Дневник за 1917 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 6. Л. 118 об. Л. 52 об.

6. *Беляев А.Д.* Дневник за 1919 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 8.

7. «1 дек. 1892 г. П.И. Горский-Платонов прочел студентам МДА лекцию «Антука» (en tout cas — на все случаи), подвергнув резкой критике стремление правительства использовать духовенство для сиюминутных целей, загруженность священства бюрократической отчетностью и непродуманность реформы семинарского образования при обер-прокуроре Святейшего Синода Н.А. Протасове. Потом эта лекция была издана отдельной брошюрой. См. *Сухова Н.Ю.* Горский-Платонов Павел Иванович. // Православная Энциклопедия. Т. 12. М. 2011. С. 152–153.

8. Свое существование в стенах Троице-Сергиевой лавры академия продолжала до осени 1919 года, хотя регулярные занятия студентов были прекращены весной, незадолго до Пасхи. «На пятой неделе Великого поста 1919 года академия была

распущена, — пишет С.А. Волков, — на следующей неделе академический храм был захвачен, закрыт и опечатан студентами электрокурсов, созданных при Военно-электрической академии, по-видимому, с целью ее дальнейшего преобразования. Если с академией мы мирно сосуществовали, то теперь стали испытывать прямые и откровенные гонения...» *Волков С.А. Возле монастырских стен: Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. С. 266. Цит. по: Светозарский А.К. Московские духовные школы в 1917–1964 гг. С. 257–394. // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник статей в 2-х томах. Том 1. Книга 1: История Московской духовной академии. 1685–1995. — М.: Московская духовная академия, М.: Нео-ТекПро, 2010, — 472 с.*

Примечания

¹ Все даты в «Дневнике» даны по старому стилю.

² Н.Ф. Каптерев (1847–1918). Профессор МДА.

³ А.П. Орлов, прот. Профессор МДА, ректор академии с 1917 по 1922 гг.

⁴ Иларион (Троицкий), архим. (1886–1929). Профессор МДА, впоследствии архиепископ, прославлен как священномученик.

⁵ А.М. Туберовский (1881–1937). Профессор МДА, впоследствии священномученик.

⁶ М. П. Фивейский, прот. (1856–1919). Выпускник МДА 1880 г.

⁷ В 1906 г. в академии было проведено электричество. См. Беляев А.Д. Дневник за 1906 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 5. Л. 96.

⁸ Князь В.Н. Львов, с февраля по июль 1917 г. обер-прокурор Святейшего Синода.

⁹ Н.Л. Туницкий (1878–1934), профессор МДА.

¹⁰ А.И. Голубцов (1887–1966), доктор исторических наук, сын известного профессора МДА А.П. Голубцова.

¹¹ Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской духовной академии. Председателем Братства с 1907 по 1918 гг. был проф. А.Д. Беляев.

¹² Г.А. Воскресенский (1849–1918), профессор МДА.

¹⁵ М.М. Тареев (1867–1934), профессор МДА.

¹⁴ Д.И. Введенский (1867–1954), профессор МДА.

¹⁵ Н.Л. Туницкий (1876–1930), профессор МДА.

¹⁶ И.М. Смирнов, свящ. (1879–1937). Профессор МДА, священномученик.

¹⁷ Е.А. Воронцов, протоиерей (1867–1925). Профессор МДА.

¹⁸ Варфоломей (Ремов), иеромонах, в последствии епископ (1888–1935).

¹⁹ Попов К.М. (1872–1954), библиотекарь МДА с 1898 по 1919 гг.

²⁰ Это было накануне воскресного дня, совпавшего с праздником Благовещения Пресвятой Богородицы.

²¹ Каменный одноглавый храм с трапезной и колокольной. Построен в 1729–1736 гг., колокольня надстроена в 1820 г. В трапезной были приделы Рождества Богородицы и Иоанна Богослова. Закрыт в 1932, капитально перестроен. В настоящее время используется как общежитие // Церковь Рождества Христова в Сергиевом Посаде. / Электронное периодическое издание «Храмы России». URL: <http://temples.ru/card.php?ID=4863> (Дата обращения: 05.02.2018).

²² Священник Сергей Казанский, настоятель церкви святых апостолов Петра и Павла (Кокуевская) в Сергиевом Посаде

²³ По новому стилю — 1 мая, в 1918 г. этот день выпал на Великую Среду на Страстной седмице.

²⁴ Площадь перед входом в монастырь, здесь обычно в большие праздники проходила ярмарка.

²⁵ Нил (Фурсов) — архимандрит, эконо́м Лавры до 1914 г.

²⁶ Кронид (Любимов) архим. (1859–1937). Наместник Троице-Сергиевой лавры с 1915 по 1920 гг.

²⁷ С.К. Смирнов, прот. Ректор МДА (1878–1886).

²⁸ Андрей (Демьянович), иером. Выпускник МДА 1919 г.

²⁹ Иоанн Восторгов, прот. (1864–1918). Прославлен как священномученик.

³⁰ С осени 1917 г. зданиях МДА разместились Военные электротехнические курсы, значительно потеснившие академию, а весной 1919 г., окончательно ее вытеснившие.

³¹ В.А. Соколов (1851–1918). Профессор МДА.

³² П.В. Тихомиров (1868–1918?). Профессор МДА.

³³ В.Н. Мышцын (1866–1936). Профессор МДА.

³⁴ Смирнов И.М., свящ. (1879–1937). Профессор МДА.

³⁵ Усманский уезд входил в Тамбовскую губернию.

³⁶ А.К. Мишин (1876–1943), преподаватель МДА.

³⁷ Епископ Феодор (Поздеевский), организовал в сентябре 1918 г., по благословению Патриарха Тихона, Высшую Богословскую школу (Академию) исторического направления.

³⁸ Кобранов Евгений Яковлевич (1892–1937). Профессорский стипендиат МДА 1917–1918 гг., впоследствии епископ Ростовский Евгений.

³⁹ В виду наступившего голода и гражданской войны Александр Дмитриевич так и не исполнит своего замысла уехать на родину, чтобы там пережить это беспокойное время.

⁴⁰ Помощник инспектора, исполняющий обязанности секретаря Ученого совета и Правления академии В.Д. Металлов.

⁴¹ С.С. Глаголев (1865–1937). Профессор МДА

⁴² Д.И. Введенский (1873–1954). Профессор МДА.

⁴³ Е.А. Воронцов, прот. (1867–1925). Заслуженный профессор МДА.

⁴⁴ Так иногда Александр Дмитриевич называл проф. И.В. Попова: «Ныне экзамен по патологии без „полячка“ Попова» См. *Беляев А.Д.* Дневник за 1909 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 8. Л. 50.

⁴⁵ Проф. П.И. Горский-Платонов (1835-1904).

⁴⁶ И.В. Попов (1867–1938). Профессор МДА, причислен к лику святых как мученик.

⁴⁷ Н.А. Заозерский (1851–1919). Профессор МДА.

⁴⁸ По-видимому, это вдова профессора МДА И.Н. Корсунского (1849–1899).

⁴⁹ С прекращением выдачи пенсии от академии Александр Дмитриевич обратился с просьбой к наместнику лавры архим. Крониду (Любимову) питаться с братией. Наместник с трудом нашел возможность его кормить. Вскоре, по-видимому, силы совсем его оставили, и он перестает выходить из дому. Скончался в ноябре 1919 г. от голода.

БОГОСЛОВИЕ

*Игумен Иосиф (Крюков)**

ОБРАЗ «БРАТЬЕВ ГОСПОДНИХ» В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Статья посвящена анализу и реконструкции образа т.н. братьев Господних в трудах отцов Церкви и богословов последующего времени. Земные родственники Иисуса Христа — его «братья» и «сестры», предположительно от первого брака святого Иосифа Обручника, известны как по каноническим Евангелиям, так и по апокрифам, однако данные последних очень редко рассматриваются в научной литературе в соотношении с церковной традицией и свидетельствами отцов Церкви. Реконструкция биографий «братьев Господних» позволит, в том числе, четче выявить хронологию жизни Иосифа Обручника и Богородицы, а также восполнить пробелы в жизнеописании членов Святого Семейства.

Ключевые слова: братья Господни, деспосини, Иосиф Обручник, Богородица, земная жизнь Иисуса Христа, Иаков Младший, Евангелия, апокрифы, патристика.

* Автор — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, исполняющий обязанности начальника Московского подворья Валаамского Спасо-Преображенского монастыря.

Многочисленные апокрифические источники, свидетельство которых было воспринято и церковным преданием, говорят, что до обручения с Девой Марией Иосиф Обручник состоял в браке и имел детей, которые в канонических Евангелиях именуются «братьями и сестрами Господними» (см.: Мф. 12:46–47; Мк. 3:21, 31–32; 6:3; Лк. 8:19–20; Ин. 7:3, 5, 10; Деян. 1:13–14). Но если евангелисты говорят о «сродниках Иисуса по плоти» только вскользь, то авторы апокрифов и использующие апокрифические источники отцы Церкви подробно исследуют это понятие.

Так о первой жене праведного Иосифа, с которой, по *Книге Иосифа Плотника*¹, он вступает в брак в возрасте сорока лет, святой Епифаний Кипрский сообщает, что она была из племени Иудова². Крупный византийский богослов святитель Феофилакт Болгарский добавляет³, что эта женщина изначально была замужем за братом Иосифа, Клеопой, который скончался, не оставив потомства⁴. «Восстановившая семья» своего брата, праведный Иосиф взял ее себе в жены⁵. Имя ее различными авторами приводится по-разному: Саломея — с чем был согласен византийский церковный историк первой половины XIV века Никифор Каллист; Мельха или Елька⁶ — по мнению блаженного Иеронима Стридонского; Мария, дочь Матфана и/или сестра святой праведной Анны, — предполагают некоторые современные исследователи⁷. Наиболее часто, однако, встречается первое мнение. Никифор Каллист со ссылкой на святого Ипполита Римского пишет в «Церковной истории», что первая жена праведного Иосифа Обручника, Саломея, приходилась племянницей Захарии⁸. Это же мнение выражают автор «Жития Пресвятой Богородицы»⁹ византийский писатель начала IX века Епифаний Монах и Синаксарь в день памяти святого праведного Иосифа¹⁰.

Книга Иосифа Плотника характеризует ее как богобоязненную женщину, достойную супругу человека, названного в Евангелии праведным (II глава). Прожив в браке с Иосифом сорок девять лет¹¹ и родив шестерых

детей, она умирает мирной кончиной, подобной кончине, которая ожидала и самого Иосифа (XX глава).

Католическая традиция объясняет возникновение верований в преклонный возраст святого и его первого брака стремлением отдельных представителей Церкви защитить церковную веру в приснодевство Божией Матери от необоснованных инсинуаций и обосновать упоминание Священным Писанием «братьев и сестер» Господних¹². В своей полемике представители католической иосифологии вынуждены опираться прежде всего на средневековое предание своей Церкви, т.к. в более раннем периоде христианской истории, общем для католиков и православных, практически все святые отцы, касавшиеся данной темы, выражали согласие с каждой из перечисленных выше гипотез. Исключение, по большому счету, составлял только блаженный Иероним Стридонский.

«По предположению Иеронима, и самому обрученнику Марии Иосифу надлежало быть девственником»¹³. Он решительно писал: «Я считаю для себя более безопасным думать, что Иосиф стал девственником через Марию Деву, чтобы девственный Сын родился от союза девственников. Ибо, если на этого святого мужа не может падать обвинение в блуде, и не написано (в Писании), чтобы он имел другую жену, а для Марии, которой считался он мужем, он был более защитником, чем мужем, то остается думать, что он, удостоившийся называться отцом Господа, вместе с Марией пребыл девственником»¹⁴.

Эти слова, ставшие в наше время чрезвычайно важными и постоянно цитируемыми в посвященных данной теме книгах, в свое время не были равно популярны¹⁵. Блаженный Августин в своем обширном творчестве уделяет очень мало внимания святому Иосифу. Существует, однако, один фрагмент, где он близко подходит к мнению святого Иеронима: «Как Она [т.е. Мария. — *Прим. авт.*] была Материю без плотского пожелания, так и он был отцом без какой-либо телесной близости. Пусть восходят к

нему и нисходят от него поколения. И да не сочтем мы его отцом, так как он не имел ничего от плотского пожелания. Пусть его бóльшая чистота служит доказательством его отцовства, чтобы не упрекнула нас Мария. Ибо Она не упоминала Своего имени перед именем Ее мужа. Иосиф спросил бы нас: «Почему?», если, оставив его в стороне, мы говорили бы только о Марии. Если мы скажем: «Потому что он не зачал Иисуса посредством действия плоти», он ответил бы: «Разве посредством действия плоти Дева носила Его?» То, что совершил Святой Дух, Он совершил для них обоих»¹⁶.

Эти слова блаженного Августина могут быть различно интерпретированы. Однако ввиду того факта, что в других своих писаниях он не возвращался к данному вопросу в этой его формулировке, безопаснее было бы не делать никаких выводов на основании такой изолированной цитаты. То же самое касается и слов англосаксонского историка и богослова преподобного Беда Достопочтенного: «Без какого бы то ни было сомнения мы должны сознать и свидетельствовать, что не только Мать Божия, но также Иосиф, благословенный свидетель и хранитель Ее девства, всегда удалял себя от любого брачного действия»¹⁷. Очевидно, что эти слова скорее всего относятся ко взаимоотношениям внутри Святого Семейства после обручения.

Это — одни из главных свидетельств патристической литературы, которые привлекают католические иосифологи для опровержения того, что первый брак Иосифа когда-либо имел место. Другая линия аргументации опирается на поиск тех, кто, помимо Иосифа Обручника, мог бы быть отцом «братьев Господних». Так, указывается, что в «Истории» Евсевия некий Симеон также называется сыном Клеопы, а не Иосифа¹⁸. Однако данный факт основан на недоразумении — смешении имен двух разных людей, о чем пишет святой Димитрий, митрополит Ростовский, в Четьих Минеях под 27 апреля¹⁹.

Еще одна предлагаемая в качестве доказательства ссылка — мнения крупного антиохийского богослова V века блаженного Феодорита Кирского и святителя Иоанна Златоуста. Святой Феодорит²⁰, продолжая рассуждения блаженного Иеронима, не говорит прямо о том, что святой Иосиф не был женат первым браком, но отрицает, что Иаков был сыном Иосифа от этого брака, являясь в действительности сыном Клеопы, брата Иосифа, и сестры Божией Матери²¹. Возражение здесь может строиться не столько на других свидетельствах святых отцов, по отношению к которым данное мнение является лишь частным, сколько на опровержении того, кому именно приписывает святой Феодорит материнство. А.П. Лебедев, в остальном разделяя мнение о том, что первого брака Иосифа не существовало и «братья Господни» не были его детьми, остро критикует данную теорию:

«Мы очень сомневаемся, чтобы существовала на свете сестра Богоматери: сестра эта упоминается в Евангелиях только один раз (у Иоанна); но не встречается упоминания о ней в прочих новозаветных книгах. Не странно ли это? О ней не сохранила никаких известий и последующая церковная литература. Можно ли представить себе, что жизнь и история родной сестры Богоматери были столь бесцветны, что о них нечего было сказать христианским писателям? Эти последние должны были бы при случае упомянуть, что она была матерью „столпа“ Церкви Иакова, — но ничего такого не находим. По всему вероятно, эта Мария, сестра Матери Иисусовой, названа у евангелиста Иоанна *сестрой* этой последней в несобственном смысле; в таком же приблизительно, в каком Иосиф назывался *мужем* Марии Девы, а так называемые *братья Господни* — братьями Иисуса Христа и т.п. Далее: возможно ли допускать, чтобы две родные сестры одинаково носили имена: Мария? Во всей ветхозаветной и новозаветной истории не встречается аналогичного случая; значит, хотя это были сестры, но сестры в услов-

ном смысле. Далее: в Евангелии нередко рассказываются такие случаи, упоминание при которых о сестре Марии Девы было бы уместно, но этого мы не находим. Например, непонятно, почему Мария Дева одна отправляется в гости в дом Захарии и Елизаветы (Лк. 1:39–40) и почему не пошла с Ней сестра, если бы таковая у Нее была? Мы уверены, что Мария Дева была единственной дочерью у своих родителей, сестра же Ее есть миф, плод воображения и поспешного экзегезиса... Если бы таковая была на свете, она, конечно, была бы причтена к лику святых угодников и препрославлена»²².

Это — пространное изложение толкования блаженного Феофилакта Болгарского на Ин. 19:25. Сам А.П. Лебедев придерживался мнения, что «братья Господни» действительно были Его двоюродными братьями и действительно были детьми Марии и Клеопы, брата Иосифа Обручника, однако из того источника, которым он пользуется в этой части своего исследования, почерпнуть эту мысль нельзя. Блаженный Феофилакт пишет: «Клеопа был брат Иосифу. Когда Клеопа умер бездетным, то, по сказанию некоторых, Иосиф жену его взял за себя и родил брату детей. Одна из них — упоминаемая теперь Мария. Она называется сестрою Богородицы, то есть родственницею»²³.

Логично предположить, что и цитата из святителя Иоанна Златоуста²⁴, которой пользуется Лебедев, также должна быть понята согласно толкованию блаженного Феофилакта, который в остальном близко следует толкованиям святителя Иоанна.

Общепринятое мнение Православной Церкви касательно братьев Господних, ясно зафиксированное и в богословской литературе, и в литургическом предании²⁵, заключается в вере в их рождение от первого брака святого Иосифа Обручника. В своих комментариях на Священное Писание епископ Кассиан (Безобразов) отмечает, что психология недоверчивого отношения «братьев» к

Спасителю, описанного в Ин. 7:3, 5, 10, становится до конца понятной, если мы допустим, что это — отношение старших родственников ближайшего семейного круга к младшему родственнику. Объяснение того, кем были «братья», путем выведения нас за пределы этого круга, неоправданно усложняет логику взаимоотношений и потому оказывается менее пригодным²⁶. Естественность такого объяснения была очевидна, по всей видимости, и для святых отцов. Об этом согласно говорят Игисипп, Ориген²⁷, святитель Иоанн Златоуст²⁸, святой Евсевий, святитель Епифаний Кипрский, святитель Феофилакт Болгарский и др. Противоположного мнения фактически придерживался только блаженный Иероним, однако и он, как подтверждает тот же А.П. Лебедев, со временем охладел к своим контраргументам: «Этот симптом замечается уже в его толковании на Послание к Галатам, появившемся около 387 года. Здесь он хотя и напоминает о ранее написанном им сочинении в защиту приснодевства Пресвятой Марии и о заключающихся в нем рассуждениях о братьях Господних, но затем далее говорит о Иакове (по поводу гл. 1, ст. 19) нечто такое, что совсем не сходится с прежними его взглядами. „Иаков, — говорит он, — назван братом Господним по превосходному своему нраву, по несравненной вере и необычайной мудрости, а также потому, что он был первым предстоятелем в Иерусалимской Церкви. Впрочем, и остальные апостолы, — прибавляет он, — называются братьями (?) Господа“, и затем приводится текст из Евангелия от Иоанна 20:17. Но еще поразительнее здесь же дальнейшее рассуждение Иеронима: „Но преимущественно братом называется Иаков, так как Господь, отходя к Отцу, вручил ему сынов (!) Матери Своей“. Эта последняя фраза что-то пахнет лжеучением Гельвидия. Поэтому западные почитатели Иеронима под „сынами Матери Своей“ имеют в виду членов Иерусалимской Церкви, но справедливо ли — решать не беремся. В более позднем своем произ-

ведении под названием „О знаменитых мужах“, говоря об Иакове, брате Господнем, он замечает, что Иаков так назван или потому, что он родился от первой жены Иосифа, или потому, что был сыном Марии, сестры Матери Господа. Очевидно, Иероним здесь не сильно настаивает на своем собственном мнении по вопросу. Далее. В трактате о псалме 108 Иероним говорит: „Апостол Иуда Иаковлев (брат Господень) был сыном плотника“ (очевидно, Иосифа). Это уже похоже на полное отступление от прежнего мнения! ... Принимая во внимание вышеизложенное, некоторые думают, что во время многолетнего своего пребывания в Палестине (Вифлееме) Иероним подпал под влияние палестинской традиции о братьях Господних, развитой святым Епифанием, мало-помалу ослабел в защите собственной своей гипотезы по вопросу и „наконец совсем оставил эту гипотезу“»²⁹.

Теперь для того, чтобы иметь дополнительные данные о временных рамках жизни святого Иосифа Обручника, необходимо посмотреть на исчисление его лет и лет «братьев Господних».

Ссылки на «братьев» (Мф. 12:46–50; Ин. 2:12; 7:1–10; Лк. 8:19–21) и «сестер» (Мк. 3:31–35; 6:3) Господних содержатся во всех Евангелиях. Мф. 13:55 и Мк. 6:3 перечисляют «братьев» поименно: Иаков³⁰, Иосий³¹, Симон, Иуда. О «сестрах» говорит только евангелист Марк, но имен или количества их не называет. В последующих источниках количество и имена «братьев» и «сестер» варьируются – так, святой Епифаний Кипрский говорит о «шести сыновьях»³², а, например, святитель Феофилакт Болгарский³³ упоминает четырех сыновей и трех дочерей.

1. Святой Иаков. Об апостоле Иакове, кроме канонических текстов, говорят апокрифические³⁴ *Евангелие Детства XVI*, *Арабское Евангелие Детства XLIII* и *Книга Иосифа Плотника II*. По *Евангелию Псевдо-Матфея XLI* он – первородный сын Иосифа; по *Книге Иосифа Плотника* – младший³⁵. Четвертый параграф последнего

апокрифа сообщает, что после обручения Богородица нашла Иакова всё еще в скорби о своей почившей матери. Благодаря той заботе, которую Она ему оказывала, Ее называли матерью Иакова и других детей святого Иосифа от первого брака. «Она также именуется и матерью Иакова и Иосии, ибо они родились от Иосифа Обручника», — говорит святитель Григорий Палама в гомилии в Неделю жен-мироносиц³⁶. В то же время *Псевдо-Матфей* VIII вкладывает в уста Иосифа высказывание, согласно которому сыновья его по возрасту вполне подходили в супруги Пресвятой Деве. Одно тем не менее не исключает другого — Богоизбранная Отроковица вполне могла оказывать материнскую заботу и человеку, равному или даже несколько старшему Ее по возрасту.

На конкретные числовые указания мы можем опереться только благодаря Епифанию Кипрскому³⁷. Согласно ему, Иосиф рождает Иакова в 40 лет. После Вознесения Иаков прожил еще 23 года, а всего 96 лет. Как резонно отмечает А. Лебедев, даты эти вызывают большое сомнение по ряду причин. Во-первых, получается, что к моменту вступления Божией Матери в дом Иосифа Иакову должно было быть около 50 лет, — действительно, представить себе, как с материнской любовью о нем заботится тринадцатилетняя Богородица, очень непросто.

Во-вторых, такой возраст не согласуется с имеющимися иконографическими источниками. Изображения Иакова в качестве старца встречаются³⁸, но преобладающим и более древним является его образ как человека средних лет. Так, например, он представлен на иллюстрации к манускрипту XIII века (Keble College Library, Oxford, *Legendarium*, fol. 73 vo.), где изображено мученичество Иакова и Филиппа; в скульптуре, расположенной в Латеранской базилике; на костяной тарелке XI–XII веков, находящейся в Национальном музее средневекового искусства в Париже. Следует также обратить внимание на художественные изображения бегства Святого Семейства

в Египет, на многих из которых, в согласии с апокрифической традицией, нашедшей затем отражение и в литургическом предании Церкви³⁹, изображается человек молодых или средних лет, сопровождающий Богородицу с Младенцем и святого Иосифа⁴⁰. Среди наиболее известных примеров можно упомянуть иллюстрации в Евангелиях национальной библиотеки № 72 (д. 108) и елисаветградском⁴¹, мозаики церкви святого Марка в Венеции.

И наконец, нам известно, что апостол Иаков мученически погибает в 62 году, однако Евсевий Памфил⁴², довольно подробно описывая его внешность, нигде не указывает, что он был стар.

2. Святой Иосий. *Евангелие Псевдо-Матфея* XLII называет его «Иосиф», а *Книга Иосифа Плотника* — «Иуст». Последняя (XI) также говорит о нем и о Симоне как о «старших братьях»⁴³. Спустя несколько лет после Рождества он вступает в брак и уходит из дома Иосифа.

3. Святой Симон. Святитель Димитрий Ростовский различает Симона/Симеона, который являлся сыном Клеопы и племянником святому Иосифу, от сына последнего, Симона, который не вошел в число семидесяти учеников и, вероятно, скончался до их выхода на проповедь по Воскресении Христа⁴⁴. Симон также женится через какое-то время после Рождества и покидает родительский дом. Некоторые рукописи *Протоевангелия* утверждают, что это он сопровождал Святое Семейство в Египет⁴⁵. Сопоставляя имеющиеся сведения, архиепископ Димитрий (Самбикин) считает, что Симон был младше Спасителя на пять-шесть лет⁴⁶.

4. Святой Иуда. Видимо, Иуда не был значительно старше Спасителя, т.к. существуют свидетельства, что в Древней Церкви его считали очень похожим на Господа⁴⁷. Его послание было написано не позже 70 года⁴⁸. Мнение епископа Кассиана (Безобразова) заключается в том, что он родился до 4 года до Р. Х. а к концу 60-х гг. ему было бы уже за 70.

5. Что касается **дочерей** Иосифа Обручника, то на этот счет существуют различные традиции. Каноническое Евангелие от Марка не уточняет их числа (Мк. 3:31–32; 6:3). *Евангелие Псевдо-Матфея* XLII говорит о двух. Этому же мнению придерживаются святой Епифаний Кипрский и *Книга Иосифа Плотника II*, которые, однако, при этом дают им разные имена: первый — Мария (или Анна, или Есфирь) и Саломия (или Фамарь)⁴⁹, вторая — Ассия (или Лисия) и Лидия. Синаксарь на день памяти святого праведного Иосифа говорит, что Фамарь некоторые называют Марфой⁵⁰ — это имя упоминает в «Житии Пресвятой Богородицы» Епифаний Монах⁵¹. Как и старшие братья, через несколько лет после Рождества они вступили в брак и покинули дом Иосифа (*Книга Иосифа Плотника XI*). Эта традиция наиболее распространена и устойчиво прижилась в Церкви⁵². Однако существует предание, согласно которому дочерей было три (Саломия — мать Иакова и Иоанна Зеведеевых, Есфирь и некая третья)⁵³. Так, например, священномученик Серафим (Звездинский) написал акафист святой Фамари Блаженной, которая, по нему, входила в число жен-мироносиц и была одной из трех дочерей Иосифа наряду с Есфирью и Саломией. По тексту акафиста святая Фамарь находится в достаточном возрасте, чтобы благоговейно и осмысленно взирать на Младенца Христа на руках у Божией Матери. Во всяком случае, все они, по преподобному Максиму Исповеднику, были старше Ее⁵⁴.

Вопрос сопоставления всех вышеописанных фактов, наверное, никогда не будет решен однозначно. В нем всегда будет присутствовать фактор умозрительности. Мы видим, что все «братья» и «сестры», как правило, изображаются старше Спасителя. Если предположить, что тот брак, в который каждый из них (кроме святого Иакова) вступает через несколько лет после Рождества, заключался в согласии с обычаями того времени, а на момент обручения святого Иосифа они уже находились

в брачном возрасте, то получается, что ко времени вступления Девы Марии в их дом как минимум некоторым из них было где-то между четырнадцатью и двадцатью годами. Если Иаков был старшим, то ему, соответственно, должно было быть за двадцать лет — что согласуется с тем его обликом, который сохранила иконографическая традиция.

С другой стороны, по *Книге Иосифа Плотника* как минимум одна из сестер на момент смерти своей матери и первой жены святого Иосифа была в возрасте достаточно сознательном, чтобы сохранить об этом событии и о его причинах четкие представления, что следует из восклицания, которое вкладывает в уста Ассии данный апокриф. Стоя перед смертным одром своего отца, она говорит: «Горе мне, о братья мои, ибо это та же болезнь, от которой умерла наша дорогая мать» (XX). И действительно, на иконе Троицкого собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры⁵⁵ одна из жен-мироносиц изображена старше других и старше Божией Матери. Если: а) Иаков — старший ребенок; б) Ассия не была еще к тому времени замужем, и в) период вдовства продолжался около двух лет, то исчисление лет Ассии к моменту Рождества падает в промежуток где-то между 10 и 20 годами.

Тексты апокрифов и предание Церкви ничего не говорят нам о том, что святой Иосиф и его первая супруга длительное время не имели детей, — а это мотив, который чрезвычайно важен для библейской традиции и, несомненно, был бы отмечен первыми христианами, если бы к тому имелись какие-то основания. Однако ничего подобного в этих источниках мы не находим. Мы лишь видим, что всё то, что известно нам о детях святого Иосифа от первого брака, говорит в пользу их рождения в последние двадцать — двадцать пять лет до Рождества Христова. Нельзя ли предположить, что тогда же был заключен и его первый брак? Если же он вступил в этот брак в возрасте, традиционном для современного ему обще-

ства, то это означает, что он родился в 50–40-х годах до Рождества Христова.

Разумеется, все эти сопоставления не могут наверняка определить возраст святого Иосифа: они лишь позволяют не противопоставлять апокрифы церковной традиции и церковную традицию — апокрифам, а то и другое — здравому смыслу, а дают возможность гармонизировать разрозненные агиографические свидетельства, которые редко рассматриваются во взаимном соотношении.

Литература

1. *Алексий (Ржанцев), архим.* О Препоблагословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа / Алексий (Ржанцев), архим. // Прибавления к Творениям Св. Отцов. — Ч. 7. — Кн. 2. — М., 1848.

2. *Горский А., прот.* Евангельская история: академические лекции / А. Горский, прот. // Прибавления к Творениям Св. Отцов. — Ч. 26. — Кн. 1. — М., 1880.

3. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых святителя Димитрия Ростовского / Димитрий Ростовский, свт. — М., 2003.

4. *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор 70-ти апостолов / Димитрий (Самбикин), архиеп. // Православный собеседник. — Казань, 1906. — Т. 1.

5. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. В 12 т. Т. 7, 8 / Иоанн Златоуст, свт. — СПб., 1901, 1902.

6. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам / Иоанн Златоуст, свт. — М., 1842.

7. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение / Кассиан (Безобразов), еп. — М., 2006.

8. *Красницкий И.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы / И. Красницкий. — Новочеркасск, 1897.

9. *Лебедев А.* Братья Господни (1 Кор. 9:5; Гал. 1:19): Обзор и разбор древних и новых мнений по вопросу. Историко-критическое исследование / А. Лебедев. — СПб., 2004.

10. *Мерзлюков А.* Родословие Пресвятой Девы Марии и происхождение «братьев Господних» / А. Мерзлюков. — Париж, 1955.

11. Миня. Октябрь. — М., 1980.
12. *Никифор (Бажанов), архим.* Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Вып. 1 / Никифор (Бажанов), архим. — М., 1891.
13. *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях / И. Порфирьев. — СПб., 1890.
14. *Феофилакт Болгарский, св.* Благовестник, или Толкование бл. Феофилакта, Архиепископа Болгарского: в 3 т. / Феофилакт Болгарский, св. — Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2006.
15. *S. Augustini.* Sermones de Scripturis / St. Augustini // PL 38.
16. *Beda Venerabilis.* In S. Joannis Evangelium Expositio / Bedæ Venerabilis // PL 92.
17. *Benko S.* Josephology / S. Benko // Religion in Life. — 1965. — № 34 (4). — P. 608–625.
18. *Elliott J.* The Apocryphal New Testament / J. Elliott. — Oxford, 1993.
19. *S. Epiphani.* Adversus Hæresin / S. Epiphani // PG 42.
20. *S. Eusebius Pamphili.* Historia Ecclesiastica. Caput I.XII / S. Eusebius Pamphili // PG 20.
21. *S. Heironymi Stridonensis.* Commentarium in Evangelium Matthæi / S. Hieronymi Stridonensis // PL 26.
22. *Hennecke E.* New Testament Apocrypha. Vol. 2 / E. Hennecke. — London, 1965.
23. *Kaiser U.U.* Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann / U.U. Kaiser // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. — Teilband 1. S. 308–342.
24. *Llamera B.* Saint Joseph / B. Llamera. — St. Louis, 1962.
25. *St. Maximus the Confessor.* The Life of the Virgin / St. Maximus the Confessor; trans. by Stephen J. Shoemaker. — Yale University Press, 2012.
26. *Nicephori Callisti.* Ecclesiasticæ Historiæ / Nicephori Callisti // PG 145.
27. *Origenis.* Commentaria in Evangelium secundum Matthæum / Origenis // PG 13.
28. *Robinson J.* Coptic Apocryphal Gospels / J. Robinson. — Cambridge, 1896.

29. *S. Theophylacti. Commentarium in Joannis Evangelium / S. Theophylacti // PG 123.*

Примечания

¹ Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J. The Apocryphal New Testament. Oxford, 1993. P. 112–114; Kaiser U.U. Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 1. S. 308–342.*

² *S. Epiphani. Adversus Hæresin. 57 (78).7 // PG 42. Col. 708–709.*

³ *S. Theophylacti. Commentarium in Joannis Evangelium // PG 123. Col. 277.*

⁴ В наших святцах имя Клеопы помещается в числе 70 апостолов — см., напр.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. В 2 т. Т. 2. М., 1876. С. 3. Как мы увидим, это находится в явном противоречии с остальными частями традиции Православной Церкви. Видимо, этот перечень имен составлялся довольно случайным образом, о чем говорит еще в своей «Церковной истории» Евсевий Кесарийский: «Имена апостолов Спасителя известны из Евангелий каждому, списка же семидесяти учеников никакого нигде нет». См.: *Евсевий Памфил. Церковная История. Гл. I.12. (= S. Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica. Caput I.XII // PG 20. Col. 117).*

⁵ *Llamera B. Saint Joseph. St. Louis, 1962. P. 10; Порфирьев И.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 296–297.

⁶ *S. Heironymi. Commentarium in Evangelium Matthæi. II.12 // PL 26. Col. 84.*

⁷ *Мерзлюков А.* Родословие Пресвятой Девы Марии и происхождение «братьев Господних». Париж, 1955. С. 27–39.

⁸ *Nicephorii Callisti. Ecclesiasticæ Historiæ. II.3 // PG 145. Col. 760.*

⁹ *Порфирьев И.* Указ. соч. С. 297.

¹⁰ См. Четьи Минеи свт. Димитрия Ростовского, 26 декабря: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих Минеи св. Димитрия Ростовского. М., 2003. С. 747.

¹¹ Согласно «Житию Пресвятой Богородицы» Епифания, св. Иосифу на этот момент было 70 лет. См. *Порфирьев И.* Указ. соч. С. 299.

¹² Очевидно, что «рационалистическое решение проблемы, широко распространенное в кругах даже консервативного протестантизма, будто братья Господни были дети Иосифа и Марии, происшедшие естественным порядком после Рождества Христова, неприемлемо для православного (а также и римско-католического) сознания, исповедующего догмат приснодевства Божией Матери» (*Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2006. С. 21).

¹³ *Алексий (Ржанцев), архим.* О Преподобнословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Прибавления к Творениям Св. Отцов. М., 1848. Ч. 7. Кн. 2. С. 217.

¹⁴ «Ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur. Si enim in virum sanctum, fornicatio non cadit, et aliam uxorem habuisse non scribitur: Mariæ autem, quam putatur est habuisse, custos potius fuit quam maritus: reliquitur, virginem eum mansisse cum Maria, qui pater Domini meruit appellari», — *S. Hieronymi Stridonensis. Adversus Helvidium.* XIX // PL 23. Col. 203 (*перевод авт.*).

¹⁵ *Benko S.* Josephology // Religion in Life. 1965. № 34 (4). P. 610.

¹⁶ «Quia sicut illa sine carnali concupiscentia mater, sic ille sine carnali commixtione pater. Per illum ergo descendant, et per illum ascendant generationes. Nec eum propterea separemus, quia defuit carnalis concupiscentia. Maior puritas confirmet paternitatem: ne ipsa sancta Maria nos reprehendat. Illa enim nomen suum præponere noluit marito suo; sed dixit: Pater tuus et ego dolentes quærebamus te. Non ergo faciant perversi murmuratores, quod coniux casta non fecit. Numeremus ergo per Ioseph: quia sicut caste maritus, sic caste pater est. Sed præponamus virum feminæ ordine naturæ et legis Dei. Nam si remoto illo illam constituamus; dicit ille, et recte dicit: Quare me separastis? Quare non per me generationes vel ascendunt, vel descendunt? An dicitur ei, Quia non tu genuisti opere carnis tuæ? Sed respondebit, Numquid et illa opere carnis suæ peperit? Quod Spiritus sanctus operatus est, utrisque operatus est», — *S. Augustini. Sermones de Scripturis.* LI.20 // PL 38. Col. 350 (*перевод авт.*).

¹⁷ «Sed nos, fratres charissimi, absque ullius scrupulo quæstionis scire et confiteri oportet, non tantum beatam Dei genitricem, sed et beatissimum castitatis ejus testem atque custodem Joseph, ab omni prorsus actione conjugali permansisse immune», — *Bedæ Venerabilis*. In S. Joannis Evangelium Expositio. II.1 // PL 92 Col. 662 (перевод авт.).

¹⁸ S. Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica. III.XI // PG 20. Col. 216.

¹⁹ «...но ин бе Симон, а ин Симеон: Симон бе Иосифов сын, брат родной Иакова, брата Господня, а Симеон сын Клеопин, брат двоюродный Иакову и потому сродник Господень, к семидесяти апостолам причтенный. Симон же Иосифов сын, отнюдь не обретається во апостолах; вестно есть от св. евангелиста Иоанна в главе 7-й, ст. 5: „Яко ни братья Христовы вероваху в Него...“ Но сие яве есть яко послежде вероваху в Него и бысть Иуда (иже и Фаддей) един от дванадесяти св. апостол (см. об Иуде и Фаддее в числе 70), Иаков же от семидесяти первый и Иосий также от 70; о Симоне же мнится яко не прия службы апостольския, или прежде рассеяния св. апостол по вселенной преиде от здешних известующу св. апостолу Павлу в 1 послании к Коринфянам в 15 главе: „мнози, рече, пребывают доселе, а неции же и почиша“». *Димитрий Ростовский, свт. Жития святых святителя Димитрия Ростовского*. Т. 8: Апрель. С. 448–449. Также см.: *Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор 70-ти апостолов // Православный собеседник*. 1906. Т. 1. С. 77–80.

²⁰ *Феодорит, свт. Творения*. М., 1861. Ч. VII. С. 380–381.

²¹ *Llamera B.* Op. cit. P. 235. Этого же мнения придерживается протоиерей А. В. Горский — см. *Горский А., прот. Евангельская история: академические лекции // Прибавления к Творениям Св. Отцов*. Ч. 26. Кн. 1. М., 1880. С. 72. Составитель «Библейской энциклопедии» архимандрит Никифор (Бажанов) также, по-видимому, разделяет это мнение — см.: *Братья Господни // Никифор (Бажанов), архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия*. М., 1891. Вып. 1. С. 94.

²² *Лебедев А.* Братья Господни (1 Кор. 9:5; Гал. 1:19): Обзор и разбор древних и новых мнений по вопросу. Историко-критическое исследование. СПб., 2004. С. 46–47.

²³ *Феофилакт Болгарский, св.* Благовестник, или Толкование бл. Феофилакта, Архиепископа Болгарского: в 3 т. Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2006. Т. 1. С. 110. По Четым Минеям св. Димитрия Ростовского на 27 апреля «сестра Марии» — это дочь Иосифа: *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Т. 8: Апрель. С. 448.

²⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам. М., 1842. С. 54–55.

²⁵ Память св. Саломии совершается 28 апреля и 3 августа, св. Фамарь не имеет собственного дня памяти, св. ап. Симона — 10 мая и 30 июня, свщмч. Варсавы (Иуста, Иосифа, Иосии) — 4 января и 30 октября, св. ап. Иуды (Леввея, Фаддея) — 19 и 30 июня, св. ап. Иакова — 23 октября, 31 декабря и 4 января. О последнем см.: *Минея. Октябрь.* М., 1980. С. 581.

²⁶ *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 21.

²⁷ *Origenis. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum.* X.17 // PG 13. Col. 867–77.

²⁸ См., например, приписываемую ему беседу «О женах мирноносцах, и о том, что нет никакого несогласия или противоречия между евангелистами в рассказе о воскресении Господа нашего Иисуса Христа», где Богородица называется мачехой Иакова: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 811–812.

²⁹ *Лебедев А.* Указ. соч. С. 48–49.

³⁰ Он также упоминается в Гал. 1:19.

³¹ *Евангелие Псевдо-Матфея XLII* называет его Иосифом, а *Книга Иосифа Плотника II* — Иустом.

³² *S. Eriphanii. Adversus Hæresin.* 58 (78).7 // PG 42. Col. 708–709; *Епифаний Кипрский, св.* Указ. соч. С. 355. Сирийский апокриф «Письмо Пилата» говорит о пяти сыновьях — см.: *Robinson J. Coptic Apocryphal Gospels.* Cambridge, 1896. P. 221.

³³ *S. Theophylacti. Commentarium in Joannis Evangelium* // PG 123. Col. 280.

³⁴ См. *Elliott J.* Op. cit.

³⁵ «Юст и Симон, старшие сыновья Иосифа, взяв жен, ушли в дома свои. И оставались в доме Иосифа Иуда и Иаков младший». *Книга Иосифа Плотника XI.*

³⁶ Беседы (омилии) святителя Григория Паламы / Пер. с греч.

архим. Амвросия (Погодина). Издание Братства преп. Иова Почаевского. Монреаль, 1965. С. 187–194.

³⁷ *S. Eriphanii. Adversus Hæresin.* 58 (78).7 // PG 42. Col. 708–709.

³⁸ См., например, икону XIV в. Флора, Иакова и Лавра (Государственный Русский музей, Санкт-Петербург, Россия, инв. 1444) или икону XV в. Иакова, Николы и Игнатия Богоносца (там же, инв. 3112), фрески храма Спасителя в Хоре (Константинополь).

³⁹ Стихира на стиховне, 23 октября, см.: Минея. Октябрь. М., 1980. С. 577.

⁴⁰ Существуют и исключения в изображении возраста в данном контексте — так, в мозаиках храма Спасителя в Хоре (XIV в.) он имеет старческий вид. Причина этого, видимо, заключается в том, что родственное отношение его к Иосифу не всегда сознавалось художниками ясно. См. *Покровский Н.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892. С. 137.

⁴¹ *Покровский Н.* Указ. соч. С. 137.

⁴² *S. Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica.* II.III // PG 20. Col. 196–197.

⁴³ *Армянское Евангелие Детства VIII.1* называет его младшим сыном св. Иосифа.

⁴⁴ 4 января или 27 апреля.

⁴⁵ *Покровский Н.* Указ. соч. С. 137.

⁴⁶ *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Указ. соч. С. 80.

⁴⁷ *Hennecke E. New Testament Apocrypha.* Vol. 2. London, 1965. P. 324.

⁴⁸ *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 17–18.

⁴⁹ *S. Eriphanii. Adversus Hæresin.* 58 (78).8 // PG 42. Col. 709. См. также: *Алексий (Ржанцев), архим.* Указ. соч. С. 217. Свт. Софроний Иерусалимский, прп. Анастасий Синаит, свт. Феофилакт, Евфимий Зигабен и Никифор Каллист также повторяют эти имена.

⁵⁰ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых Минея свт. Димитрия Ростовского. С. 747.

⁵¹ *Порфирьев И.* Указ. соч. С. 299.

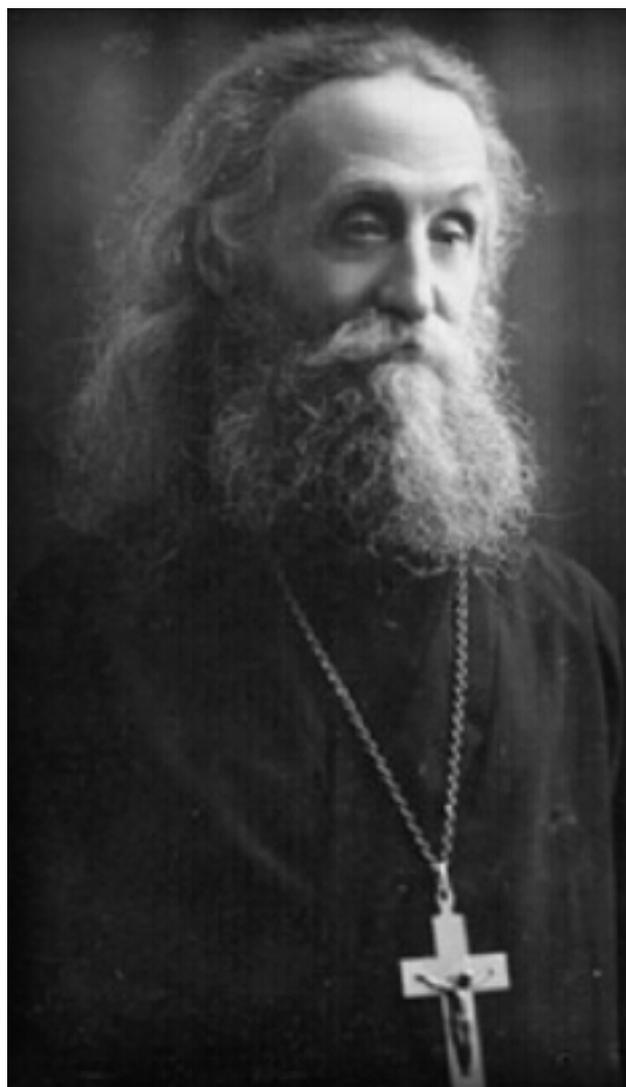
⁵² О двух дочерях, Марии и Саломии, например, говорят: *Красницкий И.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы. Новочеркасск, 1897. С. 7–8; *Мерзлюков А.* Указ. соч. С. 33–34.

⁵³ The Life of The Virgin Mary, The Theotokos. Colorado, 1989. P. 64, 321.

⁵⁴ *Maximus the Confessor, St.* The Life of the Virgin / Trans. Stephen J. Shoemaker. Yale University Press, 2012. P. 48–49.

⁵⁵ Праздничный ряд иконостаса.

IN MEMORIAM



А. И. Шальчюнас*

МИХНОВСКАЯ ОБЩИНА В БОГОСЛОВСКО-ПАСТЫРСКОМ НАСЛЕДИИ ПРОТОИЕРЕЯ ПОНТИЯ РУПЫШЕВА

В статье дан исторический обзор и анализ деятельности Михновской общины, основанной в Литовской епархии в начале XX века подвижником благочестия протоиереем Понтием Рупышевым. Михновский приход подражал апостольской общине Нового Завета, центром и смыслом жизни которой была литургия, объединявшая верующих во Христе, питавшая их и укреплявшая в нелегких трудах. Положительный опыт Михновского прихода, испытанный временем, подкрепленный богословской мыслью его основателя, является притягательным объектом для исследования и теоретических заключений и способен дать ответы на многие вопросы, встающие перед нашими современниками, взывающими «града Бога живаго, небесного Иерусалима (Евр. 12:22).

Ключевые слова: протоиерей Понтий Рупышев, сестры Корецкие, Михновская община, природа церковной общины, Иерусалимская община.

*Алексей Иванович Шальчюнас — магистр богословия, выпускник аспирантуры Московской духовной академии (Сергиев Посад).

Дать определение понятию «церковная община» очень непросто. Попытки в русской богословской мысли делались неоднократно, но тем не менее искомый результат отсутствует не в последнюю очередь потому, что контуры церковной общины, обводимые исходя из понятий о Церкви, требуют сопоставления весьма немалого количества точек в богословской интерполяции, а вопрос о Церкви, ее границах является, пожалуй, самым сложным богословским вопросом современности. Не прекращающиеся дискуссии по вопросу понимания природы церковной общины свидетельствуют, что ее подлинные границы установить затруднительно или даже невозможно, опираясь только на канонические определения. Еще более сложной задачей видится построение общинной жизни на основании теоретических спекуляций, идеальных на бумаге, однако зачастую далеко оторванных от практики реальной жизни¹.

Протоиерей Павел Хондзинский в исследовании развития понятия «церковная община» в русском богословии приходит к неким общим замечаниям, возможно, предваряющим конечную его формулировку. Отметив как начальную точку интуиции А.С. Хомякова, отождествлявшего крестьянскую и церковную общины, он завершает поиск пастырским опытом священномученика Сергия Мечева, полагавшего краеугольным камнем органической жизни прихода богослужение. «Покаяльно-богослужебная семья», — так охарактеризовал отец Сергей суть общинной жизни на Маросейском приходе понятием, взятым из исторически обоснованной практики древнерусского духовничества. Центром ее стали пастырское окормление и богослужебная и евхаристическая жизнь, и в большей степени именно богослужебная, поскольку, «..по мысли о. Сергия, общее богослужение должно восполнить то, что само по себе духовничество дать не может, или уж, во всяком случае, может и не дать»². «Практика святых Алексия и Сергия Мечевых, — считает протоиерей Павел

Хондзинский, — не только разрешила одну из основных проблем церковной жизни синодальной эпохи, обеспечив вхождение в церковную традицию в расцерковленном городе, но и предложила богословское содержание понятия общины»³.

Трудно сказать, может ли опыт одной общины стать универсальным руководством для жизни всех приходов Церкви. Во всяком случае, сам отец Павел отмечает, что большинство новомучеников и исповедников Российских всё же свою церковность наследовали не в общинах «маросейского» типа, которых и было не очень много. Одно очевидно: именно положительный опыт общинной жизни, испытанный временем, подкрепленный богословской мыслью основателей и сподвижников, является притягательным объектом для исследования и теоретических заключений и способен разрешить многие вопросы. И если не дать окончательный ответ, то, во всяком случае, наметить пути дальнейших изысканий.

Весьма интересным явлением, до сих пор не получившим достаточного освещения в церковной исторической и богословской науке, является опыт Михновской общины, основанной в Литовской епархии в начале XX века подвижником благочестия протоиереем Понтием Рупышевым, чье богословско-пастырское наследие в настоящее время только приоткрывается для широкого круга исследователей⁴. Община, которая через несколько лет будет праздновать свой столетний юбилей, немало испытала за прошедший век, в том числе во времена антирелигиозных гонений советского периода, сохранив свой уклад православной подвижнической жизни, заложенный протоиереем Понтием еще в начале XX века, а значит, не будет преувеличением признать ее исторический опыт достойным более тщательного исследования. Духовные дневники, письма, толкования на Священное Писание уже находятся в прицеле внимания академического богословия⁵. В настоящей статье мы попробуем внимательней

взглянуть на ту его часть, которая может приоткрыть особенности воззрений михновского пастыря на общинную жизнь, с соответствующим рассмотрением результатов в исторической ретроспективе.

История общины начинается в 20-х годах XX столетия. Протоиерей Понтий Рупышев (1877–1939), священник Минной дивизии Балтийского флота, спасаясь от большевистского террора, в 1919 году покидает Петроград и эмигрирует в Литву, где по благословению священноначалия занимается организацией уничтоженной Первой мировой войной приходской жизни. Разоренные церкви, расхищенное церковное имущество, малолюдные приходы — такое наследие войны в епархии в это время наблюдалось почти повсеместно. Многие священники с захваченных немцами районов Литвы были взяты в плен и вывезены в Германию, большинство священников уехало в Россию, были погибшие и пропавшие без вести⁶. Отец Понтий посещал приходы, помогая прихожанам восстановить приходскую жизнь: организовать приходской совет, избрать старосту, подать прошение литовскому правительству о назначении священника и ходатайства по организационным вопросам; служил литургии, крестил, присоединял к Православию, за что позднее Литовским епархиальным советом был представлен к награде⁷.

В 1920 году Виленский край отторгается от Литовской республики сначала военным путем армией польского генерала Люциана Желиговского, а затем, в 1922 году, — Польским Сеймом, подтвердившим решение марionеточного Виленского Сейма о присоединении края к Польше⁸. Часть приходов Литовской епархии (около 14 церквей и 12 тысяч православных верующих), находившихся в это время на территории Виленского края, присоединились к Варшавской митрополии, объявившей себя автокефальной Православной Церковью в Польше. Исторически единый православный регион в Северо-Западном крае⁹ разделился до 1939 года между Польшей и

Литвой, разорвавших между собой дипломатические отношения¹⁰. Отец Понтий остался в Вильно, где служил настоятелем в Новосветской Александро-Невской церкви¹¹, временно исполнял обязанности настоятеля в Трокских приходах¹² (Тракай) и чуть позднее был назначен настоятелем Побеньской Николаевской церкви Виленского уезда¹³. Подчинение юрисдикции Польской автокефальной Церкви отец Понтий считал необходимостью, вызванной непростым временем, полагая, что вопрос канонической принадлежности не мешает жить благочестивой жизнью, и сохранял молитвенную связь с Русской Церковью¹⁴.

В 1921 году отец Понтий знакомится с помещиками Корецкими, к которым приезжает по приглашению послужить в домовый церкви. Проповедь веры глубоко тронула дворянскую семью, которая решается на серьезные перемены в своей жизни. В 1922 году они пишут прошение владыке Елевферию назначить отца Понтия на постоянное служение в их имении: «Сообщая о сем, покорнейше просим Ваше Высокопреосвященство о назначении к нам настоятеля нашей домовый церкви нашего духовного отца священника Понтия Рупышева, как самого близкого нам по духу, если он выразит на то свое согласие»¹⁵. Владыка Елевферий (Богоявленский) прошение удовлетворяет, и иерей Понтий Рупышев становится настоятелем Скорбященского храма¹⁶.

В том же году, с согласия помещиц, он основывает в их имении Меречь-Михново, в 30 верстах от Вильно, общину, в которой становится духовником вплоть до своей кончины в 1939 году. Сестры Корецкие отдают помещения усадьбы и земли имения для жизни общины и ведения хозяйства и становятся старшими по руководству работами. Бывшие слуги становятся братьями и сестрами и вместе с бывшими хозяевами разделяют радости и трудности новой жизни. В поместье прекращаются светские увеселения, приемы гостей и выезды, которые ранее были вполне привычными для семьи Корецких, поддерживав-

ших широкие связи с окружавшими их соседями и многочисленными родственниками. Со временем вводится общая трапеза и общее молитвенное правило, в имении воцаряется строгая жизнь, по своей сути напоминающая монастырскую, с той разницей, что от приходящих в Михново не требуются монашеские обеты и в общину могут приходить семейные люди, живя тем не менее несколько обособленно от незамужних сестер¹⁷. Центром и смыслом общинной жизни стала литургия, объединявшая верующих во Христе, питавшая их и укреплявшая в нелегких трудах. Отец Понтий часто служил литургию в домовом храме Корецких. Свое отношение к Евхаристии он выразил в дневнике такими словами: «Ради святой Божественной литургии, которая есть всегда обновление крестной Жертвы Иисуса Христа (или принесение Божественной любви в Жертву и на служение твари), стоит мир. Посему пастырю нужно как можно чаще ее совершать, ибо благодать священства есть продолжение дела Христова на земле. Имея эту мысль, никогда не отказывайся, о пастырь, от совершения Божественной литургии, ссылаясь на свое недостойнство часто совершать ее, да не будет тща в тебе благодать пастырства (священства)»¹⁸.

Отсутствие ориентира на прибыль становится одним из особенностей общинной жизни. Труд в послушании расценивался как сакральный элемент духовной жизни, необходимый для преодоления греховности человеческой природы. В повседневной жизни насельники занимались хозяйством и жили от доходов с него. Они обрабатывали землю, убирали клевер, овес, ячмень, пшеницу. Держали домашнюю скотину. Трапезы проходили в одной общей комнате, где за большим обеденным столом, который покрывался чистой белой скатертью, собиралось до пятидесяти человек. Для каждой сестры ставился полный столовый прибор: тарелки с подставками, набор ложек, ножей и вилок, клали накрахмаленные салфетки, за столом не переговаривались, а тем более не вели бесед¹⁹.

Всё, что производилось в общинном хозяйстве, имело своей целью удовлетворить нужды членов общины, но не более, чем того требовалось для вполне аскетического существования. Излишки жертвовались малоимущим и нуждающимся, которых в послевоенное время в Виленском крае было немало. Сами дворяне Корецкие практически ничем не выделялись в своей скромной одежде, которая была единообразна для всех²⁰.

Имуществом общины и распределением работ изначально распоряжались сами сестры Корецкие. Очень пригодилось образование, полученное ими в Смольном институте благородных девиц. В дальнейшем, вплоть до нынешнего времени, на роли руководителей общинной жизни избирались наиболее опытные не только в хозяйственных делах, но и имевшие нравственный авторитет среди общинников. Как правило, это были женщины.

Сам отец Понтий стал руководителем духовной жизни не только сестер Корецких и постоянных насельников общины, но и приходивших в общину паломников. Центром и смыслом общинной жизни стала литургия, объединявшая во Христе, питавшая и укреплявшая в нелегких трудах. Богослужения в церкви совершались ежедневно, и участие в них было важным для всех. Сестры причащались Святых Христовых Таин три-четыре раза в неделю, откуда и черпали силы для аскетической жизни. Часто батюшка произносил проповеди и проводил беседы, которые еще больше укрепляли в вере сердца сестер, братьев и паломников, или как их называли еще — богомольцев, приходивших в Михново, прослышав про необычное место в католическом крае, в котором живут, трудятся и молятся православные. В богослужениях, которые пастырь совершал ежедневно, утром и вечером, исключая те дни, когда был болен, пребывала его жизнь и жизнь всей общины. Он говорил сестрам о том, что человек в духовной жизни не может стоять на месте, он должен идти вперед, а о сохранении духовной жизни общины отец Понтий оставил

такие слова: «Нужно жить с ближними духом, душой и телом; духом любви быть одним с ними во Христе; душой и телом переживать и нести с ними все их немощи, скорби и болезни, отдавая себя по душе и телу в их пользование, распоряжение для их спасения и добрых дел. Ведь это составляет и одну из сторон значения и действия для нас святого Таинства Причащения — тогда ближние будут чувствовать себя близкими к нам и пойдут с нами и за нами ко спасению. Какой же разум, какую любовь, какую чистоту сердца, души и тела, какую свободу духа нужно иметь здесь пастырю, чтобы овца слышала его голос, голос Самого Христа, и шла за ним! Помогите, Господи, лучше же Сам действуй чрез меня, недостойного»²¹.

Строгость духовной жизни сочеталась с порядком в хозяйстве. Понемногу человек, будучи наставляем в вере, привыкал к послушанию, труду, воздержанию, входил в режим церковного устава, то есть деятельно проходил путь духовной жизни подобно тому, как это происходит в монастырях. Разница была лишь в том, что, будучи не связанным монашескими обетами, человек был властен сам решать, как долго он может жить в послушании укладу общины. Он мог даже уйти из общины без всяких канонических последствий в том случае, если что-то ему не нравилось или он чувствовал невозможность вести интенсивную духовную жизнь²².

В общину принимали не только одиноких людей, но и семейных. К ним пастырь относился особенно внимательно. Если жена стремилась в Михново, а муж не хотел, решение жены поселиться в общине, особенно с детьми, но без мужа, отвергалось сразу. Семья не разделялась²³.

Отношение окружающих к новой жизни в общине было разным. А. Д. Корецкая, хозяйка имения и мать трех сестер, поначалу сетовала, что в имении появились новые порядки, что сословная дистанция между ее дочерьми-помещицами и бывшими слугами сознательно устранялась. Ей не нравилось, что ее дочери стали одеваться в простую,

порой грубую одежду, а не как аристократки и, позабыв о своем благородном происхождении, сами нередко служили людям, по социальному статусу бывшим гораздо ниже их. Анастасии Дементьевне было нелегко принять все эти перемены, однако со временем она смирилась с выбором дочерей и не препятствовала им идти выбранным путем²⁴.

Неприятие старшей Корецкой перемен в имении совпало с тем, что думало современное им общество по этому поводу. Идеи отца Понтия и сестер Корецких вызвали поток обвинений и клеветы, обрушившийся на них. Многие окрестные знакомые считали их не совсем здоровыми психически, в лучшем случае — толстовцами, идеалистами, фантазерами и прожектерами. Никто не верил, что это начинание, такое смелое и необычное, имеет будущее. По воспоминаниям Варвары Николаевны, «много тяжелых обид и скорбей пришлось перенести сестрам, сердца и души которых не были еще утверждены в Боге, и только светлый образ Христа, который их так пленил, и твердая вера бабушки помогли им преодолеть эти искушения»²⁵.

Трудности, с которыми пришлось столкнуться отцу Понтию и его единомышленникам в период становления общины, носили и внешний, политический характер. Власти Польши, к которой на тот момент относился Виленский край, в рамках «исторической справедливости» нередко притесняли православных, отбирая церковные земли, храмы и церковные здания. Через созданное Министерство исповеданий оказывалось давление на неудобных властям клириков. Отец Понтий, будучи в течение одиннадцати лет настоятелем Побеньского прихода, что в десяти километрах от Михново, вынужден был бороться там за возвращение церковной приходской земли, отобранной у храма государством. С другой стороны, польские власти подозревали в общине существование симпатий к коммунизму — весь уклад ее жизни говорил о том, что идеал общения имуществ и братские отношения между

людьми уже в значительной мере были осуществлены в общине на практике. Но сходство было только внешним. Это была не коммуна в расхожем понимании этого слова, не коммуна, основанная на политизированных лозунгах «свободы, равенства, братства», а христианская община, подобная апостольской, первохристианской. При этом всё имущество общины юридически было частной собственностью, помещичьим хозяйством семьи Корецких. На частную собственность власти буржуазной Польши посягнуть не посмели, когда разобрались в сути вопроса. Михновскую Скорбященскую церковь тоже пытались закрыть, но это не удалось сделать ввиду того, что она так же находилась в частной собственности владельцев имения²⁶.

Несмотря на такое непонимание и неприятие окружающих, в Михново в эти годы продолжали стекаться люди из ближних и дальних краев, по большей части из Западной Белоруссии, привлеченные светлой личностью отца Понтия, идеями общинной жизни и личным примером молодых хозяек имения и их единомышленников. Число членов общины в довоенное время достигало 150 человек.

Отец Понтий вел обширную переписку с духовными чадами за пределами епархии и даже Польши, каждый год отлучался из общины и ездил служить в те приходы, в которые его приглашали тамошние прихожане. К поездкам отец Понтий готовился очень тщательно. За неделю он налагал на себя пост вместе со всей общиной. Непосредственно перед отъездом служился молебен, а после отъезда община продолжала поститься еще неделю в ожидании возвращения своего пастыря. В помощь себе отец Понтий брал старших сестер. Посещал приходы в Бакштах, Косуте, Княгинине, Куренце, Речках, Нарочи, Вилейке и других местах²⁷.

В декабре 1938 года в общине случилась эпидемия гриппа. Отец Понтий, несмотря на сильные недомогания, продолжал служить, однако 2 января тоже слег с высокой

температурой. Последние дни перед смертью он не принимал никакой пищи, ежедневно причащаясь Святых Таин. 10 января 1939 года (по старому стилю) протоиерей Понтий Рупышев отошел ко Господу²⁸. Над его могилой в 1940 году была воздвигнута часовня.

Смерть отца Понтия стала началом новой эпохи в истории общины, своеобразным испытанием ее на духовную крепость. После первого (1940–1941 гг.) и особенно второго (1944 г.) установления советской власти в Литве община оказалась в церковной юрисдикции Московского Патриархата. В тот момент общину коснулись те негативные церковно-политические преобразования, которые в России имели место уже на протяжении длительного времени — с 1917 года. Две из трех сестер Корецких — Варвара Николаевна и Анастасия Николаевна были сосланы в Казахстан как «бывшие помещицы» 14 июня 1941 года, а затем в Коканд, в Узбекистан. В ссылке они работали на железнодорожных путях, разгружали вагоны, нанимались сторожить поля. Выжили они буквально чудом. Из ссылки они вернулись летом 1945 года с подорванным здоровьем, но не сломленные духом. Насельникам общины было очень трудно без старших Анастасии и Варвары. Избежавшие ареста третья сестра Мария Николаевна Корецкая и ее муж Вячеслав Платонович Шафалович взяли на себя бремя руководства общиной в это смутное время, что явилось большим облегчением для всех михновцев²⁹.

В войну община сумела не только сохранить себя, свой быт, но и в условиях нелегкого времени следовать своим христианским убеждениям. Сразу после начала войны Литву заняли немецкие войска, в крае стала проводиться колонизация. На принудительные работы в Германию из Литвы было вывезено около 60–70 тысяч человек (по другим данным 30–40 тысяч)³⁰. Нацисты жестоко преследовали бывших советских служащих, подпольщиков, партизан, активистов времени независимой сметоновской Литвы, а также участников антинацистского фронта

и евреев. Евреи из деревни Тургели были заключены в Яшюнском поместье, примерно в 15 километрах от Михново. Узники сильно страдали от голода, и михновские насельники с риском для жизни передавали им продукты. Также они помогали советским военнопленным, которых немцы держали в концентрационном лагере, расположенном в соседнем поместье Андриево. Немцы разрешили их привлекать для помощи в сельхозработах в имении, и сестры подкармливали и лечили пленников, которым немцы даже разрешили посещать богослужения в Михново. Многие были обращены тогда в веру, впервые исповедовались и причащались³¹.

Немецкая оккупация Литвы продолжалась три года, затем, после вторичного установления советской власти в 1944 году, община долгое время существовала под видом колхоза. Примечательно, что общинный коллектив, спаянный общей верой и трудовыми традициями, принял устав трудовой коммуны и очень эффективно проявил себя в хозяйственной жизни края, несмотря на завышаемые налоги и неравные условия в сравнении с организованными советской властью колхозами. Следуя прозорливому завету отца Понтия, община во все времена категорически отказывалась трансформироваться в монастырь или иную религиозную структуру. У властей, таким образом, оставалось не так много средств для «законных» притеснений общины: домовая церковь была всего лишь приходской церковью, закрыть которую власти так и не решились, а община как таковая была, по сути, коммуной, созданной по образцу, который власть декларировала как наилучшее социальное устройство — за исключением религиозной составляющей³².

Формальных оснований для закрытия передовой артели не было, однако тот факт, что это был единственный в Советском Союзе колхоз без парторганизации, в котором жили активной религиозной жизнью, конечно, не мог остаться незамеченным. Феномен религиозного

колхоза был известен секретарю ЦК КПСС М.А. Суслову. Уполномоченные задавали центру недоуменные вопросы: что делать с «лжесельскохозяйственной артелью, решающей не социалистические, а религиозные задачи?» В ответ центральное руководство информировало, что рассматривать артель как монастырь с применением к ней соответствующих законных рамок оснований нет. «Главное, по мнению Совета, заключается в том, чтобы соответствующие организации упорно и настойчиво вели среди членов артели разъяснительную работу и научно-атеистическую пропаганду, и другие мероприятия по отвлечению их от влияния церкви»³³. Об интенсивности духовной жизни косвенно можно судить по любопытному свидетельству в отчете уполномоченного, часто приезжавшего в общину с инспекцией и общавшегося с тогдашним настоятелем Константином Авдеем, которому приходилось лавировать, выдерживая натиски представителей власти: «В обычное богослужение, на котором я присутствовал, причащалось после исповеди свыше 90 чел., т.е. почти всё взрослое население этой сельскохозяйственной артели. Священник Авдей в беседе со мной сказал, что исповеди и причастие у них частое явление и для него это утомительно. Заметив, что это на меня произвело впечатление, он добавил, что „нельзя же отказывать в этом старушкам, которые стремятся к частым исповедям“ . В действительности на исповеди и причастиях участвует поголовно вся молодежь, которая является членами этой общины»³⁴.

Колхоз «Михново» был ликвидирован в эпоху хрущёвских гонений на Церковь. После статьи в газете «Известия»³⁵, обличавшей в общине «эксплуатацию одурманенных религиозным фанатизмом людей», районные власти под предлогом укрупнения совхоза «Табаришкес», располагавшегося неподалеку, описали всё общинное имущество и опечатали строения. Михновцев попытались выселить, однако безуспешно; отправить насельников в

ссылку или просто разогнать общину надзорные органы уже не могли, зловещее время сталинских репрессий кануло в Лету. Общинники были трудоустроены в совхозе, однако, по инициативе уполномоченного по делам религии, в общине была прекращена прописка людей. Эти меры вели к постепенному «старению» общины и ее вымиранию³⁶.

В это время в полной мере раскрылись духовные плоды и духовные дарования сестер Корецких, приобретенные за годы подвигов, лишений и трудов, поднятых ими ради Христа. По свидетельству протоиерея Николая Устинова, священника Виленской епархии, до сих пор поддерживающего тесные связи с общиной, Варвара Николаевна обладала не просто духовным и житейским опытом — она имела дар прозорливости. «Она не скрывала того, что нас ожидает. И всё, о чем она нам говорила, происходило. И зная об этом, мы были готовы к трудностям и терпеливо их переносили». Вместе с Анастасией Николаевной они духовно окормляли Михновских сестер, примиряя, утешая, применяя к каждому человеку отдельный подход, где ласку, где строгость и смирение, продолжая тем самым дело отца Понтия. Только теперь, в отличие от довоенного времени, духовная жизнь и духовное руководство в общине прятались от бдительного надзора атеистических властей, ожидая «исполнения времен», когда, по прозорливому обещанию отца Понтия, безбожный режим рухнет и вновь будет возможно безбоязненное исповедание веры.

В конце советского периода усилия тогдашних властей в отношении общины стали приносить свои плоды. Община действительно стала численно уменьшаться и «стареть». Однако уничтожить общину православных верующих безбожному режиму не удалось. От своей веры и образа жизни, заповеданного отцом Понтием, михновцы не отказались и сумели вынести все невзгоды атеистического времени. Община сохранилась, являясь вплоть до

развала СССР частью совхоза «Табаришкес». Сестры Корецкие умерли в течение трех лет, в конце 1970-х: Варвара Николаевна (1892–1976), Мария Николаевна (1890–1978) и Анастасия Николаевна (1896–1979)³⁷.

В новейшее время общинная жизнь обрела второе дыхание. Власти уже независимой Литвы признали незаконность ликвидации общины, была произведена перерегистрация и принят новый устав. Общине были официально возвращены земли и постройки, хотя и не в полном объеме. Теперь это сельскохозяйственная христианская община «Микнишкес», деятельность которой, согласно уставу, основывается на «взаимном доверии и честном коллективном труде»³⁸.

Полностью сохранив структуру и жизненный уклад начала XX века, Михновская община занимается тем же, чем и сто лет назад: богослужebной жизнью и сельским хозяйством. По укладу жизнь в общине сегодня сохраняется в своей первооснове и всё так же напоминает общежительный монастырь: большинство насельников живет в общих корпусах, в кельях по 2–3, реже по одному человеку. Те, кто не может или не хочет руководствоваться этими принципами, в общину или не попадают, или из общины уходят, если кардинально меняется их внутреннее устройство. Такие случаи довольно редки, потому что отбор в члены общины очень тщательный и длится не один год, прежде чем человек становится «братом» или «сестрой». Человек может годами жить на положении паломника. Требования к паломнику другие, нежели к члену общины, хотя письменно или как-то внешне членство в общине не регламентируется. Паломник может по собственному желанию на долгое время уехать из общины, а потом вернуться без всяких нареканий в его адрес. Уход же из общины «брата» или «сестры» даже на короткое время всегда оговорен со старшими членами общины и всегда обусловлен очень вескими причинами. Если же общинник уходит навсегда, то это неизменно воспринимается

как духовная потеря и для общины, и для этого человека, «падение».

В общине есть преемственность поколений, живое михновское предание, уклад, выдержавший испытание временем. Старшие Корецкие, будучи воспитаны в христианском духе отцом Понтием, сумели передать свой жизненный и духовный опыт следующим поколениям. А поколения в общине сменяются таким образом, что новые насельники вливаются в живую традицию общины, усваивают ее и передают молодым. Так непрерывно сохраняется предание, заложенное ее основателями, которым живет община. От желающих поселиться в общине требуется лишь готовность разделить труды по ведению обширного хозяйства и желание помогать ближним в духе христианского вероучения.

Последние десятилетия жизни общины неразрывно связаны со служением в ней архимандрита Леонида (Гайдукевича), который официально является настоятелем Скорбященского храма с 1994 года. Вся его жизнь так или иначе связана с Михново. Отец Леонид, еще будучи мальчиком, жил в общине — сначала вместе с родителями и младшей сестрой, а потом некоторое время как молодой брат общины. Его родители тоже вступили в общину и ныне покоятся на михновском кладбище. Он один из немногих сегодня, кто лично помнит отца Понтия и весь уклад жизни общины на протяжении всей ее истории. Он закончил в 1948 году Виленскую мужскую гимназию и поступил в Жировицкую духовную семинарию, затем по окончании ее в 1956 году в Московскую духовную академию. После ее окончания был клириком, а затем настоятелем храма Николы в Хамовниках в Москве, благочинным Центрального округа. В конце 1970-х годов он вернулся в родные места, был настоятелем Евфросиньевского кладбищенского храма, а затем в течение девяти лет наместником Свято-Духова Виленского монастыря. Все эти годы он неизменно поддерживал связь с общиной,

имел самое доверительное духовное общение с сестрами Корецкими, а в конце 1980-х годов стал настоятелем Скорбященского храма. С его служением связано возрождение и обновление общины в новейшее время³⁹.

Очевидно, что пастырское дарование и возвышенный дух протоиерея Понтия Рупышева заложили прочный фундамент основанной им и его сподвижниками общины. Внимательное изучение его писем, духовных дневников, толкований на Священное Писание и богослужебные книги помогают лучше понять особенности жизни в Михново. Большая часть размышлений протоиерея Понтия Рупышева касается вопросов духовной жизни и взаимоотношений пастыря и пасомых.

Обращаясь к его записям можно сделать вывод, что в организации общинной жизни он подражал апостольской общине Нового Завета, представления о которой связывал не с какой-либо бытовой или социальной формой приходской жизни, а уставом, формально отражавшим, по мнению протоиерея Понтия, духовный настрой первых христиан. Отношение к уставам Православной Церкви у отца Понтия было очень серьезное, в письмах своим духовным чадам и в дневниковых записях он много об этом размышляет: «...Святой Дух помимо Святой Церкви не совершает их (христиан. — *А.Ш.*), а действует лишь чрез все ее установления, в ее учении, священнодействиях и жизни верных, подражательной жизни древних христиан, для которой эти установления и служат, хотя и не в них дело, но в том правом разуме и духе веры, который ими определяется и к которому они воспитывают и приводят верных. Вот и приходится останавливаться на единственно возможном в наши дни, а именно: жить в согласии со всею Святою Церковью, не столько современной, сколько древней, с ее учением, духом, строгостью нравственной личной и общественной, и в полном любви общении с теми верными, которые так же и хотят жить и в жизни осуществляют это свое

желание, в наше ослепленное грехом и убийственно равнодушное ко Христу время»⁴⁰.

Целью общинной жизни отец Понтий полагал достижение любви и благочестия каждым в меру сил, способностей и веры⁴¹. И вера лишь в бытие Божие, без внимания ее внутреннему содержанию, согласно михновскому пастырю, недостаточна для спасения: «при современном безбожии и неверии у нас стали придавать значение простой вере в бытие Божие без внутреннего ее содержания. Но такая вера недостаточна»⁴². По мысли отца Понтия, «чтобы оно (Православие) отвечало своему назначению, нужно, чтобы оно по существу было таковым. А в таком случае оно крестоносно. Если природа его извратилась или исказилась или вообще не отвечает своему назначению, то надлежит ему быть очищену великими скорбями, чтобы малые по вере при пребывании в нем получали должное и не соблазнялись. Так в России оно очищается великими скорбями. То же будет с ним и в Польше, но как? Уния? Это будет видно впоследствии. Нужно готовиться к этому подвигами, благочестием и терпением»⁴³. И здесь следует заметить, что в «старом Михнове» жизнь была гораздо труднее и строже, чем ее современная жизнь, во всех отношениях. Больше внешнее давление, иногда на грани возможного, на грани выживания общины в целом и ее членов в частности. Больше подвигов, постов, большее молитвенное делание. Отец Понтий считал, что потеря благодати Божией важнее всех потерь, и для сохранения ее в себе и пребывания в ней очень важно христианское общежитие с великой строгостью духа в нем⁴⁴.

Параллель с первохристианской общиной можно увидеть также в общении имуществ, которое в Михнове сохраняется по сей день. Изначально существовавшее в Иерусалимской общине в апостольские времена, оно со временем исчезло и сохранилось, в основном, только в общежительных монастырях. Несбыточность этого идеала в церковной повсеместности и повседневности объяснялась

неспособностью человека вести высокую нравственную, жертвенную жизнь по отношению к ближнему, по причине человеческого эгоизма (см. далее в примечаниях). Толкуя стих из книги Деяний (Деян. 4:32), который в богословии традиционно связан с историческим описанием феномена общения имуществ, отец Понтий объясняет, что грех самости или своеволия умерщвляется через послушание, в котором души руководящего и руководимого не сливаются, но объединяются в единстве духа Христова, а воля руководимого не умерщвляется, но получает правильное направление⁴⁵. Таким образом добродетель послушания, став фундаментальной основой духовной жизни в общине, позволила воплотить и монашеское же обобществление имущества с той только разницей, что оно не было прописано в уставе, и от насельников никто не требовал обетов, всё совершалось и совершается добровольно.

Отношение же к имуществу отец Понтий емко выразил в следующем размышлении: «Когда мы отрываем свое сердце от имущества ради Христа, раздавая его бедным, то Он становится тогда нашим Сокровищем, к Которому и устремляется оно (сердце. — А.Ш.) (толкование на Лк. 12:33)»⁴⁶. И здесь следует отдать должное не только пастырской инициативе протоиерея Понтия Рупышева, но и духовному подвигу дворян Корецких, которые, следуя своей вере, пожертвовали не только своим имуществом, но и социальным статусом, став ближе к братьям и сестрам, послужив им примером в новой жизни во Христе и изрядно претерпев за такое «юрродство» от современного им общества.

Кто был вдохновителем идей общинной жизни для отца Понтия, сказать уверенно пока не представляется возможным. Можно предположить, что в немалой степени на него влиял святой праведный Иоанн Кронштадтский, его духовный отец, о котором отец Понтий много пишет в дневниках. Во всяком случае, некоторые моменты их

пастырского служения имеют идентичные черты: отношение к литургии, Таинству Евхаристии, частое приобщение которой стало характерной особенностью общинной жизни в Михново.

Заметим, что, в некотором смысле отец Понтий не был новатором, связав свои представления об идеале приходской жизни с первохристианской апостольской общиной. Протоиерей Павел Хондзинский указывает, что в богословии общины этот шаг впервые был сделан в 80-е годы XIX столетия почти одновременно преподавшим Макарием Глухаревым, охарактеризовавшим так миссионерский монастырь, и епископом Михаилом Грибановским, который во всякой церковной общине видел Иерусалимскую общину⁴⁷. Тема Иерусалимской общины в конце XIX — начале XX века также активно звучала в формате академического богословия в трудах А.Ф. Хойнацкого⁴⁸, М.Э. Поснова⁴⁹, М.В. Барсова⁵⁰, Н.С. Стеллецкого⁵¹, В.И. Экземплярского⁵². В религиозной философии о ней писали В.Ф. Эрн⁵³, С.Н. Булгаков⁵⁴. Публикации имели полемический характер, главный акцент работ был поставлен на отношении христианина к частной собственности и, в общем смысле, они являлись антитезой социалистическим и коммунистическим идеям, имевшим в то время широкое распространение в обществе⁵⁵. Более того, попытки на практике воплотить идеал Иерусалимской общины также имели место в истории Русской Церкви. Наиболее известные — Улалинский миссионерский стан уже упоминавшегося архимандрита Макария Глухарева⁵⁶ и Неплюевское Крестовоздвиженское братство Н.Н. Неплюева, просуществовавшее без малого полвека и не только отразившее богословские идеи основателя, но своим примером подтвердившее свою жизнеспособность именно как сельской общины, основой быта которой было земледелие⁵⁷.

Неизвестно, был ли отец Понтий знаком с трудами вышеупомянутых писателей и пастырей — в его записях

об этом ничего не сказано. Более уверенно можно утверждать, что, живя в начале века в Петербурге и Гельсингфорсе, он не мог остаться в стороне от идей преобразования церковной жизни, которые имели место в Русской Церкви с начала «Великих реформ», когда вопросы о реформировании прихода, возрождении общинной жизни на нем обсуждались не только в церковной и общественной печати, но и на уровне государственных комиссий⁵⁸. С 60-х годов XIX столетия в ходе церковных преобразований создавались социальные институты в виде церковно-приходских попечительств⁵⁹, увеличивалось число церковных братств, решавших не только вопросы благотворительности, но и миссионерские и просветительские задачи⁶⁰, появлялись общины сестер милосердия, которых больше всего было в Петербурге и Москве⁶¹. Действуя чаще всего под патронажем высокопоставленных особ, женщины участвовали почти во всех формах социального служения: детского призрения, богаделен, больниц, исправительных учреждений для женщин, пожелавших оставить порочный образ жизни⁶². Особое развитие служение сестер милосердия получило в годы войн, когда русские женщины проявили себя героическим образом в Крымской кампании, во время русско-турецкой войны 1877–1878 годов, в русско-японской и в Первой мировой войне, в которой, неся пастырское служение, участвовал протоиерей Понтий Рупышев⁶³.

Из вышесказанного можно сделать следующий вывод: исторический и идейный контекст церковной жизни начала XX века вполне располагал к творческому подходу в пастырской практике на церковном приходе. Уместно вспомнить принятый на Поместном Соборе 1917–1918 годов приходской устав, ставший самым обширным соборным документом и отразившим чаяния Церкви оживить общинную жизнь на приходе. Документ, к сожалению, остался лишь нравственным ориентиром для Русской Православной Церкви, т.к. в последующие два

десятилетия после революции она оказалась на грани уничтожения и была вынуждена думать не о реформах, а о выживании. Трудно сказать, как бы им руководствовался отец Понтий, история, как известно, не терпит сослagательного наклонения, да и свое пастырское служение он строил уже в реалиях другой общественно-политической ситуации. По всей видимости, именно относительная свобода Православной Церкви в Польше в это время позволила ему реализовать, пожалуй, лучшие идеи «бogosловия общины» своего времени, в теоретическом плане обогатив семантику понятия «церковная община» примером первохристианской практики общения имуществ. Впрочем, причиной таких достижений правильней будет указать апостольскую веру самого протоиерея Понтия Рупышева.

Примечания

¹ См.: *Великанов П., прот. Ртищев Ф., свящ.* О жизни приходской. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4408505.html> (дата обращения 17.06.2018), *Ртищев Ф., свящ.* К уточнению понятия «приход открытого типа». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4524604.html> (дата обращения 17.06.2018), *Стаценко С., прот.* Проект положения о православных общинах. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4448629.html> (дата обращения 17.06.2018), *Зеленый М.* «Кружки», «группы», «общины», «братства» — и где же Церковь Христова?... URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3156747.html> (дата обращения 17.06.2018), *Королев А.* Община в христианской Церкви. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4673396.html> (дата обращения 17.06.2018), *Агафангел (Белых), игумен.* Какой не должна быть община. URL: <http://www.pravmir.ru/igumen-agafangel-belyih-stroit-obshhinu-po-primeru-ranney-tserkvi-neveravilno/> (дата обращения 17.06.2018), *Балакшина Ю.В.* Явление «новой братолюбивой жизни» (из опыта общинной жизни в Русской Православной Церкви). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4506669.html> (дата обращения 17.06.2018).

² Хондзинский П., прот. Понятие «общины» в русской богословской традиции второй половины XIX — начала XX в. // Вестник ПСТГУ 1:3. 2012. С. 45.

³ Там же. С. 46.

⁴ В настоящее время рукописное наследие протоиерея Понтия Рупышева опубликовано в следующих изданиях: Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. — М.: Паломник, 2016. Кн.1. — 667 с.; Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. Михново. Воспоминания. — М.: Паломник, 2016. Кн.2: Михново: воспоминания. — 2016. — 654 с.; История Михновской общины: В 3 т. / Сост. Светлана Устименко. 2017.

⁵ См.: Хондзинский П., прот.: О богословском наследии протоиерея Понтия Рупышева. Часть 1. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4604758.html> (дата обращения 17.06.2018); О богословском наследии протоиерея Понтия Рупышева. Часть 2. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4638760.html> (дата обращения 17.06.2018).

⁶ Laukaityte R. Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje: «LII Leidykla“, Vilnius 2003. P.12.

⁷ Журнал №22 заседания Литовского епархиального совета 23 апреля (5мая) 1921 г. // Литовский государственный исторический архив. Ф. 1004. Оп. 1. Д. 38. Л. 48 об.

⁸ См.: Buchowski K. Konflikto su Lietuva vaizdas tarpukario lenkų istorinėje sąmonėje. // Suvalkų sutartis: faktai ir interpretacijos: [straipsnių rinkinys]. — Vilnius: Versus aureus, 2012. — 448 p.

⁹ Термины «Западный край» и «Северо-Западный край» появляются в 40-х годах XIX века в трудах российских историков Н.Устрялова и К. Арсеньева в ходе развития ими новых исторических концепций. В 1842 г. термин «Северо-Западный край» присутствует в указе об административных реформах в Полном собрании законов Российской империи, 17 т. *Staliūnas D.* Lenkija ar Rusija? Lietuva Rusiškame mentaliniame žemėlapyje. Lietuvos erdvinės sampratos ilgajame XIX šimtmečiuje// Lietuvos istorijos institutas. — Vilnius: Baltijos kopija, 2015, P. 34.

¹⁰ Lach H. Nuo Focho linijos iki dabartinės valstybinės Lenkijos ir Lietuvos sienos. // Suvalkų sutartis... P. 170.

¹¹ В настоящее время здание действующего храма святого Александра Невского принадлежит единственному женскому

православному монастырю Виленской епархии — Марии Магдалининской обители, основанной в 1938 г. и закрытой в годы хрущёвских гонений на Церковь. В 2015 г. сестры переехали в помещения обители при восстановленном храме из корпусов Свято-Духова мужского монастыря, где вынуждено пребывали с 1960 г.

¹² Резолюция № 334. // ЛГИА Ф. 605. Оп. 13. Д. 246. Л. 15.

¹³ Резолюция архиепископа Елевферия № 134. // ЛГИА Ф. 605. Оп. 13. Д. 246. Л. 18.

¹⁴ История Михновской общины... С.131.

¹⁵ Прошение архиепископу Елевферию А.Д., В.Н., А.Н., Ко-рецких и В.П., М.Н. Шафалович. // ЛГИА Ф. 605. Оп. 13. Д. 246. Л. 25–25 об.

¹⁶ История Михновской общины. — Висагинас, 2017. Т.3. С. 107.

¹⁷ Там же. С.109.

¹⁸ Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. — М.: Паломник, 2016. Кн.1. С. 222.

¹⁹ История Михновской общины... С. 141.

²⁰ Там же. С. 143.

²¹ Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева...С. 231.

²² История Михновской общины... С. 144.

²³ Там же. С. 135.

²⁴ Там же. С. 120.

²⁵ Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева... С. 32.

²⁶ История Михновской общины... С. 133.

²⁷ Там же. С. 172.

²⁸ Там же. С. 31.

²⁹ Там же. С. 272.

³⁰ Lietuvos istorija: enciklopedinis zinynas. — Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2011. P.91.

³¹ История Михновской общины...С. 236.

³² Там же. С. 345.

³³ Секретная инструкция Совета Министров ЛССР уполномоченному Ефремову. // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1729. Л. 23.

³⁴ Отчетно-информационный доклад за второе полугодие 1958 г. // Литовский особый архив Ф. 1771. Оп. 205. Д. 13. Л.100-102.

³⁵ Коновалов Н. Артель или скит. // Известия. 1960. №20.

³⁶ История Михновской общины... С. 359.

³⁷ Там же. С. 294.

³⁸ Anskaitis A. Ošia liepos ramybès alèjoje. // Lietuvos aidas. 1992.02.29. P.10.

³⁹ История Михновской общины... С. 406.

⁴⁰ История Михновской общины Т.1. С. 179.

⁴¹ План поучения, сказанного в Неделю святых отцов, пред Рождеством Христовым, и памяти о. Иоанна Ильича Сергиева 20 декабря 1937 г. // Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие... С. 112.

⁴² Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева... С. 201.

⁴³ Там же. С. 181.

⁴⁴ Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева... С. 119.

⁴⁵ Там же. С. 101.

⁴⁶ История Михновской общины. Т. 2. С. 148.

⁴⁷ Хондзинский П., прот. Понятие «общины»... С. 40.

⁴⁸ Хойнацкий А.Ф., прот. Коммунизм, его история, воззрения и задачи // Христианское чтение. — 1879. — № 5–6. — С. 711–738.

⁴⁹ Поснов М.Э. Христианская община и коммунизм // Христианское чтение. — 1909. — № 4. — С. 588–602.

⁵⁰ Барсов М. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. Том 1, М., Лепта, 2006 г., 832 стр.

⁵¹ Стеллецкий Н. Опыт Нравственного православного Богословия в апологетическом освещении: в 3 т. — Харьков: Епарх. тип., 1914.

⁵² Экземплярский В.И. Учение Древней Церкви о собственности и милостыне. — Краснодар: Текст, 2013. — 272 с.

⁵³ Эрн, Э.Ф. Христианское отношение к собственности. — М.: 1906. — 54 с.

⁵⁴ Булгаков, С. Н., прот. Два града: исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: 2008. — 735 с. Он утверждал,

что в общении имуществ нельзя видеть норму христианского быта, поскольку это противоречило бы эсхатологическому настроению первохристианства, слишком привязывая его к земле, и тем более отрицал социальный передел общества, подчеркивая, что первохристианство обращалось в первую очередь к внутреннему человеку, с проповедью внутреннего перерождения. Любопытно, что у протоиерея Понтия Рупышева эсхатологический настрой гармонично сочетался с первохристианской формой быта. Его историсофская концепция семи периодов бытия Церкви, соотнесенных с семью церквями Откровения святого Иоанна Богослова, очень ярко свидетельствует, что михновский пастырь жил в ощущении близости Второго Пришествия и Страшного Суда, о чем последовательно писал в дневниках и напоминал в своих проповедях в храме братьям и сестрам общины

⁵⁵ В этих трудах последовательно осмыслялся т.н. *апостольский коммунизм*, характерным признаком которого было общение имуществ в свете христианской морали, а вся полемика сводилась, в основном, к проблеме неотчуждаемости частной собственности как неотъемлемому праву христианина и доброй воли, т.е. непринуждения в отношении дел милосердия. Причиной неспособности к воплощению нравственного идеала общения имуществ в христианской жизни указывалась природа человека, которая, согласно христианской доктрине, является поврежденной и несет на себе следствие первородного греха. Главным пороком называется гордость или эгоизма, который является антагонистским по отношению к таким свойствам человека, как жертвенность, бескорыстие и т.п. Стоит добавить, что несмотря на дискуссионное отношение к собственности, к проблеме которой сводились споры в церковном богословии, общение имуществ в Иерусалимской общине как признак нравственной высоты признавалось не только у нас, но в западной богословской традиции, включая новейшее время. См. напр.: *Зейпель И.* Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви. — М.: Путь, 1913. 333 с.; *Sterling Gregory E.* «Athletes of Virtue»: An Analysis of the Summaries in Acts (2:41–47; 4:32–35; 5:12–16) *Journal of Biblical Literature* Vol. 113, No. 4 (Winter, 1994),

pp. 679–696.; *Mealand David L.* Community of goods and utopian allusions in acts II–IV. *The Journal of Theological Studies New Series*, Vol. 28, No. 1 (April 1977), pp. 96–99.; *Mitchell Alan C.* The Social Function of Friendship in Acts 2:44–7 and 4:32–37. *Journal of Biblical Literature* Vol. 111, No. 2 (Summer, 1992), pp. 255–272.

⁵⁶ См.: *Нестеров С.В.* Словом и житием наставляя: Жизнь и труды преподобного Макария Алтайского. М., 2005. — 544 с.

⁵⁷ См.: *Сомин Н.В.* Крестовоздвиженское Трудовое братство Николая Николаевича Неплюева. // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2008. Вып. 1(8) С. 57–72.

⁵⁸ См.: *Беллов А.Л.* Особое Совещание для выработки проекта о православном приходе 1907 г. // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2012. № 48 С. 39–61.

⁵⁹ *Панкрат Т.В.* Благотворительная деятельность приходских попечительств Москвы (вторая половина XIX — начало XX столетия) / Т.В. Панкрат. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 24.

⁶⁰ *Бобровников В.Г.* Православные общины в истории России: устройство, благотворительная деятельность и практическая значимость для нашего времени. *Известия ВолгГТУ*. С. 44.

⁶¹ *Козловцева Е.Н.* Московские общины сестер милосердия в XIX — начале XX века / Е.Н. Козловцева. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С.32.

⁶² *Власов П.В.* Благотворительность и милосердие в России. — М.: Центрполиграф, 2001. С. 403.

⁶³ В 1917 году «за отлично-усердную службу на поле брани» он был награжден камилавкой. Полный послужной список штатного судебного священника Рупышева. // Российский государственный архив Военно-Морского Флота. Ф. 406. Оп. 12. Д. 1681. Л. 9.

Л. Г. Дорофеева*

ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ: ПИСЬМЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ДУХОВНОГО ПОДВИГА ПРОТОИЕРЕЯ ПОНТИЯ РУПЫШЕВА КАК АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Статья посвящена изучению письменных источников, свидетельствующих о духовном подвиге протоиерея Понтия Рупышева, в агиографическом и агиологическом аспектах. Сопоставляются ключевые мотивы «Жизнеописания протоиерея Понтия Рупышева», составленного В.Н. Корецкой, — рождения, брака, пастырского служения, духовных даров, и т.д., — с их осмыслением в дневниках и различного рода личных записях священника. Это позволяет увидеть святость его жизни как «извне», в описываемых поступках, делах, жизненных событиях, так и «изнутри», через самораскрытие в личных записях, открывающих читателю состояние души подвижника в его движении к Христу и во Христе. Основным является вывод о принадлежности письменных источников церковному преданию, о заключенных в них свидетельствах святости протоиерея Понтия, верно живому Преданию Церкви.

Ключевые слова: Агиография, агиология, Церковное предание, история святости XX в., письменные источники, мотив, образ святого.

*Людмила Григорьевна Дорофеева — доктор филологических наук, профессор Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).

«Как православному человеку хранить свою веру
и свидетельствовать о ней в изменчивом мире
двадцатого столетия?

На этот вызов нашего времени может быть
только один ответ — живое предание»¹.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

В жизни протоиерея Понтия и в плодах его деятельности мы встречаемся с важным для современного христианина опытом свидетельства истинной веры в сложном и изменчивом XX веке и не менее сложном веке XXI. Погружаясь в жизнь этой личности, в историю и жизнь созданной им общины, мы обращаемся к живому преданию Церкви.

Жизнь святого — это жизнь в пространстве Священного Предания, или в со-общении, в со-творчестве с Духом Святым. По слову протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «человек создан, чтобы соучаствовать в жизни Божией ... Человек был создан именно как вместилище этой Божественной жизни, без которой он перестает быть поистине человеком»². Всё, что выражает или воплощает эту связь человека с Богом, можно назвать *формой* Предания, которое всегда исторично: «Истинное Предание — это всегда живое предание. Оно изменяется, всегда оставаясь одним и тем же. Предание меняется не потому, что изменения претерпевает его существенное содержание, а потому, что оно оказывается в разных ситуациях»³. Нам важно понимание подвига протоиерея Понтия в исторических реалиях XX века.

Как и откуда мы сегодня получаем свидетельства святости подвижника веры? Главным образом через жизнеописания, воспоминания очевидцев и соучастников подвига, через свидетельства, оставленные самим подвижником в письмах, дневниках, возможно, мемуарах, даже в каком-либо виде творчества. И здесь, конечно, ведущая роль отводится письменным источникам, кото-

рые включают в себя в том числе и записанные устные предания.

Опубликованные на сегодняшний день тексты, посвященные жизни и подвижнической деятельности протоиерея Понтия Рупышева, относятся к двум основным типам: написанные о нем и написанные им самим. В жизнеописаниях, мемуарах, в записанных воспоминаниях людей, знавших отца Понтия, а также в разного рода документах представлен взгляд на описываемые события *извне*, и о внутреннем состоянии души, о ее духовном опыте можно только догадываться. В дневниках же, личных записях, письмах представлен взгляд самого отца Понтия *изнутри* и на себя и на мир; здесь мы встречаемся с процессом самоосмысления, а значит *самораскрытия*. Соединение этих двух «взглядов» позволяет увидеть особенности духовного пути подвижника веры как жизни в живом предании Церкви.

Мы не ставим задачи в данной работе проанализировать всё имеющееся опубликованное письменное наследие, которое только начинает изучаться и нуждается в серьезном богословском осмыслении. Наша задача агиобиографическая: установить внутреннюю связь жизнеописания протоиерея Понтия с письменными источниками, которые дают нам взгляд *изнутри*, чтобы приблизиться к пониманию духовного содержания его жизни и подвига, рассматривая тексты в контексте Священного Предания.

Жизнеописание протоиерея Понтия, составленное В.Н. Корецкой, по сути и по форме является агиобиографией, о чем нам приходилось уже писать⁴. В нем мы обнаруживаем необходимые формальные черты — так называемую агиографическую «схему», определяемую наличием устойчивых мотивов (топосов): особого рождения, сопровождаемого чудом исцеления при крещении, благочестия родителей (родительский топос), мотива крестоношения, молитвы, чуда, основного мотива — пастырского

служения, и ряда других. Главное же заключается в том, что здесь воссоздан образ человека, в котором явлено присутствие благодати, то состояние *сверх* естества, которое говорит о его *уже* принадлежности миру Горнему в мире дольном. Или иначе — об иконичности его образа.

Рассмотрим некоторые ключевые мотивы жизнеописания, выраженные в описываемых событиях и жизненных обстоятельствах, в соотнесенности с другими письменными источниками, преимущественно личными записями протоиерея Понтия.

Одним из первых и обязательных в агиографических текстах является *мотив рождения*. В жизнеописании протоиерея Понтия его составитель В.Н. Корецкая передает историю чудесного избавления младенца при его крещении от неминуемой, казалось бы, смерти и о «случайном» наречении именем Понтия в честь римского воина, чья память приходилась на этот день: «Местный протоиерей о. Даниил Петровский, отец Александры Даниловны Рупышевой, поспешил крестить своего внука и нарек ему имя Понтий, которое выпадало в этот день по святам. При крещении маленький Поня издал первый после своего рождения звук, и это был крик к жизни, а не к смерти. И на удивление всем ребенок не умер, а остался жить. *Так начался земной путь будущего избранника Божия*»⁵ (курсив в цитатах здесь и далее мой. — Л.Д.). В данном случае акцент сделан на начале земного пути «избранника Божия», и это начало означено чудом исцеления. Идея промыслительности здесь, конечно, присутствует, но не явно. В личных же записях отца Понтия эта идея является главной. В 1925 году батюшка, осмысливая свою жизнь, пишет о не случайности, но очевидной промыслительности каждого события, и тем более наречения имени: «В жизни человека всё до мелочей бывает по промыслу о нем Божию. Так и имя получает он при рождении тем же промыслом не без значения его для него»⁶. Имя свое отец Понтий воспринимает как указание Божие на необходимый именно

для него *способ спасения*: «Мое имя Понтий — римское. Римляне же отличались твердостью, силой и мужеством, а в то же время строго логической мыслью. По значению это имя значит „морской“. Море — это жизнь с ее страстями и суетой, преимущественно мирская. Поэтому *получение мною этого имени может указывать на то, что Господь дарует мне твердость, силу и мужество духа и сильную логическую, то есть правильную мысль для благополучного плавания в житейском море к пристани спасения*»⁷.

Итак, по мысли отца Понтия, «случайно» данное ему имя связано с жизнью в *этом* мире для правильного прохождения «житейского моря». Но далее батюшка не ограничивается этим в размышлении о роли имени в своей жизни. Обратим внимание: 1925 год — это время начала формирования и становления общины. Видимо, тогда отец Понтий еще думает о возможном принятии монашества⁸ (которого, как мы знаем, он желал и добивался всю свою юность) и, соответственно, о *смене имени*, связывая его уже с категорией *вечности*: «Если я уйду из мира, то есть в монашество, то и имя мне переменится. Так как родители мои при рождении моем не остановились на каком-либо определенном имени для меня, то отец дал мне его случайно, будучи уверен в скорой моей смерти, то определенное имя дано будет мне духовным отцом по монашеству после моей смерти для мира. Итак, *случайное имя со значением временным* при ожидании моей смерти указывает на исполнение в будущем этого ожидания, при котором будет уже *не случайно дано мне имя и со значением вечным* по духу облагодатствования»⁹.

Итак, благодаря размышлениям отца Понтия об этих фактах своей биографии, связанных с рождением и наречением имени, во-первых, раскрывается духовный смысл самого события, несомненность действия Промысла Божия, во-вторых, приоткрывается сам процесс внутреннего пути человека, стремящегося найти, определить и осуществить Промысл Бога о себе. Рискнем предположить, уже

зная жизненный путь отца Понтия, так и не принявшего монашеский постриг с другим именем, что это ожидание «исполнения в будущем» не было напрасным и что само имя батюшки, не изменившись, обрело «значение вечное по духу облагодатствования», поскольку весь его дальнейший путь, связанный с общиной, по существу и был монашеским. И подвиг его соединял в себе пастырское служение с монашеской аскезой.

Обратимся к следующему мотиву, весьма существенному для агиографии, — создания семьи, или *брака*.

Этот мотив в жизнеописании протоиерея Понтия получает несколько неожиданное развитие¹⁰, если сравнивать с другими житиями: от сильного стремления к монашеству — к вступлению в брак *по смирению*¹¹ после призвания к пастырству «свыше», через видение Святой Троицы; далее жизнь в семье, рождение и воспитание детей, и затем трагическое расставание с женой и детьми, как оказалось, *навсегда!* Невольно возникает вопрос: почему именно так произошло, *каков смысл* этого разделения с семьей? Почему не удалось соединиться им вновь? Так ли непреодолимы были препятствия к тому? В чем Промысл Бога в отношении к самому отцу Понтию с точки зрения его личного подвига?

Ответ, исходя только из текста жизнеописания, получить сложно. Что-то для читателя остается неясным, сокрытым и ждущим пояснения. Обращение к другим источникам углубляет понимание как фактов биографии отца Понтия в их агиографическом содержании, так и собственно духовного смысла брака в его сотериологическом аспекте. Остановимся на первом.

В жизнеописании мотив брака представлен довольно скупо: «В 1901 году, 2 ноября, Понтий Петрович вступил в брак с Зинаидой Степановной Дамаскиной, и был назначен Преосвященным Иувеналием Виленским на должность священника Свято-Мариинской церкви ... *Так вступил Понтий Петрович на путь пастырства*, исполнив

свое заветное желание всего себя отдать Богу ... Первый приход был бедный, и жить было трудно, но отец Понтий не искал богатства. Сам он ничего не имел, только одну корзину с вещами и молодую жену»¹².

Заметим сразу, что составителю жизнеописания не сам по себе этот факт биографии (создание семьи) важен, Варвара Николаевна связывает его с *главным* делом — *пастырством*. («Так вступил Понтий Петрович на путь пастырства».) Далее по тексту идет краткая информация о том, что отец Понтий «обращался к о. Иоанну (Кронштадтскому) и один, и с женой»¹³, что «семья батюшки жила в Гельсингфорсе, а сам он ходил по морю и был в нескольких боях с немцами»¹⁴ (и это подтверждает документ, относящийся к Гельсингфорскому периоду, а именно прошение протопресвитеру военного и морского духовенства о переводе, где говорится о семье: «Дальнейшее плавание грозит мне затяжной ... болезнью, которая может потребовать и госпитального лечения. Между тем семья моя, состоящая из больной жены и четырех детей, из которых уже трое учатся в гимназиях, нуждается в моем о ней попечении»¹⁵). Далее в жизнеописании читаем, что во время революционных событий в Петрограде он отдавал «*все скудное пропитание своим детям, отказывая себе во всем*. Батюшке удалось устроиться при госпитале и поддерживать *свою семью*»¹⁶. И наконец, об их расставании в 1919 году, когда «*батюшка зашел домой попрощаться с женою и детьми*. Это было их последнее свидание»¹⁷. И еще есть одно упоминание — о его тяжелых переживаниях за семью в Двинске, куда он добрался из Петрограда и стал служить священником: «*Отец Понтий просил владыку дать ему приход в деревне, чтобы хоть чем-нибудь облегчить состояние своего семейства*, но владыка не пустил его из Двинска, и батюшка покорился Промыслу Божию»¹⁸.

Все эти упоминания относятся к первой части, во второй же части, посвященной созданию общины, ни разу не вспоминается личная семья, но уже говорится о

другой, большой семье — о созданной им христианской общине: «Были доносы, что это тайный монастырь, но следствие выяснило, что монастыря нет, что это просто *христианская семья*»¹⁹.

Все перечисленные сведения не снимают возникающего у читателя внутреннего вопроса о смысле расставания с женой и детьми. Само по себе знание этих фактов не дает ответа о духовном смысле такой судьбы, или иначе — о том, почему таков Промысл Божий и в чем он заключается. А вот личные записи фактически напрямую говорят именно об этом. В них мы касаемся самых сокровенных глубин понимания смысла брачной жизни и духовного пути пастыря: «При сообразовании души с духом возможна и брачная жизнь, как это было и у меня. При переходе же *к сообразованию разума с духом* Богу угодно было разлучить меня с семьей. Это было 4. 07. 1919 года. С тех пор это соображение идет у меня вне брачной и семейной жизни, и, думаю, так и дальше будет, ибо оно и возможно, по-видимому, только вне ее. Для соображения своего с духом разум должен быть свободен, а брачная жизнь его связывает. При сообразовании души с духом разум еще младенчеству верую, а потому возможна и брачная жизнь, но в строгих рамках, дабы не погас дух. У о. Иоанна Кронштадтского душа с духом сообразовалась еще на школьной скамье, а когда по окончании академии он тотчас поступил во священники, то у него началось соображение разума с духом. Поэтому он и не жил с женой»²⁰.

В этих словах отца Понтия читатель получает исконный ответ на вопрос о том, в чем же заключается Промысл Божий в отношении к служению именно его, отца Понтия; здесь разрешается вопрос о роли брака в духовном пути человека, который избран для особого служения, требующего и особого духовного возрастания. И важно, что благодаря такому откровению о себе, возможному только в личных записях, не предназначенных для публикации,

мы можем увидеть эту настоящую жизнь в Духе, то самое со-творчество человека с Богом, в котором явлена неповторимость, уникальность личности подвижника веры, проявляющаяся и в особенностях его духовного пути. Заметим, что в этом откровении о себе, исполненном богословской глубины мысли, отец Понтий, обращаясь к антропологии (о чем нужно говорить отдельно и специально), проясняет не только духовные причины разлуки со своей семьей, но и духовную причину отказа от жизни по плоти с женой святого праведного Иоанна Кронштадтского, и тем самым указывает на различия в духовном устройении своем и своего наставника. (Об этих различиях своего духовного устройства в сравнении с праведным Иоанном Кронштадтским отец Понтий в дневниках и личных записях говорит не единожды, что также требует отдельного рассмотрения.)

Мотивы рождения и брака, как и все остальные темы, мотивы, образы, связаны в жизнеописании и направлены к ключевой теме, определяемой основным служением подвижника. Духовным подвигом протоиерея Понтия Рупышева стало *пастырское служение*. Весь его путь выстраивается в соответствии с этой идеей и целью жизни. Его образ — это и есть образ истинного пастыря, *уподобившегося Самому Христу*. Это, безусловно, отражено в жизнеописании, которое и воссоздает образ пастыря, исполненного благодати. Личные же записи батюшки приоткрывают нам состояние души в ее движении к Христу и во Христе, что само по себе уникально как свидетельство живого богообщения. Таковой, например, является записанная батюшкой в 1921 году, еще в начале пастырского подвига в Литве, молитва: «Господи! Даруй мне честь, величие и достоинство образа Твоего — Пастыреначальника, облагоуханного Твоими Божественными добродетелями — любовью, кротостью, смирением, скромностью, святостью, целомудрием, воздержанием, чистотою, которые да видятся и светятся и во взоре, и

во всей фигуре и стане моем, благоуханных благодатию Святого Духа Твоего, да славится святое имя Твое в немощах моих, и влекутся к ней (*благодати*) и к Тебе чрез меня, недостойного, люди. Спаси их, Господи, и их обращением к Тебе — Любви, Силе, Премудрости и Святыне, помилуй и меня, окаяннейшего»²¹.

Варвара Николаевна, будучи ближайшей духовной дочерью отца Понтия, свидетельствует в жизнеописании об этом благодатном водительстве батюшкой своих «овец», своих духовных детей к живой вере в Живого Бога, к жизни *во Христе*. Но призвать к такой жизни — это одно, и от призыва, который нужен и звучит часто, далеко не все и не всегда обретают такую жизнь. А другое — привести, ввести человека в этот мир Горний, в пространство Благодати. Это дано святым, людям, уже живущим во Христе. Жизнеописание призвано дать — и дает — образ благодатного пастыря, способного силою своей молитвы и любви вести за собой и с собой в жизнь во Христе. Но оно не может и не должно свидетельствовать о внутреннем, сокровенном его пути, чему служат другие источники.

Мы выше говорили о проблеме выбора отца Понтия между монашеством и пастырским служением применительно к мотиву брака. Рассмотрим теперь применительно к теме *пастырского служения*, получившего во второй период жизни отца Понтия в Литве практически монашеское направление в связи с созданием православной общины. Отметим раннее осознание им своей признанности именно к пастырскому служению и понимание его сути, а также понимание невозможности совершать это служение без благодатных даров. *Мотив благодатных даров* явно прослеживается и в жизнеописании, и в записях отца Понтия. Так, в записи от 1920 года перечисляются дары благодати Божией, в которых нуждается пастырь: «... слово огненное, и действие решительное, и любовь покоряющая, и смирение привлекающее, и разум господственный, и чистота дерзновенная, и простота мужествен-

ная, и надежда твердая, и вера живительная, и мысль возвышенная, *дабы сердца и души человеческие привлекать ко Христу. Страшно это служение. Моисей и Исаия боялись его, хотя оно и предлагало им, как чрезвычайное*. И сразу же, без перехода, здесь звучит личная молитва: «Но как они дерзали Тобою, Господи, Тобою будучи призваны к своему служению, — так и я *дерзаю Тобою. Ты меня призвал к Себе, Чудный Любвию и Святостию, в дни отрочества моего, и душа моя не может больше ничем насытиться, как только Тобою. И Ты просвещаешь мой ум, очищаешь мое сердце, исполняешь меня любовью и иными дарами Святого Духа. Даруй мне обогатиться ими обильно, дабы всех к Тебе приводить*. Будь же со мною, Господи, не ради меня только, но *ради Твоей Славы, пастырством являемой, ради молитв Пречистой Непостижимой Матери Твоей. Да будет благословенно и славно имя Твое*»²².

По дневникам можно проследить путь духовного возрастания отца Понтия. Так, в записи 1921 года проступает, как правило, скрытый для внешнего зрения процесс духовного труда, борьбы, тех усилий, которые осуществляет подвижник: «Замечаю за собой вот уже второй или третий день следующее: когда я молюсь, то сердце у меня полно и ровно бьется, а груди и душе двигаться легко; когда же я не молюсь, то сердце у меня слабо бьется, а груди и душе тесно. Это указывает на крайнее *ослабление душевной и телесной жизни и великую зависимость ее от духа*. Помогите, Господи, непрестанно молиться»²³.

В дневниках и личных записях, как и в других письменных источниках, мотив благодатных даров неразрывно связан с пастырским служением. Варвара Николаевна в жизнеописании отца Понтия передает силу молитвы священника за свою паству, которая являет уже плоды духовного подвижничества пастыря: «Батюшка горячо молился за народ. Чувствовалось, что он неотступно и дерзновенно чего-то просит у Господа для верующих, иногда тихие слезы катились по его щекам. Молитва

длилась долго, и делалась всё горячее и горячее, и точно огнем обжигала сердца молящихся ... И вот наступал всегда такой момент, когда чувствовалось, что эта *горячая и дерзновенная молитва* услышана, и Господь дает просимое. В этот момент все в церкви становились как бы одно, словно электрический ток проходил среди молящихся, и тысячи сердец соединялись в одно сердце, которое неудержимо несло в своем молитвенном порыве в алтарь и соединялось с сердцем великого пастыря, стоящего перед Престолом Всевышнего ... *батюшка усваивал своему духу молящихся, отрывая их в этот момент от земли*»²⁴.

Важным с точки зрения продвижения отца Понтия по пути пастырского служения и его личного возрастания в Духе является такое свидетельство батюшки о своем призвании в 1926 году: «Сегодня я ясно сознал и пережил душой и духом, что *мое назначение в жизни молитвенное*, я ощутил всю силу пред Богом молитвы и состояние ее. Помоги, Господи!»²⁵

К осмыслению, что есть пастырство и каким должен быть священник, отец Понтий возвращается не раз. В его личных записях есть очень важное размышление, вернее, анализ, оценка своего духовного пути, связанного с пастырским служением. В 1925 году в Меречь-Михновском, когда формировалась община, отец Понтий, анализируя свой духовный путь, выделяет периоды: первый — «период ... душевно-разумного смирения и *сообразования души с духом*», который «выражался внешне»; второй — «период *сообразования разума с духом*», что «выражается лишь во внутренних моих состояниях и переживаниях, которым подчиняется и внешнее» (добавляя, что по «мере победы духа над плотью и возвышения ее над естеством, Господь и самые обстоятельства внешние сообразует с состоянием духа» и что без «искушений и испытаний (и даже великих и тяжких) этого не бывает»). И намечает третий период в будущем: *сообразования «моего духа с Духом Божиим*»²⁶. В записях 1932 года, т.е. по прошествии семи

лет, отец Понтий по-прежнему говорит о третьем периоде в будущем времени как о не достигнутом пока. Сравнивая с периодом «сообразования души с духом», когда требовалось отказаться «от естественного человеческого мышления», батюшка пишет, что «для сообразования духа с Духом (Божиим) мне нужно прийти к отказу от всякого мышления или молчанию ума, дабы чистый ум мог воспринимать повелительные откровения Святого Духа духу моему или разумно-духовному человеку»²⁷. И только в 1935 году отец Понтий говорит о начавшемся процессе «сообразования моего духа с Духом Божиим», и что «началось это последнее с 1934 года»²⁸, т.е. после чудесного исцеления по молитвам сестер. Но интересно заметить, что в тексте жизнеописания восстановление батюшки от смертельной болезни именно и оценивается только как результат вымаливания сестрами: «Господь услышал горячие молитвы верующих и оставил жизнь великому пастырю и молитвеннику на короткое время для большего возрастания в вере и подвиге его пасомых»²⁹.

Личные же записи открывают важнейшую для понимания самого образа подвижника причину продления Богом жизни еще на несколько лет: «...доколе *мой дух совершенно не объединится с Ним* (т.е. Духом Божиим), победив окончательно дух диавольский ... Отсюда и укрепление меня Самим Христом на новую жизнь и дарование ее мне»³⁰. Последнее — «новая жизнь» батюшки после 1934 года — согласуется с текстом жизнеописания: «Болезнь сильно изменила его. Все видели, как трудно было отцу Понтию опять начинать земную жизнь, когда душа и тело совершенно уже отошли от нее и могли жить только небом. Батюшка весь ушел в непрестанную молитву; стал реже принимать сестер, приучая их открывать помыслы своим старшим, стал реже служить в церкви»³¹. Это же сказалось и на духовной жизни общины: «Жизнь в общине стала еще строже, более сильные потянулись за батюшкиным духом, а более слабые — за сильными, и все дружно шли

за своим руководителем, который еще ярче стал гореть духом ко Господу и любовью к ближним»³².

С подвигом пастырского служения, как мы выше говорили, связаны все основные мотивы, темы, образы, события, излагаемые в жизнеописании отца Понтия. Например, дар *слова*, или *проповеди*, связанный с даром молитвы, которою батюшка и дерзновенно выпрашивает у Бога: «Господи! Я прошу у Тебя дара слова, исцелений и любви. Первый Ты мне почти даровал отчасти же, несомненно. Даруй мне его в совершенстве»³³. Или важнейший *мотив креста*, который В.Н. Корецкая делает сквозным в жизнеописании, с разных сторон раскрывая жизнь отца Понтия как крестоношение. В дневниках же и личных записях батюшки мы находим духовное осмысление, что есть крест, в чем он может быть выражен, как и зачем его нести, что может составить отдельную тему для изучения. А поскольку одним из выражений несения креста в жизни человека являются болезни (которыми был одолеваем батюшка), то через сопоставление фактов жизнеописания с тем, что о болезнях пишет отец Понтий в дневниках и письмах, раскрывается их духовный смысл, самая суть, которая сводится к их исцеляющей грехи и страсти роли, к промыслительности болезней для очищения души.

С мотивом креста связан и другой важный мотив в жизнеописании — *клеветы* как формы гонения, испытания, которое переживал сам отец Понтий и затем духовно осмысливал в своих дневниках. В.Н. Корецкая не один раз пишет о клевете, возводимой на батюшку в разные периоды его служения в Литве: «...сколько злобы, зависти, осуждений и клеветы приходилось переносить. Враг не дремал и все силы употреблял, действуя через людей, чуждых духовной жизни и Христу, чтобы досадить подвижнику»³⁴, или: «*Клевета и нападки* на батюшку не утихали, но он *никогда не защищал себя*»³⁵; «много другой *гнусной и лживой клеветы* возводили на него и сестер ... Но опорочить непорочного никто не может. Батюшка

оставался чист пред Господом и с *поразительной любовью молился за своих гонителей*³⁶. Здесь явлены в образе батюшки смирение, кротость, с которой он нес эту клевету, и любовь к гонителям и клеветникам, что говорит о святости. Обращение же к его дневникам раскрывает духовный смысл и самой клеветы, и ее роли в жизни христианина, дает также понимание того, что такое подвиг любви во Христе: «Благодать Божия очищает наши отношения к ближним, дабы они были лишь отношениями во Христе, чтобы Бог был всяческая во всех. *Одним из средств к сему очищению является клевета. Это весьма могущественное средство, ибо разрывает самые тонкие и в то же время самые прочные отношения наши к ближним — духовные. Напор клеветы выдерживает лишь отношение во Христе.* Отсюда понятно, что ее можно вынести с честью лишь с особенной помощью Божией, и *перенесший ее сим самым свидетельствуется в своем облагодатствовании*³⁷. Можно вполне применить эти слова к самому отцу Понтию, который опытно проживал несение клеветы подобно тому, как ее пронесли и Сам Христос, и Матерь Божия, и апостолы, что он и осмысливал в своих дневниках³⁸.

Мы рассмотрели только некоторые ключевые мотивы жизнеописания протоиерея Понтия в контексте его дневников и личных записей, чем и ограничиваемся, не касаясь воспоминаний других людей, писем батюшки, документов разного рода, что может стать предметом дальнейшего изучения.

Приведем лишь одно из воспоминаний для обращения к мысли о *живом предании*, в котором продолжается дело отца Понтия, а именно жизнь михновской общины. Ведь, как было сказано не единожды, живое предание — это жизнь в Духе Святом. Это то, что может быть только *передано* от одного другому как акт любви ко Христу и к ближнему. Это живое соучастие человека в жизни Церкви, Глава которой Христос. Поэтому очень важны свидетельства святости протоиерея Понтия, передаваемые другими людьми-

ми — непосредственными свидетелями этой святости — духовными чадами, учениками, или последователями, продолжателями дела отца Понтия. Таковы свидетельства архимандрита Леонида (Гайдукевича), нынешнего настоятеля Михновской общины, который глубоко осмысливает и раскрывает духовное призвание и подвиг отца Понтия. Приводя апостольские слова из Послания к Евреям: «... когда Христос входил в мир, Он сказал: жертвы и приношения не восхотел, *тело мне приготовил ... и вот, я иду исполнить Твою волю, Боже*» (Евр. 10:5, 7), — архимандрит Леонид проводит следующую параллель: «Христос получает тело, рождается от Девы Марии. И что же это? Имея тело, оказался в этом грешном мире. Ясное дело, что это будет принесена жертва. И вот так с дорогим батюшкой, отцом Понтием тоже. *Он спасен был от смерти только потому, что здесь предстояло ему отдать себя в жертву этой стране, которая, можно сказать, во тьме и сени смертной*». Далее отец Леонид подтверждает эту мысль свидетельствами его святости тех, кто был рядом с пастырем: «До сегодняшнего дня кто еще доживает, уже это последние вестники, свидетели, лучше сказать; они говорят, что *„да, это был святой человек“*», и предвозвещает то, что сейчас уже осуществляется: «А будет же время, обязательно будет, что в духовной академии будут изучать слова отца Понтия, обязательно будут, потому что это такие слова огненные, которые сказаны были из глубины души или даже, лучше сказать, *по озарению Духа Святого*. Вот такие писания дорогого батюшки»³⁹. В приведенных словах особенно для нас важна характеристика дара слова отца Понтия: «*слова огненные ... по озарению Духа Святого*», что еще раз подтверждает жизнь батюшки в Священном Предании.

Завершим словами отца Павла Хонзинского о протоиерее Понтии: «Верность Преданию, являющаяся необходимым условием истинности толкования Откровения, основывается для него, прежде всего, не столько на святоотеческих текстах, сколько на святоотеческой жизни»⁴⁰.

Примечания

¹ Мейендорф Иоанн, прот. Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире. Изд-во Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 1997. С. 7.

² Там же. С. 49–50.

³ Там же. С. 8–9.

⁴ См. об этом: *Дорофеева Л.Г.* Образ Батюшки (по материалам агиобиографии протоиерея Понтия Рупышева) // Международные Рупышевские чтения. Материалы конференции. М.: Паломник, 2017. С. 9–32.

⁵ *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева» // Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. М.: Паломник, 2016. С. 10.

⁶ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. М.: Паломник, 2016. С. 24.

⁷ Там же. С. 24

⁸ Как отмечают изучающие духовное наследие прот. Понтия Рупышева, в 1920-е гг. происходит постепенное утверждение батюшки «в этом служении, на которое Господь его послал в Меречь-Михновской общине». По дневниковым записям устанавливается, что именно к 1926 г. о. Понтий окончательно утвердился в мысли о том, что «это Божий Промысл и что ему предлежит это служение» — созидание общины в Меречь-Михновском. См.: Духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Ч. 5 // Беседы о прот. Понтии Рупышеве. Ведет Надежда Зотова. <http://hram-goretovo.ru/index.php/mikhново/besedy-o-prot-pontiii-rupysheve>

⁹ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 24–25

¹⁰ См. об этом: *Дорофеева Л.Г.*, указ. соч. С. 21–22.

¹¹ Здесь можно вспомнить Житие Иулиании Лазаревской, известное в литературоведении как «Повесть об Ульянии Осорьбиной», в котором святая изначально стремится к монашеству, но вступает в брак по смирению, при этом в браке ведет аскетический образ жизни.

¹² *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева». С. 16–17.

- ¹³ Там же. С. 21.
- ¹⁴ Там же. С. 23.
- ¹⁵ Там же. С. 644.
- ¹⁶ Там же. С. 23.
- ¹⁷ Там же. С. 23.
- ¹⁸ Там же. С. 24.
- ¹⁹ Там же. С. 40.
- ²⁰ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 23
- ²¹ Там же. С. 16–17.
- ²² Там же. С. 9.
- ²³ Там же. С. 12.
- ²⁴ *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева». С. 47.
- ²⁵ История Михновской общины в 3 тт. Т. 1. Г. Висагинас, Литва, 2015. С. 340.
- ²⁶ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 25
- ²⁷ Там же. С. 27.
- ²⁸ Там же. С. 31.
- ²⁹ *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева». С. 54.
- ³⁰ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 31.
- ³¹ *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева». С. 54.
- ³² Там же. С. 54.
- ³³ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 15.
- ³⁴ *Корецкая В.Н.* «Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева». С. 49.
- ³⁵ Там же. С. 34.
- ³⁶ Там же. С. 32.
- ³⁷ История Михновской общины в 3 тт. Т. 1. С. 201
- ³⁸ См. об этом: Духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Ч. 6. // Беседы о прот. Понтии Рупышеве. Ведет Надежда Зотова. <http://hram-goretovo.ru/index.php/mikhново/besedy-o-prot-pontiii-rupysheve>

³⁹ Протоиерей Понтий Рупышев: Духовное наследие. Михново: Воспоминания. С. 478.

⁴⁰ *Хонзинский Павел, протоиерей*. О богословском наследии протоиерея Понтия Рупышева // Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. М.: Паломник, 2016. С. 609–610.

М. В. Первушин*

ПРЕБУДЕМ ВО СВЕТЕ
Антропологический аспект богословия любви в трудах
протоиерея Понтия Рупышева

В статье рассматриваются богословские воззрения протоиерея Понтия Рупышева на понятие «любовь» в его антропологическом аспекте, который, несомненно, связан с сотериологией, а потому наиболее актуален для каждого христианина. К тому же, по словам отца Понтия, актуальность этой темы велика еще и потому, что «только любовью во всех видах и степенях ее держится и живет мир, ныне идущий к совершенному оскудению» оной. Ключевые слова: богословие, любовь, Христос, Понтий Рупышев, святость, антропология

На языке христианского систематического богословия выражение такого базисного понятия как любовь — многогранно. Оно может быть не только по-разному сформулировано, но и относиться к различным богословским категориям. И в триадологии, и в христологии, и в экклезиологии, и в антропологии, и в других подобных богословских разделах это понятие определяется несходно друг с другом.

*Михаил Викторович Первушин — кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент Московской духовной академии.

Из богатейшего богословского наследия протоиерея Понтия Рупышева (рассматриваем его не по объему написанного или сказанного, а по количеству роящихся в нем мыслей, идей, всеохватности тем и направлений) в данном кратком очерке остановимся только на антропологическом аспекте понятия «любовь», несомненно, связанного с сотериологией и потому наиболее актуального для каждого христианина. К тому же, по словам отца Понтия, актуальность этой темы велика еще и потому, что «только любовью во всех видах и степенях ее держится и живет мир, ныне идущий к совершенному оскудению»¹ оной.

Антропологический аспект богословия любви зиждется на двух основаниях, согласно евангельскому тексту: любовь человека к Богу и любовь человека же к своему ближнему², а одна из основных аксиом христианства состоит в том, что путь к первой заповеди лежит исключительно через вторую, так как любить Бога, не любя ближнего — невозможно: «Кто говорит: „я люблю Бога“, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:20). Теперь же, определившись с базисными понятиями, подойдем к разбору богословия любви в трудах протоиерея Понтия Рупышева.

Но предварительно сделаем два маленьких замечания.

Первое: отец Понтий не богослов в современном понимании этого слова (скажу даже еще современнее — не теолог), он истинный богослов, боголюб, или θεόφιλ (говоря по-гречески). А потому в его словах встречаются иногда некоторые противоречия, неточности, которые, читая, понимаешь не как ошибки ума, недостаток образования или скороспелость формулировок, а как контекстные богословские решения, попытку автора донести до себя самого (в дневниках) или адресата (в письмах) что-то более важное, и потому пренебрегающего в том или ином случае точностью высказывания.

Второе: несмотря на отсутствие у отца Понтия фундаментальных систематических работ, некоторую лоскутность, обрывочность творчества, его представления, мысли, рассуждения о интересующем нас предмете удивительно цельны, системны, гармоничны и едины в своем порыве. Моя задача состояла лишь в том, чтоб внимательно прочесть его наследие и выявить по заявленной теме всё то, о чем будет сказано ниже.

Согласно антропологическим взглядам отца Понтия, душа человека трехсоставна. Он неустанно (в разных трудах и не по одному разу) повторяет одну и ту же мысль о трех основных частях, трех силах человеческой души: уме и его главном свойстве — мыслить; сердце, но не как органе человеческого тела, а как составляющей его нравственной основы, как хранителе его чистоты или вместилище порочности; и воле-желании (приравнивая одно к другому), которая выражается в любви человека к добру или злу. Причем все люди отличаются разным уровнем развития того или иного свойства своей души. И в зависимости от того, какая сторона у человека преобладает, именно на ту сторону и надо обращать ему особое внимание в сотериологической перспективе (считает отец Понтий)³.

Совершенствование трех этих сил наделяет ум — мудростью, сердце — святостью, а волю превращает в любовь. И вот здесь любовь-воля действует среди сил души как их внутренняя скрепа. Она соединяет их в одно целое, являясь одновременно и их итогом, и началом, и сердцевиной. Ум и сердце, достигая любви, в ней только и находят свое умножение⁴. Вместе с тем она же для них и непоколебимое основание, неиссякаемый источник — сначала святости и чистоты, за которые отвечает сердце, а через них и премудрости ума. «Чистота без любви не может быть мудра»⁵, — пишет отец Понтий, а значит она и не долговременна; вместе с тем нельзя напитаться и

премудростью, не пребывая в святости⁶. Почему именно воля явилась скрепой? Она самая совершенная из сил души благодаря преданности и любви к Богу, «ибо они сила неодолимая»⁷. И совершенствовать ее, согласно отцу Понтию, надо «добрыми делами»⁸, так как именно любовь является показателем уровня доброты или злобы в человеке. Но это в теории, в некотором отвлеченном идеале.

В реальной перспективе всё выглядит несколько по-другому, так как из-за испорченности человеческой природы (νομιότης καρτίας; ср.: Рим. 7:23) все силы души так или иначе ущербны, несвободны от греха и прежде совершенствования подлежат очищению через скорби.

Согласно своим представлениям о трехсоставности человеческой души и объединяющей их любви отец Понтий выделяет в человеке и три основные стороны этого чувства. Рассмотрим каждую из них отдельно.

Любовь-сердце

Первая сторона — «любовь-сердце» (назовем ее условно так) — затрагивает только одну человеческую личность и нацелена на ее (и только ее) внутреннее состояние, являясь показателем либо ее роста, либо упадка. Любовь-сердце исправляется и очищается «через встречу с противящимися ей обстоятельствами»⁹, другими словами — через смирение. Вообще любовь (как одна из сил души человека) и смирение в трудах отца Понтия следуют рука об руку и имеют прямую зависимость, т.е. чем больше смирения, тем больше любви, и наоборот, чем меньше любви, тем меньше и смирения в человеке¹⁰. Под смирением он понимает и скорби, которые несет любовь, и неправды, о которых она болеет¹¹, и жертвы, на которые идет¹². Причина любого терпения (начиная с Божественного) есть любовь¹³. Таким образом, отец Понтий определяет любовь так: это «сплошное страдание сердца»¹⁴, она «сама по себе есть Крест и скорбь»¹⁵. И цель

человека — «стремиться достигнуть наибольшей степени смирения», максимально приблизиться к смирению Божественному¹⁶, что не под силу никому, добавим от себя.

Хотя отец Понтий это и подразумевает, но не говорит. Он лишь указывает, продолжая мысль, что как только человек вступает на путь очищения душевных сил, в том числе и любви, в нем начинает действовать благодать Божия. Она насаждает в нем стремление к добру, желание добра¹⁷. Через подвиг очищения любовь приобретает мудрость и силу, и чем решительнее мы будем относиться к отторжению себя от страстей, «невзирая на предлежащие для этой цели скорби, тем ближе будет наше телесно-душевное оздоровление от греха, и тем чище, правильнее и могучее по духу будет наша любовь»¹⁸. Вёрхом же совершенной любви является дар Духа Святого, изливающийся на ищущих ее в их уже *чистые и верные* сердца. Только через этот дар приобретает человек такое важное и основное свойство любви, как «рассудительное терпение»¹⁹.

Интересно, что простая доброта, доброжелательство в обыденной жизни — первый шаг на этом долгом и сложном пути очищения и совершенства, согласно отцу Понтию есть «проявление обычной, заурядной любви»²⁰ (какой эмоциональный эпитет подобрал батюшка к такому возвышенному слову и чувству). Далее он поясняет, что эта «заурядная любовь» потому заурядна, что относительна, а следовательно, непрочна. Она свойственна всем людям и не в силах выдерживать испытания на крепость. Кроме доброты к такой любви он относит еще и привязанность, которая (пусть даже и взаимная) не может выстоять в более или менее сильном искушении, чтобы не отказаться от нее. Пример такой «заурядной» любви — апостол Петр: «Апостол Петр до сошествия на него Святого Духа имел горячую любовь и ревность ко Христу, но она не устояла при искушении»²¹. Более того, не один из апостолов, по мнению отца Понтия, не имел истинной, настоящей любви «до сошествия на них

Святого Духа»²². Однако после Пятидесятницы любовь апостола Петра стала не просто терпелива, мужественна, совершенна, а даже «вышестественна»²³. То же происходит и с привязанностью, которая только в Боге может быть крепкой «как смерть», и в искушениях вырастает до «совершеннейшей любви», а последняя бывает даже «крепче смерти»²⁴.

Любовь человека в совершенном своем выражении способна на «великие подвиги и мучения» ради Христа, но такой любви достигают лишь избранные, и лишь очень малому стаду Бог дает возможность проявить в себе ее полноту. Поэтому не нужно смущаться, успокаивает нас отец Понтий, когда большинство верующих и по принятии ими Святых Таин Христовых, хотя бы и частом, остаются со всеми немощами и недостатками, свойственными падшему человеку, и проходят лишь первую часть пути ко спасению — очищение, каждый на своем уровне. Свою же личную Пятидесятницу они переживают «уже за гробом, молитвами Святой Церкви»²⁵.

Любовь-разум

Следующая сторона любви соответствует второй силе человеческой души — «любовь-разум», полнотой которой является правда, суд, справедливость. Такая сторона скорее более соответствует рассмотрению любви в триадологии или христологии, т.е. ее теологического аспекта, так как только совершенная любовь (т.е. Бог) может быть справедливой, а значит, только «ей и принадлежит суд». Однако, по мнению отца Понтия, и для человека любовь может и даже вполне находить удовлетворение в справедливости и правде. Кто справедлив или правдив, в ту же меру он и совершенен в любви²⁶. Причем верна и обратная зависимость — только в той мере мы сможем приобрести право суда, в какой мере совершенны в любви²⁷. Интересно, что правда или справедливость

ставится отцом Понтием наравне с любовью. Более того, он описывает два пути для достижения спасения, или как он называет, блаженства святости. Один путь, который прошли подавляющее число святых, был путь личностного подвига, нравственного совершенствования в любви (любви-сердце), другой путь — путь в разрешении вопросов общественных и государственных, т.е. путь стояния в правде и истине, борьбе за них. Однако этот путь может быть сопряжен с искушениями, например, властью, славой и почестями, или же, наоборот, страстотерпчеством, а потому значительно труднее, сложнее и дольше первого²⁸. Смею заметить, что такое представление отца Понтия о двух путях святости удивительно метко и объясняет порой некоторые соборные решения о канонизации, на первый взгляд, характера отчасти политического, за что бывает часто упрекают Церковь люди, от нее далекие.

В этом взгляде на любовь — любовь-разум — раскрывается отцом Понтием и педагогическая перспектива, выраженная им так: «Где нет правды или правосудия, там и нет истинной любви, а только кажущаяся»²⁹. Примером тому и баловство родителями детей как отсутствие у них истинной любви к ним, а только к себе, и непонимание, а также и избегание наказаний, которые необходимы в качестве вразумления и являются знаком любви и более того — стремления приблизить к себе наказуемого. Только пребывание в истинной любви «рождает в нас правильное понимание ближнего и его состояния», учит, как верно (т.е. рассудительно, свято, богоугодно, справедливо) относиться к людям и познанию их³⁰.

В другом, общественном формате взаимоотношений между людьми, «любовь не судит», согласно отцу Понтию (в ее антропологическом аспекте, подчеркну еще раз), она лишь уходит от не принимающего ее, от противящегося правде, оставляя суд Богу³¹, т.е. любви совершенной, а это, по убеждению отца Понтия, страшнее всего: «Нет иной силы кроме любви ... нет страшнее ее ... Она действует,

как огонь ... претворяющий. Она неприемлема миром. Она его жжет, мучит ... сожигает огнем, мучит им»³². Но результаты такой любви уже не относятся напрямую к нашей антропологической теме, потому оставив их, заметим лишь, что итогом и вершиной этой стороны любви человека — любви-разума — является смиренномудрие.

Любовь-воля

Рассмотрим теперь третью сторону любви, соответствующую третьей силе души, назвав ее «любовь-воля». Она охватывает уже не одну, а две или несколько личностей, т.е. некоторое экклезиологическое (или социологическое, если смотреть шире) пространство. Эта сторона любви у отца Понтия называется — жизнь³³! Более того он неустанно повторяет множество раз о том, что любовь это и есть жизнь, любовь равно жизнь. Аргументы следующие: Творец возжелал, чтобы явилась тварь «для наслаждения бытием», причем в этом самом бытии и заключен источник блаженства для нее; самостоятельно же никакая тварь не может его никому дать, она лишь может пожелать его другой такой же твари, подобной себе, и тем самым побуждается к воспроизведению себе подобных через их зачатие и рождение³⁴. Закон размножения, таким образом, превращается в закон любви. Любовь сама есть жизнь, и она же дает ее³⁵, для этого она стремится к общению и размножению подобных себе, дабы большее число существ наслаждались ею (жизнью, любовью).

И вот с этой своей третьей стороны любовь не может обойтись без первых двух сил души — ума, который управляет жизнью, упорядочивает ее стремления и действия, направляет в сторону правды, а во-вторых, сердца (святости), которое облагораживает ее, украшает и возвышает³⁶. Будучи сама скрепой, как мы выяснили вначале, она в падшем состоянии нуждается в них, так как две эти душевные силы помогают восстановить в человеке закон

любви, превратившийся некогда в похоть. Отсутствие помощи этих двух сил души ослабляют любовь (без сердца жизнь оскверняется, без разума — расстраивается), а чем меньше любви, тем больше преобладает в человеке злоба, которая в конечном итоге убивает любовь-жизнь³⁷. «Поэтому, — делает вывод отец Понтий, — нужно любить разумно и свято, ибо в этом заключается жизнь»³⁸. А в свою очередь «вечная жизнь есть для разумных тварей, равно и для человека, вечная любовь»³⁹. *Amo ergo sum*. Вывод из этого неутешительный — кто не умеет любить, тот не способен приобщиться к вечной жизни, к вечной любви.

Обращаясь к человеку и его двуединому союзу (браку), он делит жизнь-любовь на естественную и духовную. Первая — более грубая форма выражения вещественной взаимной любви тел для продолжения жизни. Существо второй и ее взаимность состоит в стремлении обоих стать выше страстей и, по возможности, естества, правда, оговариваясь: делая ему (естеству) иногда незначительные плотские уступки.

Вместе с тем существует и другой союз людей, включающий уже более широкое, чем двое, экклезиологическое множество (и здесь уже точно экклезиологическое), и объединенных между собой только духовной любовью. И такой союз, согласно отцу Понтию, есть «наиболее действительное соединение душ человеческих, хотя и невыразимо деликатное»⁴⁰. Как и в случае с двумя личностями, так и здесь, этот союз должен принести свой плод, но только духовный, в отличие от более широких возможностей первого. Только в первом случае, замечает отец Понтий, для естественной, земной любви (еще он называет ее иногда душевной, в отличие от любви духовной, или небесной) «рано или поздно придется умереть»⁴¹ обоим в этом двуедином союзе. И потому если вступать в брак, то только «о Господе», подразумевая под этим, что изначально брачующиеся должны быть уже объединены союзом духовной любви. Именно эта любовь тогда будет

шествовать «впереди и господствовать над телесным переживанием» обоих, что «обязывает быть особенно строгими друг к другу в духовно-нравственном отношении»⁴². Если же впереди встанет любовь земная, лишь скорби способны будут поменять лидера.

Конечная цель любви с ее третьей стороны, со стороны воли, это участие человека в Божественной жизни⁴³ (или, что то же — Божественной любви). Но необходимо помнить, что без попыток совершенствования в себе этой третьей стороны любви человеку невозможно быть озаренным Божественным светом, а его отсутствие, в свою очередь, лишает простого и ясного пути к Богу, и Его любви.

Можно обобщить все вышесказанное о трех сторонах любви следующей цитатой отца Понтия: «Ни образование, ни род занятий, ни положение в обществе, ничто прочее не даст преимущества в Царствии Небесном, но исключительно чистота сердца, смиренномудрие и любовь, чего и нужно только держаться во всяком состоянии и положении всякому верующему»⁴⁴.

Итак, мы рассмотрели три стороны любви по трудам отца Понтия. Каждая из этих сторон соответствовала той или иной стороне человеческой трехсоставной души (напомню: ум, сердце и воля). В качестве наглядной иллюстрации для понимания этих сторон любви отец Понтий предлагает пример трех апостолов с несколько нетрадиционным их ассоциированием: так апостол Петр (самый близкий отцу Понтию апостол⁴⁵) у него — это апостол любви (воли). Традиционно им всегда считался апостол Иоанн Богослов, но у отца Понтия Иоанн Богослов — апостол святости и чистоты (т.е. сердца). Третий апостол — Павел — апостол разума и правды. Он дает этому такое объяснение: третий (Павел) «объявился, когда правда Божия в Иисусе Христе стала уже совершившимся делом, потому и писаний его много, что эту правду верующим нужно было раскрывать»; второй — пребывал в

Боге, как чистый сердцем, был близок и к Иисусу Христу, и к Божией Матери и исполнен познанием Таин Божиих; первый же — отличался простой, но мужественной и вышеестественной любовью, которая только и способна нести такое искушение, как папство⁴⁶ (очень интересный и удивительный пассаж отца Понтия в сторону сравнительного богословия; он не раз встречается в его трудах и вполне объясним местом жительства).

Результат любви

Согласно отцу Понтию, в совершенной любви заключается и свобода воли, и свобода разума, и свобода сердца⁴⁷, потому именно она и является показателем образа Божия в нас. Уподобляясь Богу (цитирую учебник догматики), человек призван творить добро (а показатель добра, вспомните, — это показатель наличия или отсутствия в нас любви, согласно отцу Понтию) и возрастать в непрерывном соединении с Богом как Первообразом и Источником Добра (т.е. Любви). Любовь в человеке приобретает правильную жизнь (по отцу Понтию), а эта правильная жизнь, цитирую опять догматику, приобщает человека к Богу, делает его созвучным Богу, подобным Богу, преподобным Богу. Таким образом, любовь и только любовь возвращает нашему падшему естеству, пребывающему ныне в законе греха (*νομόστης αμαρτίας*), образ Божий, только она может приблизить человека к Богу и в конечном результате, подчеркивает отец Понтий, привести его к спасению. И чтобы не было недопонимания у внимающих его словам, он здесь же указывает нам, что часто зна́ком близости к Богу считают именно дары благодати Божией, не обращая никакого внимания при этом на духовно-нравственное состояние облагодатствованного ими человека, которое «раскрывается только в любви». Так вот, «всякое духовное дарование на земле временно», оно служит лишь для приведения человека или людей

(к примеру, паствы, если благодатствованный — это пастырь) к Богу. «Посему не прельщайся никаким даром благодати Божией, он временный, «но ревнуй о любви. Любовь вечна»⁴⁸.

В заключение хочется обратить внимание на своего рода гимн любви, написанный отцом Понтием незадолго до его кончины и собранный мной из нескольких отрывков (позволю себе их объединить и тематически подсократить): «Любовь кротка и грозна, премудра и проста, сильна и нежна, мужественна и мягка, величественна и смиренна, пламенна и тиха, терпит всякое несовершенство и ни с каким не мирится, вся отдается и ничем не связывается»⁴⁹, «любви всё прощается, она всего достигает и всё получает»⁵⁰. Так: «Дерзай моя любовь! Ревнуй моя любовь! Побеждай моя любовь!»⁵¹.

Примечания

¹ Рупышев П., *прот.* Благодатные мысли и переживания о Боге, мире, человеке и духовной жизни. Меречь-Михновский, 2009. С. 67 («Д» — доброта).

² «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37–40; ср.: Лк. 10:27; Мк. 12:29–31).

³ Рупышев П., *прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 138 («О» — о душе).

⁴ Рупышев П., *прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 186 («П» — подвижник...).

⁵ Рупышев П., *прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 142 («О» — о любви).

⁶ Рупышев П., *прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 229 («С» — святость): «Основание премудрости есть святость»;

Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 142 («О» — о любви): «От любви рождается премудрость, которая пребывает в святости» и т.п.

⁷ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 204 («П» — православие...).

⁸ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 138 («О» — о душе).

⁹ Там же.

¹⁰ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 33 («Б» — божественное...): «Чем большей степени смирения кто достиг, тем меньше имеет к нему доступа диавол, тем большую он получает власть над ним, который бежит от него или слушается. Смирение Иисуса Христа безгранично, и одно имя Его гонитого. Нужно стремиться к достижению наибольшей степени смирения до приближения его к Божественному. Но побудителем к нему может быть только любовь, а она достигает совершенства по мере очищения от страстей».

¹¹ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 187 («П» — подвижник...): «Она<любовь> скорбна, потому что терпит и болеет о неправдах».

¹² *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 114 («Л» — любовь): «Любовь жертвенна и сама по своему действию есть подвиг».

¹³ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 271 («Т» — терпение.): «Терпение есть пребывание в любви»; *Рупышев П., прот.* Объяснение апостольских чтений. Меречь-Михновский, 2009.С. 79 (объяснение на Рим. 15:5): «Причина Божественного терпения заключается в любви».

¹⁴ *Рупышев П., прот.* Объяснение апостольских чтений... С. 73 (объяснение на Рим. 9:2–3).

¹⁵ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 115 («Л» — любовь)

¹⁶ См. сноску 7.

¹⁷ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 22 («Б» — благодать): «Господь просвещает ум его познанием истины, очищает душу и сердце благодатию Святого Духа, насаждает любовь ко всякому добру и привлекает к ней»; *Рупышев П., прот.*

Объяснение апостольских чтений... С. 55 (объяснение на 1 Ин. 4:8): «Доколе дух человека связан на земле естеством, дотоле, возбуждаемый и укрепляемый Божиим Духом, он может обращаться к добру, бороться со злом и освобождаться от него (зла)».

¹⁸ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 248 («С» — страсти).

¹⁹ Рупышев П., прот. Конспективные планы проповедей, 1935–1938 гг. Меречь-Михновский, 2005. С. 58 (8 мая 1937 г.).

²⁰ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 67 («Д» — доброта).

²¹ Там же. С. 12–13 («А» — апостолы). Отречение апостола Петра см. у всех четырех евангелистов: Мф. 26:69–75; Мк. 14:66–72; Лк. 22:55–62; Ин. 18:15–18, 18:25–27.

²² Рупышев П., прот. Объяснение апостольских чтений... С. 6 (объяснение на Деян. 1:6).

²³ См. ссылку 21.

²⁴ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 143 («О» — о привязанности).

²⁵ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 22–23 («Б» — благодать).

²⁶ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 256 («С» — суд).

²⁷ Там же.

²⁸ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 24–25 («Б» — блаженство).

²⁹ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 142 («О» — о любви).

³⁰ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 125 («М» — мудрость).

³¹ Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 219 («П» — протест): «Тот протест против неправды и зла, который мы носим в душе, когда приходится встречаться с ними или испытывать на себе их насилие и иго, если мы пребываем в любви, — то он развернется в свое время в Суд Божий над ними или через нас же, или помимо нас, если мы пребудем в терпении любовью до конца».

³² Рупышев П., прот. Благодатные мысли и переживания... С. 114–115 («Л» — лишение..., любовь).

³³ Более десятка раз в разных произведениях встречается у протоиерея Понтия Рупышева сентенция «любовь-жизнь».

³⁴ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 91 («З» — закон).

³⁵ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 115 («Л» — любовь).

³⁶ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 90 («Ж» — жизнь): «Жизнь есть по преимуществу любовь, которая управляется разумом и облагораживается святостью».

³⁷ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 191 («П» — покой): «Любовь есть жизнь разумная и мирная. Злоба изнутри, и со вне стесняет жизнь, связывает и гасит её»; там же. С. 90 («Ж» — жизнь): «Злоба убивает жизнь в корне».

³⁸ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 90 («Ж» — жизнь).

³⁹ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 45 («В» — вечная...).

⁴⁰ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 140 («О» — о душе).

⁴¹ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 115 («Л» — любовь).

⁴² *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 213 («П» — привязанность).

⁴³ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 274–275 («Х» — ходатайство).

⁴⁴ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 39 («Б» — будущая).

⁴⁵ «Господь привлек меня к Себе любовью, как апостола Петра. Открыл Себя и Отца Своего мне Святым Духом. У меня потому и сродство с этим апостолом. У разнovidных по духу мы учимся (апостол Павел) или обогащаемся в духовной жизни (апостол Иоанн Богослов). К однородным — тянемся, особенно слабый к сильному» (1933). См. в: *Рупышев П., прот.* Духовный дневник (гл. III: Мысли о Боре) // <http://hram-goretovo.ru/index.php/mikhново/knigi/prot-pontij-rupyshev-ch-1/dukhovnyj-dnevnik-prot-pontiya/184-iii-mysli-o-boge> (дата обращения: 12 декабря 2017).

⁴⁶ Правда же, как у апостола Павла, всегда предупредит его или не согласится с ним. А святость, как у Иоанна Богослова, чужда их. См. в: *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 12 («А» — апостолы).

⁴⁷ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 194 («П» — послушание).

⁴⁸ *Рупышев П., прот.* Объяснение апостольских чтений... С. 104 (объяснение на 1 Кор. 13:8).

⁴⁹ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 115 («Л» — любовь).

⁵⁰ *Рупышев П., прот.* Благодатные мысли и переживания... С. 187 («П» — подвижник).

⁵¹ См. в: *Рупышев П., прот.* Духовный дневник (гл. I: Дух-душа-тело) // <http://hram-goretovo.ru/index.php/mikhново/knigi/prot-pontij-rupyshev-ch-1/dukhovnyj-dnevnik-prot-pontiya/184-iii-mysli-o-boge> (дата обращения: 12 декабря 2017).

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

