

*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

СОДЕРЖАНИЕ

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 богословия,
кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

МИРОВОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ПЕРВЕНСТВО И СОБОРНОСТЬ В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
Предотвратить раскол мирового Православия.....7

Митрополит Волоколамский Иларион.
Властные притязания Константинополя как угроза
единству Церкви.....16

Митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор
Митрополит Тамасосский и Оринийский Исаия.
Одностороннее решение Патриарха Варфоломея
по Украине грозит всеправославному единству
расколом чудовищных размеров.....30

БОГОСЛОВИЕ

Священник Виктор Кулага.
Проблема происхождения института церковных соборов
и его экклезиологические предпосылки.....41

В. В. Ершов.
Понятие «личность» в православной антропологии.....68

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

А. Н. Семенюк.
Соотношение христианства и науки по проповедям
священномученика Иоанна Восторгова.....81

А. Р. Саркисян.
Предыстория Катехона. Постановка вопроса
и методологическая основа его изучения.....90

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иеромонах Гурий (Гусев).
Страница из летописи храма Воскресения Христова
(свв. апп. Петра и Павла) в Кокуеве.....115

Священник Алексей Рыженков.
Феномен чуда в житиях старообрядческих
мучеников.....128

С. Л. Фирсов.
Образ и личность святого Иоанна Кронштадтского
в советской атеистической литературе.....144

А. А. Зажеко.
Факты из истории церковной жизни Сергиева Посада
в материалах ЦГАМО.....204

CONTENTS.....215

МИРОВОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ПЕРВЕНСТВО И СОБОРНость В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

**ПРЕДОТВРАТИТЬ РАСКОЛ МИРОВОГО
ПРАВОСЛАВИЯ***

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, всечестные отцы, дорогие братья и сестры!

Сердечно приветствую вас — участников богословской конференции «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения».

Тема, к рассмотрению которой мы приступаем сегодня, не оставляет сомнений в своей важности и актуальности. Положение дел в семье Поместных Православных Церквей вызывает большое беспокойство. Ситуацию, сложившуюся в православном мире, можно оценить как кризисную.

О кризисе ясно свидетельствуют серьезные разногласия среди православных о том, как мы понимаем

* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии конференции «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения». Москва, 16 сентября 2021 г.

устройство Вселенского Православия, что мы подразумеваем под первенством и соборностью, как мы соотносим канонический строй Церкви с деяниями в области церковного управления.

В этом кризисе усматривается, конечно, влияние определенных политических сил — вся история Церкви сопровождалась таким влиянием. И нельзя отрицать, что в мире есть те, кто хотел бы разрушить устои православной жизни, посеять разделение и вражду между народами и Церквями. И совершенно очевидно прослеживается тенденция создать средостение, если вообще не оторвать греческое Православие, средиземноморское Православие от славянского Православия и в первую очередь — от Русской Православной Церкви. То есть воспроизвести модель раскола 1054 года и тем самым ослабить Православную Церковь, которая сегодня, не побоюсь сказать, как мало кто из других христианских конфессий осуществляет и способна осуществлять пророческое служение, в первую очередь, оценивая всё то, что происходит с человеческой цивилизацией.

Как Предстоятель Русской Православной Церкви, который обязан заботиться о сохранении и укреплении отношений со всеми Поместными Православными Церквями, не могу не испытывать личной боли от происходящего в наших взаимоотношениях с Константинопольским Патриархатом и с теми Церквями, которые были втянуты Константинополем в признание так называемой «автокефальной Украинской церкви», на деле представляющей не что иное, как легитимизацию церковного раскола.

На этапе подготовки к так и не состоявшемуся Всеправославному Собору между Поместными Православными Церквями было достигнуто принципиальное решение: автокефалия в дальнейшем может предоставляться только с согласия всех общепризнанных Поместных Православных Церквей. Мы дошли до этого консенсуса на одном из заседаний в Шамбези, и он был воспринят с энтузиазмом,

потому что эта позиция действительно выставляет границу для возможного развития различного рода расколоческих движений. Решение оставалось закрепить на Соборе, но по просьбе Константинопольского Патриарха тема автокефалии была снята с рассмотрения. А после совещания десяти Поместных Православных Церквей на Крите в 2016 году эта тема была окончательно похоронена, все достигнутые в прошлом договоренности были обнулены, и Константинопольский Патриарх заявил о якобы полученном от апостолов праве единолично, без согласия других Поместных Церквей, предоставлять автокефалию кому заблагорассудится. Совершенно ясно, что ни один канон этого не утверждает. Есть определенные каноны, которые регулируют отношения Константинопольского Патриарха с митрополитами, входящими в его Патриархат — так вот эту модель Константинополь распространил на всю Православную Церковь, при этом не опираясь ни на какие каноны.

Претензии на особые права и привилегии и раньше высказывались константинопольскими иерархами и богословами, но никогда еще они не озвучивались с такой жесткой интонацией и в такой радикальной трактовке, как сегодня. Дошло до того, что Константинопольского Патриарха стали именовать не первым среди равных, а «первым без равных». Эта новая экклезиология не имеет никаких оснований ни в священных канонах, ни в целом в церковном Предании.

Рост и усиление указанных тенденций не оставались без внимания Русской Православной Церкви. В 2008 году Архиерейский Собор особым образом отмечал, что «угрозы церковному единству в настоящее время существуют не только в пределах Поместной Русской Церкви, но и в жизни Вселенского Православия. Они исходят прежде всего из неосторожных попыток ревизии многовековых устоев церковных взаимоотношений, запечатленных в священных канонах Церкви». Выразив глубокую озабо-

ченность в связи с тенденциями пересмотра канонической традиции, проявляющимися в высказываниях и действиях некоторых представителей Константинопольской Церкви, Собор подчеркнул, что то видение Константинопольским Патриархатом собственных прав и полномочий, которое всё чаще высказывается иерархами этой Церкви, «вступает в непреодолимое противоречие с многовековой канонической традицией, на которой зиждется бытие Русской Православной Церкви и других Поместных Церквей».

В 2013 году Священный Синод нашей Церкви принял документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви». В этом документе подчеркивалось, что во Святой Христовой Церкви первенство во всем принадлежит ее Главе — Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу. Когда я затрагивал эту тему на одном из заседаний в Шамбези, в качестве аргументации своей позиции сказал: посмотрите на иконы Вселенских Соборов — там нет председателя, вместо председателя мы видим икону Спасителя. Когда на Вселенских Соборах присутствовали императоры, они занимали центральное место, а когда императора не было, там была икона Спасителя. Даже в некоторых случаях и когда император присутствовал, всё равно на месте председательствующего находилась икона Спасителя. Эта иконографическая традиция четко отображает православную экклезиологию по вопросу о том, существует ли видимый глава Православной Церкви, и утверждает, что видимого главы нет, а главой Церкви является Господь Иисус Христос (в отличие от западной, латинской трактовки этой темы).

Церковь как Богочеловеческий организм, несомненно, нуждается в определенной земной организации, и эта организация выражается в том числе через особое служение первенства чести. Православному сознанию ясно, что уже первенство на уровне автокефальной Церкви носит особый характер — не только епископам подобает «знать

первого в них и признавать его как главу», но и Предстоятель Церкви «ничего да не творит без рассуждения всех» (Апостольские правила. 34).

Если таким образом ограничивается власть первенства на уровне автокефальной Церкви, то тем более на вселенском уровне первенство чести нельзя подменять первенством власти.

Мы видим, что экклезиологические тенденции, которые отмечались ранее и вызывали опасение, сегодня получили дальнейшее развитие и уже нанесли значительный вред взаимоотношениям Поместных Православных Церквей. Особенно опасным и тяжким нарушением канонического строя явилось вторжение Константинопольского Патриархата на Украину — на территорию другой Поместной Православной Церкви.

Это вторжение реально может иметь губительные последствия, могущие разрушить отношения между Поместными Церквями. Между тем в истории Церкви нередко бывали случаи, когда кризисные ситуации давали толчок для более тщательного осмысления вероучения и различных практических вопросов церковной жизни. Убежден, что нам необходим богословский анализ того, что сегодня происходит во Вселенском Православии.

Основные задачи конференции, как они мне представляются, состоят в том, чтобы, во-первых, проанализировать и увидеть экклезиологические причины нынешнего кризиса. Необходимо соотнести то понимание первенства и соборности, которое сегодня артикулируется Константинополем, с исконным пониманием, закрепленным в Предании Церкви. Это самое важное: мы можем доказать ошибочность позиции Константинополя, только соотнеся эту актуальную позицию с тем, что всегда имело место в Православной Церкви в плане реализации роли и значения первого.

Во-вторых, необходимо оценить богословски и канонически те деяния, которые проистекают от не-

верного понимания первенства. Полагаю, что для такой оценки весьма важно тщательно рассмотреть в том числе и политический контекст «дарования автокефалии» так называемой Православной церкви Украины, то есть раскольнической структуре, которой Константинопольский Патриарх попытался заместить реально существующую Украинскую Православную Церковь — Церковь, насчитывающую более 12 тысяч приходов, более 250 монастырей, членами которой являются миллионы православных украинцев. Вот так взять и заменить одно на другое: каноническую Церковь убрать, а вместо нее поставить раскольническую организацию.

В-третьих, анализируя возникшие проблемы, не будем забывать и об истории. Из взаимоотношений Поместных Православных Церквей в прошлом, из их положения в том или ином государстве можно почерпнуть уроки, которые будут полезны и в наше время.

Наконец, важно еще раз осмыслить, что означает церковный раскол и как Поместные Церкви должны на него реагировать. Допустимо ли вступление в молитвенное и евхаристическое общение с раскольниками? Какие канонические последствия влечет за собой такое вступление? Может ли считаться легитимной церковной властью та, которая нарушила церковный строй через сослужение с раскольниками и самосвятами, не имеющими канонической хиротонии?

Конечно, церковные каноны на все эти вопросы дают вполне исчерпывающие ответы. Но как применять эти каноны на практике? Что конкретно они означают в нынешней ситуации? Где границы икономии, и где должна начинаться акривия? Надеюсь, что участники нынешней конференции поразмышляют и над этой темой.

Хотел бы особенно подчеркнуть, что перед лицом возникшего в мировом Православии раскола Русская Православная Церковь по милости Божией остается единой и консолидированной. Скажу больше: произошедшие на

Украине события, вызванные незаконным вторжением Константинополя на каноническую территорию Украинской Православной Церкви, помогли многим в нашей Церкви еще острее осознать тот дар единства, который мы унаследовали от нашей тысячелетней истории.

В Украинской Православной Церкви мы наблюдаем поразительную сплоченность епископата, клира, монашествующих и мирян. Несмотря на массивную агрессивную пропаганду и политическое давление, направленное против единства с Русской Православной Церковью, народ церковный, являющийся подлинным хранителем веры и благочестия, демонстрирует твердую волю это единство сохранять. Несмотря на то, что Украинская Православная Церковь подвергается дискриминации и гонениям, она продолжает прирастать новыми монастырями и приходами.

Поступательный рост количества монастырей и приходов наблюдается на всей канонической территории Русской Православной Церкви, и это не может нас не радовать. Мы видим в этом особый знак благоволения Божия к нашей Святой Церкви, которая восстала из пепла после семи десятилетий гонений и вот уже более тридцати лет возрождается, укрепляется и расширяется.

В то же время события, происходящие за пределами нашей канонической территории, не могут оставлять нас равнодушными. Они затрагивают всех членов Вселенского Православия, и мы призваны совместно искать пути выхода из этого кризиса.

Вот почему мы приветствовали инициативу Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского и всей Палестины Феофила III собрать в Аммане межправославное совещание и приняли в нем участие. Предстоятель древнейшей Церкви, именуемой в богослужебных текстах «Матерью Церквей», мужественно взял на себя благородную миссию, предоставив Поместным Православным Церквам площадку для дискуссий в условиях, когда Константинопольский

Патриарх реально лишил себя возможности собирать такие совещания.

По этой же причине и в нашей нынешней конференции участвуют не только представители Русской Православной Церкви, но и представители иных Поместных Церквей, которых я сердечно приветствую. Тех, кому в силу эпидемических ограничений не удалось прибыть лично, мы сможем услышать через современные технические средства связи.

Важно, чтобы не только иерархи Церкви, но и представители академического богословского сообщества дали оценку попыткам легализовать раскол: насколько эти попытки выходят за рамки экклезиологии и канонического права, и не идет ли в данном случае речь о пересмотре православной экклезиологии и отказе от канонов, принципиально важных для сохранения церковного единства? В нашей конференции принимают участие ведущие богословы из разных стран. Надеюсь, что их голос будет услышан и там, где сегодня ширится и углубляется раскол. Давайте попытаемся совместными усилиями его остановить, чтобы, по слову святителя Василия Великого, «привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные».

Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви уже работала и продолжает работать над изучением новых тенденций в экклезиологии Константинопольского Патриархата. Богословские изыскания помогут всем нам глубже понять и оценить текущую ситуацию.

Надеюсь, что результаты конференции будут использованы в дальнейшей работе по этому направлению, активизируют богословский диалог и будут полезны всем тем, кто заинтересован в сохранении православного вероучения и канонического порядка.

Особенно хотел бы отметить важность этой конференции, потому что предстоящий Архиерейский Собор

Русской Православной Церкви даст оценку тому, что мы сейчас наблюдаем в православном мире, и если это будет угодно Духу Святому и собравшимся архиереям, примет решение, касающееся позиции нашей Церкви в отношении деяний Константинополя.

Желаю всем участникам конференции помощи Божией и плодотворной работы и призываю на всех вас Божие благословение.

Митрополит Волоколамский Иларион

ВЛАСТНЫЕ ПРИТЯЗАНИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЯ КАК УГРОЗА ЕДИНСТВУ ЦЕРКВИ*

Ваше Святейшество!

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, всечестные отцы, братья и сестры!

Как отметил в своем слове Святейший Патриарх, ситуация в семье Православных Церквей отражает охвативший ее кризис. У этого кризиса есть разные аспекты, но один из них, на мой взгляд, наиболее значимый, — это угроза единству Православия.

Единство заповедал Своим ученикам Сам Господь Иисус Христос. Тема единства неоднократно звучит в Первосвященнической молитве Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21); «И славу, которую Ты дал

* Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона на на конференции Синодальной библейско-богословской комиссии «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения». Москва, 16 сентября 2021 г.

мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино» (Ин. 17:22–23).

Православное вероучение, опираясь на Евангелие, говорит о единстве и единственности Церкви, и ставит это свойство первым в ряду ее свойств. Богословское основание единства Церкви проистекает, прежде всего, из того, что Бог один. В Церкви происходит единение верующих друг с другом и с Главой Церкви — Господом Иисусом Христом. Священное Писание содержит множество образов, отражающих единение верующих со Христом, среди которых можно выделить образ Церкви как Тела Христова, предложенный святым апостолом Павлом.

Святоотеческое богословие уже с первых веков существования Церкви продолжало тему единства, выражая ее суть образным языком. Священномученик Игнатий Богоносец пишет: «Составляйте из себя все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии заданным от Бога тоном единства, вы бы единым гласом возносили песню Отцу через Иисуса Христа, ибо Он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына. Итак, полезно для вас быть в безупречном единстве, чтобы сопричаствовать Богу»¹.

Всякая угроза единству Церкви есть угроза Телу Христову, в котором все верующие объединены одной верой, Евхаристией и Своим Главой — Иисусом Христом. Именно поэтому наиболее трагичными событиями в истории Церкви являются расколы, в которых нарушается заповеданное Христом единство, утрачивается единомысленное пребывание в вере, прекращается единение вокруг евхаристической Чаши, нарушается апостольское преемство иерархии, а в Теле Христовом возникает глубокая рана.

В истории Церкви найдется немало примеров того, как деяния отдельных ее членов приводили к трагическим разделением, последствия которых мы ощущаем до сих пор. Эти страницы церковной истории могли бы послу-

жить уроком и предостережением от подобных действий в настоящем и будущем. Однако и по сей день единство Православия подвергается угрозам не только извне, но и изнутри от тех, кто пытается действовать вопреки православному вероучению и канонической традиции. Такие действия мы наблюдаем сегодня со стороны Константинопольского Патриархата.

Как известно, этот Патриархат, начиная с середины XI века, занимал в семье Поместных Православных Церквей первое по чести место. Каким образом оно было ему усвоено? В силу прискорбного стечения обстоятельств. На протяжении многих веков первой кафедрой христианского мира был Рим как столица империи. После того, как императором Константином на берегах Босфора была основана новая столица, на II Вселенском Соборе было принято постановление, уравнивавшее Новый Рим — Константинополь как «град царя и синклита», с Римом ветхим. Благодаря этому решению Константинополь занял второе после Рима место в диптихе Церквей. Когда же в 1054 году произошел разрыв общения между Константинополем и Римом, первенство в семье Восточных Православных Церквей как бы автоматически перешло к Константинополю. Но это было первенство чести, а не власти.

На протяжении нескольких веков такое понимание отстаивали и сами Константинопольские Патриархи, в частности, в полемике против притязаний Римского Папы на вселенскую юрисдикцию. В 1894 году Константинопольский Патриарх Анфим VII в послании Римскому Папе Льву XIII писал: «Божественные отцы, почитая епископа Рима только как епископа царствующего града империи, предоставили ему почетную привилегию председательства, смотрели на него просто как на первого между другими епископами, то есть первого между равными, каковую привилегию дали потом и епископу города Константинополя, когда этот город стал царствующим в Римской империи ... Каждая в отдельности автокефальная

Церковь на Востоке и Западе была всецело независима и самоуправяема во времена семи Вселенских Соборов ... а епископ Римский не имел права вмешательства, будучи и сам также подчинен соборным постановлениям»².

Так понимали первенство во Вселенской Церкви Константинопольские Патриархи вплоть до начала XX века. А что думает о нем их ныне здравствующий преемник? Для примера приведем его наставления, которые он дал одному из недавно рукоположенных епископов: «Ты же служи подлинной и неизменной экклезиологии, далекой от печального искажения, [состоящего в том], что мы все равны, а первый, Константинопольский, существует просто „чести ради“. Да, мы равны, у нас один и тот же архиерейский сан, но на основании канонов и многовекового предания мы получили иные привилегии, ключевого значения и уникальные по характеру, от которых мы ни в коем случае не намереваемся отказываться»³. А три года назад, обращаясь к собору епископов Константинопольской Церкви, Патриарх Варфоломей произнес, в частности, такие слова: «Начало Православной Церкви — Вселенский Патриархат, „в нем жизнь, и жизнь есть свет Церквей“... Православие не может существовать без Вселенского Патриархата»⁴.

Можно было бы привести и многие другие высказывания Константинопольского Патриарха Варфоломея, свидетельствующие об искажении им святоотеческой экклезиологии. Полагаю, что все они будут внимательно изучены предстоящим Архиерейским Собором и получат богословскую и каноническую оценку.

Откуда идет такое раздувание роли Константинопольского Патриархата в жизни мирового Православия? С чего или с кого всё началось? История свидетельствует, что всё началось с Патриарха Мелетия IV (Метаксакиса), возглавлявшего Константинопольскую кафедру в 1920-х годах. Именно он разработал теорию, согласно которой Константинопольский Патриарх не просто является первым в

ряду Предстоятелей Поместных Православных Церквей, но и имеет некие особые привилегии, отличающие его от других Предстоятелей и ставящие его над ними.

В частности, при нем Константинополь стал позиционировать себя как высшая апелляционная инстанция для всей Православной Церкви. Согласно созданной Патриархом Мелетием теории, любой епископ или клирик из любой Поместной Церкви, осужденный за какие-либо канонические преступления, имеет право обращаться в Константинополь и обжаловать вынесенный ему приговор; решение Константинополя в таком случае должно считаться окончательным.

На основании расширительного толкования 28-го правила Халкидонского Собора при Патриархе Мелетии стали утверждать также эксклюзивные права Константинополя как право на всю православную диаспору. В этом правиле говорится лишь о том, что митрополиты Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов Римской империи, а также «епископы у иноплеменников вышереченных областей» должны поставляться в Константинополе. Однако, отталкиваясь от этого правила, изобрели теорию о том, что юрисдикция Константинопольского Патриарха должна простираться над всеми «иноплеменниками», включая всех православных жителей Западной Европы, обеих Америк, Австралии и Азии.

Можно говорить о разных источниках угрозы единству Церкви, но если остановиться именно на богословской стороне этой теории, то на первое место выступают искажения экклезиологии, которые неизбежно несут в себе разрушительную силу, направленную против единства Православия. Мы только сейчас в полной мере осознали, к каким тяжелым последствиям для единства Церкви ведут односторонние притязания Константинополя. Но люди, обладавшие зорким богословским умом, распознали опасность, исходящую от этих притязаний, задолго до нынешнего печального времени.

В своем выступлении я хотел бы остановиться, в частности, на вкладе в богословское осмысление единства Церкви и потенциальных причин его разрушения, который был сделан в середине XX века схиархимандритом Софронием (Сахаровым), недавно канонизированным Константинопольским Патриархатом в лике преподобных.

Когда отец Софроний после более двадцати лет пребывания на Афоне в конце 1940-х годов оказался во Франции, ему пришлось окунуться в водоворот юрисдикционных споров, не затухавших в русских эмигрантских кругах. Одним из вопросов, который тогда активно обсуждался, была роль Константинопольского Патриарха как «первого среди равных» в семье Предстоятелей Поместных Православных Церквей. Этот вопрос имел особую актуальность для Архиепископии русских приходов, находившейся на тот момент в составе Константинопольского Патриархата, но не меньшую важность имел и для Московского Патриархата.

В 1950 году отец Софроний опубликовал большую статью под названием «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы»⁵. В ней он выступил с резкой критикой «Константинопольского папизма», который, по его словам, «находится еще в зачаточном состоянии». Адептами этого папизма являлись на тот момент представители русской Константинопольской юрисдикции, проживающие во Франции. При жизни митрополита Евлогия они «искали прежде всего „канонической базы“, чтобы не оторваться от тела Вселенской Православной Церкви после отрыва от Матери Русской Церкви ... До 1946 года, следуя митрополиту Евлогию, эта группа мыслила свое подчинение Константинополю как временное, начиная же с этого момента они сочли себя обретшими „каноническую правду“ и перешли уже в постоянное подчинение, ища ему не только канонические, но и богословские основания».

Митрополит Евлогий (Георгиевский), как известно, незадолго до смерти вернулся в Московский Патриархат

и призвал членов Архиепископии за ним последовать. Однако большинство предпочло остаться в подчинении Константинополя. Для оправдания этого решения они, как пишет отец Софроний, «сначала признали преимущество юрисдикционных прав за Константинополем... Затем они стали утверждать за Константинополем право высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви, забывая вековую борьбу последней против притязаний Рима на это право; забывая, что именно эти притязания Рима привели к великому и окончательному разделению Церквей в 1054 году. Забывая, что на Флорентийском Соборе Рим больше всего добивался от Востока признания за ним права высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви. Забывая многие каноны Вселенских и Поместных Соборов, отрицающие подобное право за какой бы то ни было Поместной Церковью. Забывая борьбу той же Константинопольской Церкви, которая стояла твердо на православной позиции, когда ей нужно было бороться против притязаний Рима».

Отец Софроний, таким образом, проводит прямую параллель между притязаниями Рима на вселенское главенство, приведшими к «великому расколу», и современными (по состоянию на 1950 год) притязаниями на такое же главенство Константинопольского Патриарха. Русские адепты «Константинопольского папизма», по словам отца Софрония, «признали за Константинополем исключительное право на всю православную диаспору в мире, отрицая таковое за прочими автокефальными Церквами в отношении своей диаспоры. Не имея для этого никаких оснований ни в каноническом строе Церкви, ни в ее вековой практике, они, подобно Первому Риму, стали утверждать эти права не на основании канонов, а на основании повелений „Самого Бога“».

В Окружном послании Патриарха Константинопольского Афинагора, изданном в Неделю Православия 1950 года, отец Софроний усматривает «всё большее и

большее уподобление Первому Риму; в сущности, мысль, что если Первый Рим отпал, то на его место становится Второй Рим с теми же правами, с той же аргументацией». Константинополь «не устанавливает еще своего иносущия другим автокефальным Церквам, но мыслит их уже умаленными пред собой: Константинополь — всё, он — Вселенская Церковь, а прочие — части, и лишь постольку принадлежат к Вселенской Церкви, поскольку связаны с Константинополем».

В такой постановке вопроса отец Софроний усматривает опасное уклонение от православного вероучения, которое именует ересью: «Нужно ли говорить, что и эта форма папизма также является экклезиологической ересью, как и Римский папизм? Нужно ли говорить о том, что осуществленный в жизни Церкви, он неизбежно приведет к извращению всего духовного образа нашего бытия? Связывая, подобно Первому Риму, с локальным моментом (а в отношении Константинополя нужно добавить, и расовым — греческим), исключительные права на власть и учительство в Церкви, он возвращает нас к тем временам, о которых читаем в Евангелии: „Отцы наши поклонялись на этой горе; а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме“».

В своей статье отец Софроний разбирает учение о том, что Константинополь является «Церковью-Матерью» для всех Поместных Церквей. Во-первых, даже если бы это было так, это не давало бы никаких преимуществ материнской Церкви перед дочерними Церквами. А во-вторых, пример Иерусалимской Церкви убедительно показывает, что это не так: именно Иерусалимская Церковь «является единственной бесспорной Матерью всех Церквей, не исключая и Первого Рима».

Далее подробно рассматривается принцип автокефального устройства Поместных Церквей. По словам отца Софрония, «понятие автокефалии говорит о том, что Кафолическая Церковь в каждом месте является в полноте

данной ей благодати, и в силу этой полноты благодатных даров везде она есть не что иное, как именно Единая Кафолическая Церковь. Понятие автокефалии говорит о том, что ни место, ни титул, ни расовое происхождение в Церкви не дают преимущества в отношении власти или учительства пред другими местами или народами; оно говорит о том, что Дух Святой „дышит идеже хочет“, и дыхание Его в Церкви не зависит от произвола какого бы то ни было иерарха».

В конце статьи отец Софроний объясняет, почему решил высказаться на столь злободневную тему: «Борясь против появившегося в недрах нашей Святой Церкви неопапизма, мы боремся только за истину в церковном и вечном смысле этого слова. Мы отвергаем всякий „Рим“, и Первый, и Второй, и Третий, если речь идет о внесении принципа субординации в бытие нашей Церкви. И Римский, и Константинопольский, и Московский, и Лондонский, и Парижский, и Нью-Йоркский, и всякий иной папизм мы отвергаем как еkkлезиологическую ересь, искажающую христианство».

Вступив в борьбу против новоявленной ереси, отец Софроний следовал древней монашеской традиции, согласно которой монахи покидали свои безмолвные кельи в том случае, если Церкви угрожало опасное лжеучение. Примерами участия монахов в борьбе против ересей наполнена вся история Церкви. И отец Софроний не остался в стороне, когда почувствовал, какая опасность угрожает Церкви.

Помимо духовной интуиции, он обладал еще и богословской интуицией. «Искажение в чем бы то ни было частном непременно отразится и на целом, — писал он. — Если мы теперь исказим учение о Церкви ... то как может она послужить своим сынам путем к Истине? Вы спросите, но в чем же это искажение видно теперь? Отвечаем: в Константинопольском неопапизме, который чрезвычайно быстро из фазы теоретической пытается перейти в практическую».

Переход из теоретической фазы в фазу практическую, которое пророчески предсказал отец Софроний, совершился на наших глазах. Семьдесят лет спустя после выхода в свет его статьи сбылось то, против чего он предостерегал: папистские притязания Константинополя привели к новому «великому расколу», теперь уже внутри Православия.

Искаженное понимание первенства на уровне Вселенской Церкви является не только отступлением от православной еkkлезиологии, но и реальной угрозой единству Церкви, особенно в том случае, когда это понимание первым по диптиху Предстоятелем навязываются другим Предстоятелям. Именно попытки Константинополя утвердить свою единоличную власть в Церкви лежат в основе межправославных кризисов последних десятилетий.

Не будем забывать о том, что незаконному и антиканоническому вторжению Константинополя в пределы Украины в 2018 году предшествовало его не менее незаконное вторжение в Эстонию в 1996 году. Уже тогда это привело к разрыву евхаристического общения Русской Церкви с Константинополем. И хотя компромиссное решение ценой многих усилий было найдено, Константинопольская сторона так до сих пор не выполнила тех обязательств, которые взяла на себя в качестве одного из условий восстановления общения. Хрупкий мир оказался лишь перемирием перед, к сожалению, гораздо более серьезным конфликтом, разразившимся на наших глазах.

Притязания Константинополя на вселенское главенство с особенной ясностью проявились при проведении Критского собора в июне 2016 года. С самого начала предсоборного процесса его участники с надеждой смотрели на предстоящий Святой и Великий Собор как на историческое собрание, в котором примут участие все автокефальные Православные Церкви, как на собрание, которое видимым образом засвидетельствует миру един-

ство Святого Православия. Именно поэтому Поместные Церкви договорились, что все решения как на подготовительных к Собору мероприятиях, так и на самом Соборе будут приниматься на основании консенсуса. Но после того, как за несколько недель до намеченной даты Собора четыре Поместные Церкви аргументированно отказались в нем участвовать и попросили отложить его проведение, стало очевидно, что Собор проводить нельзя, поскольку он не сможет выполнить свое предназначение — стать иконой единой Православной Церкви.

Тем не менее вопреки голосу этих Церквей Константинопольский Патриархат решительно и безапелляционно настоял на проведении собора. И мы теперь понимаем, почему. Он преследовал иные цели. Ему нужна была иная икона — образ единого для всех Церквей земного главы, который, не считаясь ни с кем и по своему только усмотрению, созывает Всеправославные Соборы и объявляет обязательными их решения даже для тех, кто в них не участвовал.

К каким последствиям привело проведение Критского собора, мы все знаем: часть Поместных Церквей признают его всеправославным, другие таковым его не считают. Налицо разделение. Однако несравненно больший удар по единству Церкви нанесло вторжение Константинопольского Патриарха на Украину и легализация им украинского раскола в 2018 году.

Сегодня вечером в рамках нашей конференции мы представим вниманию ее участников наиболее полное собрание документов по истории воссоединения Киевской митрополии с Русской Православной Церковью в 1686 году. Это коллективный труд, плод усилий лучших российских ученых и компетентных специалистов нашей Церкви.

Изданные документы убедительно подтверждают, что при передаче Киевской митрополии под церковную юрисдикцию Московского Патриархата не было и речи

о якобы временном или ограниченном характере этой передачи. В документах прямо говорится: «Митрополия Киевская да будет подчинена Святейшему Патриаршему престолу Московскому, и архиереи в ней да признают старейшиной и Предстоятелем Патриарха Московского, какой будет в данное время, как рукополагаемые им». Ни слова о каком-либо временном характере данного решения или о возможности его пересмотра в будущем.

Из этого исходили и сами Константинопольские Патриархи, когда публиковали в ежегодных календарях своей Церкви имена архиереев Украинской Православной Церкви как находящейся в составе Московского Патриархата, когда признавали решения, касающиеся Украинской Церкви, как относящиеся к сфере исключительной компетенции Русской Православной Церкви. Так, например, когда в 1992 году канонические прещения были наложены на митрополита Филарета (Денисенко), Патриарх Варфоломей написал приснопамятному Патриарху Алексию II: «В ответ на соответствующие телеграмму и письмо Вашего зело возлюбленного и досточтимого Блаженства по поводу возникшей в Вашей Святейшей Сестре — Русской Церкви проблемы, которая привела ее Священный Синод по известным ему причинам к низложению до недавнего времени ведущего члена Синода митрополита Киевского господина Филарета, мы желаем братски сообщить Вашей любви, что наша Святая Великая Христова Церковь, признавая полноту исключительной по этому поводу компетенции Вашей Святейшей Русской Церкви, принимает синодально решенное о вышесказанном, не желая доставлять никакой трудности Вашей Сестре-Церкви».

Но в 2018 году всё неожиданно поменялось. Константинополь в одностороннем порядке пересмотрел акт 1686 года и объявил его якобы временно, ввиду крайней необходимости, предоставленным разрешением Московскому Патриарху на рукоположение митрополитов Киевских. Это было сделано с единственной целью — оправдать

вторжение на Украину. Вторжение же было осуществлено под предлогом уврачевания раскола. На деле никакого уврачевания не произошло, так как епископат Украинской Православной Церкви, за исключением двух архиереев, отказался присоединиться к раскольничьему соборису, легитимизированному Константинопольским Патриархом.

В результате создалась беспрецедентная ситуация, когда Церковь, имеющая более двенадцати тысяч приходов, более двухсот пятидесяти монастырей, представляющая собой самую многочисленную религиозную общину Украины, была объявлена Константинополем как бы «несуществующей», а ее законные права и даже наименование всеми правдами и неправдами пытаются передать раскольникам.

Назвать действия Константинополя исцелением раскола на Украине невозможно. Их очевидная неканоничность и даже абсурдность наводит на мысли, что на Фанаре в действительности преследовали совсем другие цели. Константинополь, похоже, решил показать всему миру, кто в Православии «хозяин». Теперь всякий, кто признаёт легализацию украинского раскола и новосозданную «Православную церковь Украины», автоматически признаёт и то, что Константинопольский Патриарх обладает ничем и никем не ограниченной властью во Вселенской Православной Церкви: он может по собственному усмотрению и не считаясь ни с кем отменять исторические договоренности трехсотлетней давности, объявлять епископами лиц, никогда не имевших архиерейской хиротонии, росчерком пера провозглашать многомиллионную Церковь «несуществующей» и так далее.

Не будет преувеличением сказать, что вторжение на Украину, ставшее практическим воплощением теоретических наработок константинопольских горе-богословов, может привести к таким же печальным и необратимым последствиям, что и события 1054 года. Ведь тогдашние участники событий — Константинопольский Патриарх

Михаил Керулларий с одной стороны, папские легаты с другой — вряд ли предполагали, что разделение продлится долго. А оно длится уже без малого тысячу лет.

Угрозы единству Православия, которые мы наблюдаем сейчас в действиях Константинополя, требуют широкого и многостороннего осмысления как со стороны иерархов, так и со стороны богословов. Именно поэтому, в преддверии Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, мы проводим сейчас богословскую конференцию, посвященную первенству и соборности в Православной Церкви. В ходе конференции, надеюсь, мы сможем выполнить задачи, о которых сказал Святейший Патриарх, и использовать результаты нашей работы в дальнейших трудах по оценке ситуации в мировом Православии.

Примечания

¹ Ефес. 4.

² Окружное Патриаршее и Синодальное послание Константинопольской Церкви по поводу энциклики Льва XIII о соединении Церквей от 20 июня 1894 года.

³ Слово Патриарха Варфоломея на вечерне в Андреевской церкви в Киеве (21.08.2021 г.).

⁴ Слово Патриарха Варфоломея на Синаксисе иерархии Константинопольского Патриархата (1–4 сентября 2018 г.).

⁵ Статья цитируется по публикации в «Вестнике Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» №№ 2–3, 1950 (Париж).

*Митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор
Митрополит Тамасосский и Оринийский Исаия**

**ОДНОСТОРОННЕЕ РЕШЕНИЕ
ПАТРИАРХА ВАРФОЛОМЕЯ ПО УКРАИНЕ
ГРОЗИТ ВСЕПРАВОСЛАВНОМУ ЕДИНСТВУ
РАСКОЛОМ ЧУДОВИЩНЫХ РАЗМЕРОВ**

Православная Кафолическая Церковь сегодня находится в состоянии кризиса и разделения из-за украинского церковного вопроса. Этот вопрос возник по причине самочинного и антиканонического предоставления Вселенским Патриархатом Константинополя «автокефалии» раскольническим структурам Украинской Церкви вопреки воле Православного Русского Патриархата, Матери-Церкви для православной церковной области на территории Украины.

Основная проблема, которая будет занимать нас на протяжении исследования: была ли по праву или ошибочно предоставлена Украине «автокефалия».

Но прежде чем перейти к рассуждению на данную тему, мы чувствуем необходимым сразу заявить, что глубоко чтим и почитаем святой Вселенский Патриархат Кон-

* Авторы — иерархи Кипрской Православной Церкви.

стантинополя за его уникальный и неповторимый вклад в Единую, Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

Как Предстоятель Первого престола Православной Кафолической Церкви, каждый Вселенский Патриарх имел, имеет и будет иметь каноническое право:

1) почетного председательствования среди всех Православных автокефальных Церквей в качестве «первого среди равных» (*primus inter pares*);

2) координации Православных Церквей по критическим вопросам, представляющим межправославный интерес;

3) выражения и осуществления тех решений, которые были приняты по итогам Всеправославного Собрания, или Синаксиса Православных Предстоятелей;

4) предоставления автокефалии и автономии, с условием согласования и одобрения со стороны остальных Православных автокефальных Церквей, — и, наконец,

5) Вселенский Патриарх как Предстоятель первого Престола Православной Церкви является неизменным стражем и гарантом как канонического порядка, так и успешного функционирования соборного и демократического устройства (*σύστημα*) Православия.

Любое ложное толкование, любая попытка переиначит вышеперечисленные привилегии чести Вселенского Патриархата в «первенство власти» искажает православную экклезиологию, уничтожает ее соборное и демократическое устройство и привносит единоначалие власти в духе папизма, а Вселенского Патриарха превращает в Папу Востока, который будет *ex cathedra* («с кафедры») изрекать позицию Православной Церкви, не считаясь с мнением других Православных Предстоятелей. В подобных случаях холодно равнодушным не может остаться ни один епископ Православной Церкви. Его долг — преобразить пассивную тревогу в ответственное действие, возвыситься над самим собой и, руководствуясь архиерейской совестью, бескорыстно и бесстрашно выступить на борьбу

с любым произволом, коль скоро этот произвол направлен против соборности Православной Церкви и грозит разделением Вселенскому Православию.

Без всякого сомнения, одностороннее решение Вселенского Патриарха Варфоломея предоставить статус «автокефальной церкви» раскольнической структуре не принесших покаяние, изверженных из сана, анафематствованных и нерукоположенных лжеклириков, одновременно игнорируя каноническую Украинскую Церковь, подчиненную митрополиту Онуфрию, — всё это создает сложнейшую церковную проблему, грозящую всеправославному единству расколом чудовищных размеров.

Таким образом, вот уже на протяжении 330 и более лет все Православные автокефальные Церкви без всяких возражений и оговорок считают, что Украинская Церковь в церковном отношении подчиняется Московскому Патриархату, а не Вселенскому Константинопольскому.

Кроме того, сам Вселенский Патриарх Варфоломей в своем слове к украинскому народу от 26 июля 2008 года выразил ту же самую общецерковную убежденность, что Украина была передана Вселенским Патриархатом и с этих пор подчиняется Русской Церкви.

Более того, в двух своих ответных письмах к Патриарху Московскому Вселенский Патриарх Варфоломей признает как извержение из сана (1992), так и анафематствование (1997), которые Московский Патриархат наложил на бывшего митрополита Киевского Филарета.

То есть он признает за Московским Патриархатом оба фундаментальных права церковного подчинения — право рукополагать и право судить епископов. Оба этих фундаментальных права церковного подчинения признает и Архиепископ Афинский и всей Эллады Иероним, впоследствии изменивший свою позицию вслед за Вселенским Патриархатом.

Кажется, самый убедительный ответ на вопрос, кто имеет право предоставлять автокефалию Поместной

Церкви и на каких условиях, дает сам Вселенский Патриарх Варфоломей. Согласно его утверждению в интервью греческой газете «Неа Эллада» в январе 2001 г., «автокефалия и автономия даруется всей Церковью решением Вселенского Собора. Поскольку же по разным причинам невозможен созыв Вселенского Собора, то Вселенская Патриархия как координатор всех Православных Церквей дарует автокефалию или автономию при условии, что они это одобряют».

Вселенский Константинопольский Патриархат, согласно божественным и священным канонам (3-е правило Второго Вселенского Собора и 28-е правило Четвертого Вселенского Собора) обладает «первенством чести» среди всех Патриарших Престолов Востока. После Великого раскола 1054 г. Вселенский Патриархат оказывается первым Престолом в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Православной Христовой Церкви и обладает каноническим правом на почетное председательство среди Православных автокефальных Церквей. В более специальном смысле Вселенский Константинопольский Патриарх как «первый среди равных» (*primus inter pares*) имеет право председательства на Вселенском Соборе и, соответственно, обязанность координации Православных Церквей. Он также уполномочен предоставлять автокефалию или автономию той или иной церковной области на определенных, ясных и строгих условиях, установленных церковным Преданием и согласных с православной экклезиологией и каноническим порядком. И эти условия идентичны с теми, по которым было достигнуто согласие представителей всех Поместных Православных Церквей на заседаниях Межправославной подготовительной комиссии в 1993 и 2009 годах, которая осуществляла подготовку к Святому и Великому Критскому Собору (2016 г.).

К сожалению, текст этого совместного решения не был представлен на Святом и Великом Соборе в г. Колимбари (Крит). Некоторые утверждают, что это произошло

из-за несогласия Русской Церкви. Но Священный Синод Русской Церкви своим официальным заявлением от 17 октября 2019 года сообщает нам, что «в действительности тема автокефалии была исключена из повестки Собора... по настоянию Патриарха Варфоломея».

Таким образом, первейшее, что должна сделать Церковь, которая желает автокефалии, — это выразить от лица всей своей христоименитой полноты (клира и народа) желание автокефалии и представить его в виде прошения на рассмотрение Вселенской Патриархии.

В частности, что касается вопроса Украины, о котором мы говорим сейчас, следует отметить следующее. Принять к рассмотрению прошение об автокефалии Вселенский Патриарх мог бы только от одной церковной структуры в стране, и то если она соответствует каноническим требованиям. Как нам всем известно, единственной канонической церковной структурой Украины является возглавляемая митрополитом Онуфрием и признанная всеми Православными Церквями (а до недавнего времени и Вселенским Патриархатом) автономная Украинская Церковь, в которую входит 90 епископов, 12 500 приходов, 250 монастырей, 5 000 монашествующих и десятки миллионов верующих, представляющих подавляющее большинство православного украинского народа.

Но эта каноническая автономная Церковь, с 1686 года подчиняющаяся церковной юрисдикции Московского Патриархата, имея на то всякое право, ни у кого не просила автокефалии. И никогда ни от кого никакой автокефалии не принимала.

Автокефалии Украинской Православной Церкви добивались, запрашивали и получили две раскольнических структуры.

Говоря по чести, невозможно понять, каким образом сейчас Вселенский Патриарх Варфоломей — вопреки тому, что сам провозглашал еще не так давно, до возникновения вопроса — в одностороннем порядке, без

предварительного согласия и утверждения других Православных автокефальных Церквей (в том числе и Русской Матери-Церкви, от которой отсоединилась бы Украинская Церковь), предоставляет автокефалию; и притом не канонической Украинской Церкви во главе с митрополитом Онуфрием, а двум раскольническим группам — изверженного Филарета и не имеющего апостольского преемства, нерукоположенного Макария.

Как и следовало ожидать, надругательство над священным институтом автокефалии, имевшее место в случае Украины, не только не привело к вожделенному церковному примирению и единству, но напротив, внесло еще большее смущение и разделение в жизнь украинского народа, проходящего столь тяжелые испытания, а также вызвало глубокий кризис как в Украинской Православной Церкви, так и во Вселенском Православии.

Итак:

1) предоставление автокефалии было испрошено не всеправославно признанной Украинской Церковью под председательством митрополита Онуфрия, а двумя намного меньшими раскольническими группами;

2) роль Матери-Церкви, каковой для Украины является Русская Церковь, была полностью проигнорирована и не принималась вовсе во внимание;

3) Вселенский Патриарх Варфоломей приступил к предоставлению автокефалии без каких-либо контактов и переговоров с Предстоятелями других Православных автокефальных Церквей.

Еще одна проблема, которой нам нельзя не пояснить, — это вопрос разрыва евхаристического общения между двумя Поместными Православными Церквями.

Некоторые обвиняют Православный Московский Патриархат в том, что он поспешно, искусственно и с экклезиологической точки зрения безосновательно прервал евхаристическое общение со Вселенским Патриархатом Константинополя, а позднее и с примкнувшими

к тому Элладской и Александрийской Церквами — или, по крайней мере, с теми из их епископов, кто согласился на сослужение с клириками раскольнических общин Украинской Церкви.

Те, кто спешит обвинить Московский Патриархат, не помнят или стараются не вспоминать, что первым учителем его в этом был сам Вселенский Патриарх Варфоломей. Никогда не стоит забывать тот помпезный обряд на Фанаре — с телетрансляцией на весь мир — в котором участвовали, помимо Вселенского Патриарха, множество митрополитов Вселенского Престола, и на котором блаженной памяти Архиепископ Афинский Христодул был наказан расторжением общения. И по одной единственной причине: приснопамятный Архиепископ дерзнул созвать Собор иерархии Элладской Церкви, на котором без Патриаршего утверждения были избраны три новых митрополита в епархии так называемых Новых земель.

Московский Патриархат разорвал евхаристическое общение со Вселенским Патриархатом Константинополя на основании того, что последний нарушил священные каноны. А именно, как мы это доказали выше, Вселенский Патриарх в одностороннем порядке вторгся в дела Украинской Церкви, не являющейся его канонической территорией, и верхом этих нарушений стало неканоническое предоставление Томоса об автокефалии раскольническим структурам Украины.

Следовательно, решение Московского Патриархата прервать евхаристическое общение с тремя Церквами — Константинопольской, Александрийской и Элладской — было правильным и оправданным: оно основано на священных канонах и согласуется с вековой церковной практикой.

Что всего более беспокоит в событиях вокруг украинского церковного вопроса, это нарастающая убежденность, что он переходит в экклезиологическую проблему

всё большего масштаба. Амбиции Вселенского Патриарха простираются теперь уже на всю Церковь: по сути, он выдвигает претензии на право вмешательства во внутреннюю жизнь всех Поместных Православных Патриархатов и автокефальных Церквей.

К сожалению, новоявленную теорию о том, будто Константинопольский Предстоятель — глава всех Церквей, поддерживают и раздувают ближайшие сотрудники Вселенского Престола.

С точки зрения истории и священных канонов, на вопрос о главенстве в Соборной Церкви может быть только один не подлежащий сомнению ответ. На протяжении двух тысячелетий своей истории Православная Церковь никого из своих епископов не наделяла титулом и компетенциями Главы Церкви.

Следовательно, яснее ясного, — и это можно обосновать исторически, канонически, догматически, исходя из иконописной традиции и писаний отцов, — что ни один из Предстоятелей, Патриархов или глав автокефальных Церквей не может заменить единственного неизменного Главы Церкви, Господа нашего Иисуса Христа.

Церковь в своей соборности и кафоличности не имеет иного Главы, кроме Господа нашего Иисуса Христа. Высшей канонической властью в Церкви являются Вселенские Соборы, а не кто-либо из Предстоятелей Православных Поместных Церквей.

Издrevле в Церкви верили во Вселенский Собор как непогрешимый и высший институт Церкви и экклезиологически трактовали его таким образом.

Древняя и неразделенная Церковь, имея глубочайшее осознание себя таинственным Телом Христовым, единым, нераздельным, божественным и человеческим, видимым и невидимым организмом, с единственным Главою Господом нашим Иисусом, утвердила всю свою организацию на этом исходном принципе. Тем самым Древняя Церковь нашла форму своего устройства (*πολίτευμα*) не в

монархической, абсолютистской системе, но в соборной и коллегиальной, а именно во Вселенском Соборе.

Тем самым на первое место выступал духовный по преимуществу и надмирный характер Церкви, и сохранялась живой уверенность верующих в том, что истинный и на самом деле единственный кормчий Церкви — это Сам Господь, а иерархия является попросту органом, через который авторитетным образом осуществляется управление Церковью.

В заключение отметим следующее. В основополагающий период единой и нераздельной Церкви институт папства как высшая власть во Вселенской Церкви и источник всякой власти был неизвестен. До Великого раскола в единой и нераздельной Церкви высшим коллегиальным органом был Вселенский Собор. Эта соборная система управления нашла свое продолжение в Православной Кафолической Церкви. Таким образом, политико-административное устройство Православной Кафолической Церкви и всех частных Православных автокефальных Церквей является на сегодня соборно-иерархическим. Эта характерная черта политико-административного устройства Православной Церкви находит свое полное оправдание и основу в Священном Писании; оно институционализировано и легализовано божественными и священными канонами и практикой Церкви. Следует избегать любых попыток ниспровергнуть эту переданную от апостолов соборно-иерархическую систему. Организация Православной Церкви стоит на фундаменте соборности, а не на абсолютизированном, монархическом и централизованном первенстве. Если мы хотим единства и мира в Церкви как на поместном, так и на вселенском уровне, нам следует хранить соборно-иерархическую систему управления Православной Кафолической Церкви.

БОГОСЛОВИЕ

Священник Виктор Кулага*

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИНСТИТУТА ЦЕРКОВНЫХ СОБОРОВ И ЕГО ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

В статье анализируются научные теории происхождения соборного института Церкви, рассматривающие его в свете исторической критики и сформировавшегося конфессионального подхода к проблемам устройства Древней Церкви. Большинство современных теорий указывают либо на внешнее заимствование данного церковного института, либо на его начало в самой основе устройства Церкви. В результате изучения развития указанных подходов автор приходит к заключению об односторонности их выводов, ограничивающих значение и роль этого института в рамках структур Церкви. Оба эти направления в экклезиологии и исторической критике, объективно подчеркивающие некоторые аспекты в вопросе появления соборного института Церкви, не учитывают важные исторические и экклезиологические предпосылки, повлиявшие на активизацию соборной системы в жизни ранней Церкви и ее дальнейшее

* Автор — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва).

развитие. В данном исследовании автор подчеркивает необходимость рассмотрения данного института Церкви с точки зрения его эkkлезиологических предпосылок и в контексте исторического развития церковного устройства.

Ключевые слова: Апостольский Собор, Евхаристия, евхаристическая эkkлезиология, единство Церкви, епископ, поместный собор, Поместная Церковь, рукоположение, соборность Церкви, соборный институт Церкви.

На рубеже XIX–XX вв. заканчивается период господства романтической эkkлезиологии как на Западе, так и на Востоке. На смену эпохе Романтизма приходит новая эра с новыми подходами к учению о Церкви и ее историческим структурам. Особенностью этого нового направления в богословии становится критический подход, основанный на исторических свидетельствах. Однако наряду с популярной в XX в. критической эkkлезиологией на изучение феномена Церкви в эпоху исторической критики продолжала оказывать свое влияние и романтическая эkkлезиология. В XIX столетии в западном богословии возникает особый интерес к теме соборной системы Церкви ввиду появления в протестантском богословии научной критики идеи развития внешнего церковного устройства в раннехристианский период. Историческая критика в данном направлении выявила проблему исторического происхождения и развития института церковных соборов в Древней Церкви. Исследования представителей католического и протестантского богословия способствовали появлению подобных научных работ в отечественном богословии.

В православном богословии в XX в. на смену значительным работам в этой области приходит так называемая евхаристическая эkkлезиология в ее различных проявлениях. Помимо интереса к Евхаристии и первоначальному устройству Церкви она обнаруживает тот же интерес к соборной структуре Церкви и ее разви-

тию. Некоторые важнейшие ее идеи заметно повлияли на развитие эkkлезиологического обоснования института соборов в рамках православного богословия.

Ввиду исторической критики внешних структур Церкви в эkkлезиологии рассматривается вопрос о происхождении ее соборного института. Сам факт достаточно позднего появления института соборов, относящегося только к середине II в., представляет трудность для исследования структур ранней Церкви. Попытки преодоления этой проблемы привели к двум основным подходам, которые нашли отражение в трудах католических и протестантских историков и богословов.

В рамках данной проблематики особый интерес представляет предположение Р. Зома, по которому возникновение соборного института Церкви было обусловлено самим церковным устройством. Для него источником собора в Церкви является община верующих, которая образует церковное собрание, возглавляемое епископом. В результате исторического развития церковного устройства это собрание Поместной Церкви формирует институт соборов на уровне Вселенской Церкви. Церковный собор отождествляется с общиной верующих, отличаясь только по форме ввиду присутствия на нем соседних епископов. Это участие других епископов было необходимым для общины прежде всего в случае избрания и рукоположения нового епископа. Таким образом, церковный акт рукоположения нового епископа послужил причиной появления соборного института Церкви.

В православном богословии XX в. данная проблема изучалась исключительно с позиций евхаристической эkkлезиологии. В данной статье исследуется вопрос о происхождении соборного института Церкви и излагается критический анализ позиции евхаристической эkkлезиологии в отношении богословских предпосылок для появления церковных соборов в жизни Церкви. По нашему мнению, теория Зома существенно повлияла на развитие

евхаристической экклезиологии в этом направлении. Более того, данные идеи евхаристической экклезиологии вызвали определенные затруднения в понимании церковного устройства в православном богословии. Однако ее положительное влияние отразилось не только на обосновании верного понимания исторического начала и развития соборного института, но также и на экклезиологических предпосылках для его возникновения в рамках церковного устройства и выражения соборной природы Церкви с момента ее рождения. В этом смысле данные исторические и богословские предпосылки возникновения соборного института Церкви позволяют прояснить его природу и способствуют преодолению как теории о его внешнем заимствовании, так и отождествления его с первоначальными структурами Церкви.

Проблема возникновения института соборов в западном богословии

Проблема возникновения института церковных соборов впервые рассматривалась на Западе. К этой теме западное богословие обращается после Великого раскола 1054 г. Наиболее актуальной данная тема становится в контексте протестантской Реформации в XVI в. Наличие этих конфессиональных установок существенно затрудняет изучение институциональных форм церковного устройства, выражающих соборное сознание Церкви. Более того, ограниченные свидетельства той эпохи оставляют широкое поприще для различных подходов в исследовании вопросов церковного устройства ранней Церкви, особенно о соотношении апостольского преемства с каждой Поместной Церковью и связи ее соборного устройства с административной организацией Церкви.

Особый интерес к теме возникает в связи с критическим подходом к устройству Церкви и ее историческому развитию. Если первые церковные соборы относятся

лишь к середине II в., то возникает вопрос о самой сути соборного института Церкви и причинах, вызвавших его появление в церковной жизни. В этом контексте необходимо учитывать существующие предпосылки для его реализации и тот прототип, который был положен в его основу. Эти вопросы неминуемо возникают в связи с исторической критикой в исследовании данного вопроса.

В XIX в. была сформулирована позиция представителей католической традиции, которая рассматривала Апостольский Собор как прототип всех церковных соборов¹. Этот Собор апостолов во главе с Петром находит свое продолжение в соборе епископов как преемников апостолов. На основании этого утверждения развивается учение о коллегиальности. Согласно ему, епископы составляют собрание, возглавляемое епископом Рима как преемником апостола Петра. Будучи преемником Апостольского Собора, собрание епископов изначально составляет единый епископат для руководства в Церкви. Таким образом, прототип и начало соборного института находятся в основании устройства Церкви, хотя его появление во II в. происходит только на поместном уровне. По одной из версий, эти первые попытки соборной деятельности в Церкви были спонтанными, вызванными чувством солидарности между епископами ввиду необходимости общего противостояния возникающим проблемам в церковной жизни. Это общее осознание единства подталкивало епископов к общим решениям².

Католический подход к институту церковных соборов был переосмыслен в протестантском богословии при помощи критического метода и исторического анализа. Согласно протестантской критике, начало соборного института Церкви заложено во внешних условиях жизни Древней Церкви. Таким внешним фактором для возникновения института соборов могли быть языческие собрания *κοινά* в Малой Азии с культом императора³. Говоря об этом внешнем влиянии на появление в Церкви института

соборов, обычно ссылаются на доводы о тождественности самого наименования, внутренней схожести двух институтов и общем месте их происхождения в регионе Малой Азии. Этой же точки зрения придерживается А. Гарнак, но с той разницей, что, по его мнению, в учреждении соборов помимо внешних факторов и прототипов необходимо учитывать и сложившиеся церковные условия, способствовавшие появлению института соборов⁴. Придерживаясь мнения Гарнака и Любека, П. Батиффоль высказал еще большие сомнения в отношении этой теории⁵. Не согласились с этим подходом к церковным соборам Шварц и Гротц⁶. Ряд исследователей рассматривают церковные соборы по аналогии с римским синклитом⁷.

Обе теории были отвергнуты Зомом, который предложил искать начало соборов в самой сущности и устройстве Церкви, усматривая его в собрании общины верующих. Для него собор является проекцией на уровне Вселенской Церкви первоначального собрания общины, а позже и общины во главе с епископом, которая есть Церковь Христова. Каждое ее собрание является вселенским собором, потому на более широком уровне оно выражается через собор, который становится другой формой собрания общины, усиленной присутствием епископов соседних Церквей [1. S. 258–281]. Это присутствие епископов из других Церквей является следствием необходимой помощи данной Поместной Церкви со стороны других Церквей. В этом смысле собор есть та помощь, которая предоставляется Поместной Церкви. Одной из важнейшей причин для такой помощи является избрание и рукоположение нового епископа Поместной Церкви⁸ [1. S. 292]. В этом смысле поместные соборы II в. рассматриваются Зомом как собрания Поместных Церквей, занимавшиеся ересями и отлучением еретиков. Событие Апостольского Собора он относит не к соборному институту, а к обыкновенным церковным собраниям [2. С. 89–90]. Таким образом, он усматривает начало соборного института в самой

жизни Церкви. Однако точно подмеченные исторические обстоятельства рождения и функционирования института соборов рассматриваются им в общем контексте протестантского противопоставления «духа» и «иерархии» (Amt und Geist) [3. P. 7]. В XIX в. в библейской науке господствовала дилемма между «харизматичным» и «иерархичным» характером первоначальной христианской общины, которая по аналогии в еkkлезиологии проявляется в дилемме понимания Церкви как «общения» или как «учреждения», христологического или пневматологического аспектов Церкви. В целом эта проблема связана с пониманием иерархического устройства Церкви и протестантским отрицанием священства как церковного служения в отрыве от церковного дара, харизмы⁹.

Вопрос о происхождении института церковных соборов в русском академическом богословии

Вопрос о происхождении церковных соборов в отечественном богословии рассматривался в конце XIX — начале XX в. Ряд исследований затрагивал данную тему в контексте протестантского подхода и теорий, которые оказали существенное влияние на ее развитие. Учение о соборности Церкви у А. Хомякова обошло стороной проблему соборного института в организации и жизни Церкви. В целом проблема происхождения и начал института собора в русском богословии не затрагивалась, но весь интерес был обращен к вопросу об участии клира и мирян в соборной деятельности в связи с обсуждением соборной тематики накануне Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917 г.

Проблематика института церковного собора рассматривалась в контексте протестантской критики по отношению к устройству и жизни Древней Церкви. Так, по выражению А. Покровского, вся проблема неучастия клира и мирян в соборной деятельности происходит

из-за падения идеального строя жизни в христианской общине с половины II в. благодаря вырождению харизматических служений, повлекшему за собой «стремление к искусственному возвышению степеней постоянной иерархии, т.е. к кастовому обособлению клира от народа» [4. С. 101–102].

Школьное богословие той эпохи неизменно отмечало, что безусловным началом и прототипом церковных соборов является Апостольский Собор, как это обозначено в католической богословской традиции. В рамках этого направления вопрос об участии клира и мирян на соборах рассматривался как неправомерный. Примеры из церковной истории могли обосновать их участие только с правом совещательного голоса. Таким образом, в данном вопросе русские богословы придерживались либо католических, либо протестантских тенденций, исходя из совершённых ими заимствований в западной богословской науке.

Началом активизации поиска соборного начала и исследования соборного института Церкви стал доклад Святейшего Синода в 1905 г. «О преобразовании управления Российской Церковью на соборном начале». Соответствующие данной проблематике исследования были опубликованы в сборнике «Перед церковным собором» (1906), где авторы освещают поднятые вопросы относительно соборного института Церкви. Как отмечает Покровский, по вопросу церковных соборов в первые три века, однако, обнаружилось множество различных и противоречивых мнений, далеких от исторической правды, как это было в дебатах об Апостольском Соборе. Основная причина этого заключается в недостаточной научной разработке «начальной истории соборов» [2. С. XVII–XVIII].

Вопрос о началах соборного устройства Церкви ранее рассматривал А. Лебедев. Говоря о развитии церковного устройства в первые века христианства, он подчеркивал возвышение в ту эпоху епископских кафедр важнейших городов, а само это возвышение объяснял деятельно-

стью Поместных соборов II и III вв. [5. С. 159]. С этим он связывал вопрос об историческом начале деятельности соборного института. По его убеждению, невозможно говорить о появлении митрополичьего института в апостольские и послеапостольские времена. Действительно, в то время для всей Церкви действовал авторитет апостолов и их учеников, потому вовсе не было необходимости в утверждении особого авторитета епископов важнейших городов империи. Таким образом, Лебедев отметил, что митрополичий институт «возникает не раньше появления соборной системы управления Церкви». В этом смысле соборы подчеркивали авторитет председательствовавших на них епископов, поэтому нельзя искать таких епископов ранее появления соборного института [5. С. 163].

Для Лебедева соборы в II и III вв. представляли собой высшую форму церковного управления. В тесной связи с ними происходило становление института «митрополитов», епископов первенствующих кафедр. Обе эти формы получили параллельное развитие, обуславливая друг друга, поэтому собор становится «органом института митрополитов, его коррелятом» [5. С. 174]. Исследователь подчеркнул, что соборы не всегда были в Церкви, а получили свое историческое развитие начиная с конца II в., в чем обнаруживается его согласие с современной ему исторической критикой строя ранней Церкви. По его мнению, возникновению соборов могли способствовать практические потребности церковной жизни. Лебедев, как и Зом, обратил внимание на акт рукоположения нового епископа. Несомненно, что на таких встречах епископы могли обсуждать и другие вопросы церковной жизни [5. С. 175]. Вместе с Гарнаком он отверг теорию Любека о заимствовании языческого религиозного культа *κοινά* на Востоке для учреждения церковных соборов. Ранние соборы Лебедев отнес к важнейшим органам церковного управления того времени. Участие епископов на них было равноправно, сопровождалось свободой выражения свое-

го мнения и соборным рассуждением, чему предавалось огромное значение [5. С. 180–181].

К данной теме обращается П. Гидулянов, который в отношении устройства ранней Церкви заимствует взгляды Гарнака на церковную власть и учение Зомы о церковной рецепции. Теория Зомы предполагает решение и утверждение большими общинами дел более слабых общин. На этом основывается переход от иерархии общин к правовой иерархии, а после образования единоличного епископата обязанности большой общины возложили на ее епископа. Отсюда происходит и его забота об общинах более широкого церковного округа. По его выражению, «христианские соборы находятся в тесной связи с развитием епископской должности и изменением устройства христианской жизни [6. С. 117]. Параллельно с формированием епископской должности и изменением устройства христианской общины развивается институт соборов. Чрезвычайный собор как древнейшая и простейшая форма соборов находится в тесной связи с развитием епископской власти, главным образом, с учением об апостольском преемстве епископов. Избрание епископа собором епископов явилось практическим выводом из этого учения [6. С. 133]. Ввиду необходимости совместного решения возникающих вопросов и развития учения об апостольском преемстве епископов возникли первые церковные соборы [6. С. 145]. Говоря о необходимости решения затруднительных случаев через соборное рассуждение, Гидулянов соглашается с Гефеле, который признает несомненным происхождение соборов от Апостольского Собора [6. С. 146]. В то же время он не разделяет мнения о заимствовании соборного института от языческих собраний *κοινά*, имеющих только внешнее сходство с церковными соборами. По его убеждению, становлению института соборов в Церкви способствовали развитие учения об апостольском преемстве и необходимость в совещаниях епископов для установления

однообразия в церковной дисциплине и догме, а также для облегчения рецепции по этим вопросам [6. С. 148]. На практике соборы возвысили наибольшие общины и их епископа, что привело к подчинению малых общин. В этом Гидулянов соглашается с Зомой, согласно которому рецепция соборных решений привела к иерархии общин, а соборы способствовали созданию правовой иерархии епископов [6. С. 175].

Значительное исследование в области церковных соборов представил Покровский, который отмечал, что в своей работе он отталкивался главным образом от западных историков Гефеле, Зомы и Гарнака. По его словам, Апостольский Собор есть «источник всех последующих соборов» и «идеальный образец и высокоавторитетная норма собора» [2. С. 8]. В Апостольском Соборе он усматривал прототип. Соединяя в одну концепцию противоположные теории, исходя из примирительного к ним подхода Н. Глубоковского и Н. Аксакова, Покровский сделал два отрицательных вывода и один положительный. Так, отрицательный вывод заключается в том, что нельзя абсолютно отрывать Апостольский Собор от последующих соборов, допуская понимание апостольской эпохи как примитивной и неразвитой или, наоборот, совершенно исключительной и неповторимой. Кроме того, нельзя совершенно отождествлять Апостольский Собор с последующими соборами, рассматривая соборный институт в историческом развитии и учитывая значительный перерыв до его возобновления с середины II в. В этом смысле нельзя признать наличие между ними непосредственной историко-генетической связи. Положительный вывод заключается в том, что Апостольский Собор получил для последующих соборов «значение руководственно-авторитетной нормы, идейного, типологического образца». Таким образом, между ними существует не внешне-историческая, а внутренне-идейная связь, которая выяснилась только в процессе завершения развития церковного строя

и сформировалась к середине III в. [2. С. 12–15]. Согласно Покровскому, до середины III в. «традиция Апостольского Собора была окончательно усвоена Древней Церковью и принята в качестве исторического образца и идеальной нормы собора» [2. С. 21]. Кроме того, вслед за протестантскими исследователями он также ставит вопрос о рецепции Апостольского Собора в древнейших письменных памятниках, в которых существует попытка опираться на апостольский авторитет. В данном контексте невольно возникает вопрос о самой необходимости такой рецепции для событий в жизни Церкви апостольских времен и свидетельства о вере самих святых апостолов, изложенных в книге Деяний.

По заключению Покровского, Апостольский Собор в Иерусалиме «не имел ни прямой историко-генетической связи, ни косвенного, идейного влияния на церковные соборы конца II в., которые возникли и сложились под иными влияниями и сами дали начало новой церковно-соборной традиции». Однако с середины III в. на эту «модифицированную соборную традицию оказала сильное влияние и более ранняя традиция первого, Апостольского Собора, ставшая могучим фактором соборной деятельности Церкви» [2. С. 24]. Таким образом, продолжая развивать протестантский подход к рождению соборного института, Покровский пытается сохранить и католическую богословскую традицию понимания Апостольского Собора как источника и прототипа более поздних епископских соборов. По сути, этот синтез ничего не объясняет и не дает ответа на поставленные исторической критикой вопросы, ответы на которые будут обусловлены различием в конфессиональном подходе западного богословия к данной проблеме. В связи с этим Покровский рассматривает вопрос о характере собора, считая его собором только Иерусалимской Церкви, епархиальным, или же провинциальным. Первого мнения придерживались главным образом протестантские богословы, архиепи-

скоп Сергей (Страгородский) и И. Бердников, тогда как ко второму мнению склонялось большинство католических и православных богословов. Покровский полагает, что обе позиции являются крайними по отношению к природе Апостольского Собора. Более удачной ему представляется компромиссная версия Глубоковского, согласно которой Собор хотя и имел местный характер, однако получил более широкую церковную обязательность. На его местный характер указывал лишь состав Собора, в котором принимали участие в основном члены Иерусалимской Церкви вместе с представителями Антиохийской Церкви. Однако сам Покровский здесь верно отмечает, что нельзя говорить о принадлежности апостолов исключительно к одной Поместной Церкви, поскольку их проповедь и авторитет распространяются на всю Церковь. Присутствие членов самой Иерусалимской общины представляется ему совершенно естественным, так как, по его мнению, на всех последующих церковных соборах всегда присутствовали члены тех общин, где созывался сам собор. Важность же самого Апостольского Собора происходит от принятых им значимых для жизни Церкви решений [2. С. 52–54].

Покровский отвергает теорию Зома по той причине, что он переносит сам Собор из Иерусалима в Антиохию, поскольку, по его теории, собор есть вид помощи, оказываемой меньшей Церкви со стороны большей [1. С. 293]. Длительное отсутствие соборной деятельности в Церкви, которая возобновилась в середине II в., для Покровского является понятным и логичным как с точки зрения общей эволюции церковного строя, так и с позиции развития самого соборного института, поскольку прежние примитивные формы атрофировались и исчезали, а новые не сразу сложились и окрепли. Он также отмечает, что для большинства исследователей история церковных соборов начинается в середине II в., а не на Апостольском Соборе. Причиной тому обычно указывают необычайный характер Апостольского Собора, его состав с руководящей

ролью самих апостолов, отсутствие историко-генетической связи с последующими соборами [2. С. 97–99]. Это расхождение двух школ относительно начала соборного института Покровский пытается примирить. По его мысли, Апостольский Собор является «выразительным заглавием всей истории соборов», будучи идейным ее началом, тогда как первые соборы являются фактическим ее началом «сплошного текста самой этой истории» [2. С. 100].

Вопрос о происхождении церковных соборов в евхаристической экклезиологии

В XX в. тема происхождения церковных соборов рассматривается в рамках евхаристической экклезиологии. В своем подходе к соборной деятельности Церкви протопресвитер Николай Афанасьев исходит из Евхаристии как центра соборности Церкви, «единой в Духе общины», вокруг которой собирается Церковь, поэтому для него важнейшим фактором экклезиологии является опыт ранней Церкви.

Следуя влиянию Зомы, Афанасьев утверждает, что природа церковных соборов и их происхождение зависят исключительно от евхаристической структуры и общения Церкви. Полагая начальной формой соборов евхаристическое собрание, он считает Апостольский Собор прототипом соборного института Церкви. Как собрание Поместной Церкви в Иерусалиме, Апостольский Собор занимался вопросами кафолического характера, и его авторитет распространялся на другие Поместные Церкви. Будучи первым собором в истории Церкви, он имел историко-генетическое значение для других соборов [7. С. 40]. Однако, как исключительное событие, этот Собор для Афанасьева имеет только типологическое значение, а его историко-генетическое значение относительно всех последующих соборов им оспаривается. Поскольку этот Собор неповторим, история церковных соборов должна начинаться позднее [7. С. 22].

На основании исследования истории церковных соборов Древней Церкви Афанасьев утверждает, что епископские соборы появились только в III в., а поместные соборы II в. он относит к переходной форме, включающей в себя собрание Поместной Церкви в присутствии соседних епископов. По его мнению, епископские соборы III в. являются следствием проникновения права в устройство и жизнь Церкви. Эти соборы им характеризуются как «коллегиальный папизм», на основании которого в дальнейшем было осуществлено внедрение папской монархии в жизнь Церкви. Исходя из рассматриваемой эволюции церковного собора в первые века, Афанасьев делает вывод о превращении собора в церковный институт, благодаря которому вместо голоса Церкви остался голос ее высшего органа. Это изменение свидетельствует о проникновении правового подхода в устройство Церкви [7. С. 43–44]. Данное понимание следует из протестантской оппозиции права и благодати, выраженной в работах Зомы. По этой причине в этих изменениях Афанасьев отмечает прежде всего утрату кафолического измерения Поместной Церкви и ее рецепции [7. С. 17]. В процессе исторического развития института собора были утрачены его базовые элементы: собрание и церковная рецепция [7. С. 46]. В то же время происходит усиление роли епископа как внешнего признака кафолической природы Церкви, необходимой для сохранения единства евхаристического собрания, его полноты и целостности [7. С. 62]. Это отождествление общины и епископа дает основание рассматривать рукоположение епископа как кафолический акт, который нуждается в церковной рецепции. Как следствие, церковный акт рукоположения предполагает участие соседних епископов и необходимость принятия его другими общинами [7. С. 72].

По утверждению Афанасьева, развитие церковного собора в истории Древней Церкви проходит в несколько стадий. Первоначально по форме собор представлял собой

церковное собрание [7. С. 75]. Совершение на этом собрании акта поставления епископа к концу II в. предполагает участие в нем нескольких епископов, необходимых для рукоположения нового епископа [7. С. 81]. Уже в III в. на смену этому собранию-собору приходит новая форма собора епископов [7. С. 101]. Для нее становится существенным момент права, поскольку, выступая с правовой властью, собор епископов устраняет общины от участия в нем и принятия решений. Соборный институт Церкви также содействовал объединению церковных общин в правовом отношении под началом первенствующей общины, тем самым становясь правовым центром и органом, подчиняющим все общины определенного географического округа [7. С. 130]. Для решения вопросов вселенского значения необходимо согласие всего епископата, выраженное на собрании епископов [7. С. 149]. По заключению Афанасьева, в момент перехода к третьей форме собора церковное устройство становится правовым. Тем самым в церковной истории происходит разделение подлинной соборной эпохи и правовой, в которой собор становится синодом и, как институт, приводит к прекращению соборной деятельности в Церкви [7. С. 178].

В евхаристической экклезиологии Зизиуласа поместные собрания также являются основанием соборности Церкви. отождествление евхаристического собрания с «Церковью Божией» определяет сакраментальный характер соборного начала в Церкви. Неслучайно соборные акты Церкви первоначально имели отношение к Евхаристии и служили для достижения церковного единства, которое реализовывалось в таинствах Церкви [8. Р. 29, 200]. Еще одним важнейшим аспектом соборности Древней Церкви являлась ее структура, в которой епископ выступал как предстоятель евхаристического собрания. Эта поместная структура Церкви имела соборную природу, которая также выражалась посредством соборов епископов Поместных Церквей. Церковное единство и общение удостоверялись

или восстанавливались через евхаристическое общение. Как предстоятели евхаристического собрания, епископы выражали это единство в Евхаристии и в общении на соборе.

Согласно евхаристической экклезиологии, соборы являются структурой общения и свидетельства о тождестве Поместных Церквей. В этом смысле собор не может рассматриваться как внешний орган управления, так как над Церковью как Телом Христовым не может быть никакой власти [9. Р. 29]. По этой причине как исключение из церковного общения, так и его восстановление определяются соборным решением Церкви [10. Р. 51]. Как отмечает Зизиулас, важнейшей и наиболее трудной экклезиологической функцией соборного института является поддержание равновесия между Поместной и Кафолической Церковью по всему миру, которая составляет из Поместных Церквей единое тело. В этом контексте ставится вопрос о власти соборного института в отношении Поместной Церкви, кафолической по своей природе. Это равновесие достигается благодаря природе евхаристического общения, поскольку Евхаристия выражает одновременно кафоличность каждой Поместной Церкви и Вселенской Церкви. Таким образом, сама природа евхаристического общения требует существования соборного института в Церкви. Кроме того, важная функция собора заключается в поддержании общения и единства Поместных Церквей через их епископов, но никак не утверждение органа власти над Поместными Церквами [3. Р. 15–19].

Зизиулас отвергает крайние утверждения Афанасьева, отрицающего каноническое единство Церкви, однако его собственная позиция уводит в противоположную сторону. Она отталкивается от идеи «единого епископата», который образуют все епископы, подобно тому, как множество Евхаристий составляют одну Евхаристию. В общем принимая западную теорию о «коллегиальности», Зизиулас расходится с ней в вопросе по отношению к

коллегиальному органу, в котором епископы и их Поместные Церкви являются взаимозаменяемой частью. Кроме того, он отрицает в этом собрании главенство епископа Рима, преемника Петра как главы апостолов [8. Р. 201]. Неизменным в этой теории остается утверждение о коллегиальном управлении в Церкви, которое осуществляют все епископы, будучи преемниками коллегии двенадцати апостолов во главе с Петром. В этом смысле Зизиулас наделяет коллегию апостолов и преемственную ей коллегию епископов, являющихся институциональными органами Церкви, первоначальным правом. На практике теория коллегиальности неизбежно приводит к административному централизму, который усиливает концепцию папского первенства в Церкви. Позже, рассматривая критически эту теорию, Зизиулас отмечает, что она предусматривает подмену папы синодом как центром единства Церкви. Таким образом, она не может выразить православное представление о соборности, поскольку упускает то обстоятельство, что Церковь первоначально объединяется в каждом епископе и только через него достигает соборности [3. Р. 24].

Экклесиологические и исторические предпосылки формирования и развития соборного института Церкви

На протяжении XX столетия православное богословие подчеркивало основополагающее значение в структурах Церкви соборного института, которым она руководствуется в своей жизни и деятельности на всех уровнях. В вопросе о происхождении соборного института большинство православных богословов разделяет католическое учение, по которому древнейшей моделью церковного собора является Апостольский Собор. Однако этот подход не соответствует историческим данным, которые говорят о более позднем его происхождении.

Соборная природа Церкви действительно нашла свое отражение на Апостольском Соборе, который выражает принцип решения церковных вопросов и является началом соборной деятельности Церкви. Однако институт соборов епископов возникает после длительной паузы и имеет собственные предпосылки к появлению и развитию в жизни Церкви. Прототип церковного собора следует искать в акте рукоположения нового епископа, который совершается соседними епископами. Об этом свидетельствуют святой Ипполит Римский (Апостольское Предание) и Апостольские Постановления (VIII, 4–5), описывающие способ совершения епископского рукоположения. В этом церковном событии активизируется соборный институт Церкви. Этому способствовали соответствующие экклесиологические предпосылки, поскольку в нем церковное служение епископства связывается с его продолжением, а также проявляется его соборный характер в способе взаимодействия. На это важное обстоятельство ранее обращали внимание Зом, Лебедев и, в недавнее время, В. Фидас [11. Р. 14–16].

Евхаристическая экклесиология в этом вопросе неизменно следует уже устоявшемуся методу, который заключается в поиске прототипа собора или причины его появления в церковной жизни. Однако Апостольский Собор как образец принятия решений в Церкви по важным вопросам не может рассматриваться как историческое начало и прототип соборного института Церкви. По мнению Фидаса, такая методология не учитывает важнейших для соборного института Церкви экклесиологических и институциональных предпосылок [11. Р. 202]. Кроме того, полемика о первенстве апостола Петра, как и месте епископа Рима в собрании епископов, не приводит к решению данного вопроса. Общая тенденция в исследовании этой темы была направлена на внутренние или внешние причины. В этом смысле появление института соборов обычно связывают как с практическими церков-

ными нуждами, так и с его развитием на основе природы Церкви и ее устройства. Как подчеркивает Фидас, ошибочным является как отождествление соборного института с церковными структурами и существом Церкви, так и их противопоставление. В историческом процессе активизации института церковных соборов необходимо учитывать те динамические элементы, которые были задействованы внутри Церкви и в ее внешнем окружении. По сути, вопрос о начале соборов всецело обусловлен экклезиологическими и церковно-историческими предпосылками. Помимо этого он определяется общецерковными рамками, повлиявшими на рождение соборного института Церкви [11. Р. 14]. Активизация соборной деятельности на практике воплотила сложившиеся предпосылки, которые из теоретических установок стали церковным актом. В этом соборном акте получила выражение природа Церкви.

Рождение и активизация института соборов в церковном строе имеет соответствующие экклезиологические предпосылки, отражающие сущность Церкви. Они были реализованы в структуре Древней Церкви и приобрели характер церковного акта. Для его понимания необходимо учитывать основополагающие экклезиологические предпосылки, значение которых подчеркивается в евхаристической экклезиологии. Такими предпосылками института соборов являются отождествление Поместной Церкви с «Церковью Божией» и служение епископа в Поместной Церкви как выразителя единства Церкви. Они имеют прямое отношение к вопросу о понимании церковного единства и его осуществлении в ранней Церкви [12. С. 18].

Согласно евхаристической экклезиологии, Поместная Церковь отождествляется с Кафолической Церковью, реализуя Церковь Божию в конкретном месте во всей полноте. В этом отождествлении содержится важная предпосылка для возникновения института соборов, который предполагает равное участие епископов и их единство в

церковном теле. Основополагающая роль в выражении христоцентрического единства Церкви принадлежит епископу, служение которого является ядром соборного института Церкви и заключается в выражении ее свидетельства, поэтому он воспринимается как ее «уста». Епископская форма церковных соборов II в. была обусловлена епископальной структурой Поместной Церкви. На соборах именно епископы стали представителями и выразителями своих Поместных Церквей. Таким образом, единство Церкви зиждется на органическом единстве епископа с его Поместной Церковью. Оно также находит свое выражение через видимое единство епископов. Благодаря собору епископов Поместная Церковь не отстраняется от общецерковного единства, а пребывает в нем и удостоверяет этим свою полноту и кафолическую природу как необходимые условия для реализации этого единства. Выражая органическое единство Церкви в евхаристическом собрании, каждая Поместная Церковь могла обратиться к другой на основе идентичности их христоцентрического единства. Благодаря этому в Церкви осуществляется как подлинное единство во Христе Поместной Церкви, так и взаимоотношения Поместных Церквей для утверждения полноты их опыта.

В исторической перспективе появление соборного института в те времена было обусловлено процессом объединения Поместных Церквей в более широкие церковные общности. В момент активизации соборной функции Церкви в географических рамках Римской империи и ее административного разделения в жизни Церкви отсутствовали четкие границы, а первые соборы назывались по имени административных центров. В это время для созыва соборов применялось начало соседства, а для перемещения его участников учитывались географические особенности, которые были отражены в административном делении империи. Примечательно, что сами Поместные Церкви назывались согласно адми-

нистративному делению империи (Церкви Сирии, Азии, Понта, Македонии и др.). Таким образом, в середине II в. соборная система осуществлялась через совокупное единство Поместных Церквей в рамках конкретного региона.

В середине II в. соборность Церкви выражалась не только посредством собора епископов, но и через другие акты церковного общения, посредством которых подтверждалось или восстанавливалось единство в истинной вере и любви между Поместными Церквами. Такими актами церковного общения были личные встречи епископов и их послания, которые служили средством достижения согласия в единой апостольской вере. На самом раннем этапе церковной истории, включая послеапостольский период, для решения возникающих проблем обращались непосредственно к апостолам и их ученикам, которые в таких случаях сами посещали Поместные Церкви либо отправляли послания или своих доверенных лиц. Для Церкви апостолы с учениками имели непререкаемый авторитет, потому и общение с ними являлось выражением соборной природы Церкви до появления самого соборного института. Ученики апостолов как восприимники апостольского авторитета продолжали их служение каждый в своем географическом регионе, в котором были назначены, как об этом свидетельствуют пастырские послания апостола Павла. Для противодействия возникающим церковным проблемам в данном регионе было достаточно их личного участия как гарантов апостольского авторитета. Их учение и церковная деятельность стали основанием для отождествления Поместных Церквей с Апостольской Церковью. По окончании этого периода общение Поместных Церквей в апостольской вере совершалось на соборах епископов. Как отмечает Фидас, общение в единой вере на церковных соборах осуществлялось подобно тому, как ранее Поместные Церкви обращались к апостолам и их ученикам как к источнику своего самосознания [11. Р. 206–207]. В этом отношении

важную роль в Поместных Церквах играли епископские каталоги. Отражая историческую память об апостольской вере, они подтверждали продолжение связи епископов с апостольской традицией. Важность этого обстоятельства подчеркивается в апостольском преемстве как гарантии непрерывного продолжения апостольской традиции в каждой Поместной Церкви. В жизни Поместных Церквей это проявлялось в сохранении верности апостольской традиции, в их интеграции в лице своего епископа и наличии общения между ними, что находит отражение в активизации соборного института Церкви [11. Р. 208].

Заключение

В истории Церкви появление института соборов относится к середине II в. Функционирование первых церковных соборов носило чрезвычайный характер. Поводом для их созыва могли быть вопросы особого или общего характера, а их деятельность была средством общения и связи епископов для подтверждения или восстановления общения Поместных Церквей. В рамках Вселенской Церкви соборная природа выражалась в общении между Поместными Церквами и их епископами, которое носило соборный характер и проявлялось также через епископские послания и визиты. В любом случае, церковное общение носило постоянный характер. В период отсутствия каких-либо вопросов оно предполагалось и не нуждалось в подтверждении. В то же время соборная деятельность Церкви всегда активизировалась при возникновении угрозы для единства. В этом смысле первоначальное отсутствие соборов не является аргументом для признания бездействия соборной системы Церкви в этот период. Исходя из сознания церковного единства и общения Поместных Церквей в истинной вере, соборная функция Церкви как проявление ее свойства находит свое мгновенное и единообразное применение в жизни Церкви [11. Р. 15].

Вопрос об активизации института соборов в жизни Церкви предполагает рассмотрение его предпосылок в рамках проявления соборности Церкви в начале ее истории. Возникновение института церковных соборов было обусловлено экклезиологическими и церковно-историческими предпосылками, определяющими его значение и роль в жизни Церкви. Его понимание в современной богословской науке и церковной истории было осложнено экклезиологическими отклонениями со стороны католических и протестантских течений, поэтому необходимо учитывать важнейшие экклезиологические предпосылки для его реализации в истории Церкви.

Учитывая совокупность исторических и экклезиологических предпосылок, происхождение института соборов в ранней Церкви необходимо рассматривать на основании акта рукоположения нового епископа для Поместной Церкви, который заключал в себе все важнейшие элементы собора. На основании этого церковного акта реализовывалась соборность Церкви в указанный исторический период, поэтому его следует считать прототипом соборного института, на основании которого он формировался. Соборный институт первоначально осуществлялся в форме поместных соборов соседствующих епископов II–III вв., которые полностью и одновременно задействовали этот церковный акт для воплощения соборного начала Церкви.

Таким образом, являясь церковной и экклезиологической реальностью, институт соборов запечатлевает сущность и природу соборности Церкви в различных исторических формах. Важнейшей стороной соборной деятельности Церкви и принятия общих решений по различным вопросам является выражение единства церковного тела на поместном и вселенском уровнях. Созываемые Церковью на протяжении своей истории Поместные и Вселенские соборы, отражающие ее соборный опыт, были необходимы для сохранения церковной

идентичности и ее свидетельства в мире во избежание еретических искажений и схизматических отклонений. Соборная система всегда активизируется в Церкви для противостояния церковным проблемам при взаимодействии множества Поместных Церквей или в рамках одной Поместной Церкви.

Литература

1. *Sohm R.* Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. München und Leipzig, 1923. 700 s.
2. *Покровский А.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. 807 с.
3. *Ζηζιούλας Ι.* Ο Συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. Γενικά Συμπεράσματα // Θεολογία. 2009. Τ. 80 (2). Ρ. 5–41.
4. *Покровский А.* Заметка по поводу реферата протоиерея Н. Добронравова об участии клира и мирян в древних соборах / Перед церковным собором. М., 1906. С. 100–105.
5. *Лебедев А.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 448 с.
6. *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. 377 с.
7. *Афанасьев Н., протопресв.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. 201 с.
8. *Ζηζιούλας Ι.* Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και το Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες. Αθήναι, 1965. 212 p.
9. *Zizioulas J.* Conciliarity and Primacy // Θεολογία. 2015. Τ. 86 (2). Ρ. 19–33.
10. *Zizioulas J.* The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council // Councils and the Ecumenical Movement. Coll. WCC Studies 5. Genève, 1968. Ρ. 34–51.
11. *Φειδάς Β.* Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. 232 p.

12. Кулага В., свящ. Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ΧΡΟΝΟΣ. 2018. № 6. С. 9–43.

Примечания

¹ См.: *Hefele C. J.* Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux. Т. I (1). Paris, 1807. P. 125–151; *Kretschmar G.* Die Konzile der Alten Kirche / Margull H. J. Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Stuttgart, 1961. S. 13–74; *Jedin H.* Kleine Konziliengeschichte. Freiburg 1960². S. 11; *Gaechter P.* Geschichtliches zum Apostelkonzil // Zeitschrift für katholische Theologie. 1963. Vol. 85. S. 345. Этот подход отвергают некоторые исследователи, такие как J. Dauvillier (См. *Dauvillier J.* Les Temps apostoliques. II. Paris, 1970. P. 246), K. Stürmer и J. A. Fischer. J. Hergenröther высказал мнение о происхождении церковных соборов в собрании пресвитеров в Милите в присутствии апостола Павла (Деян. 20:17), однако K. Lübeck справедливо отвергает эту теорию как необоснованную и исторически неподтверждаемую.

² См.: *De Vries W.* Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1963. Vol. 111. S. 263–277; Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten // *Una Sancta*. 1964. Vol. 19. S. 299–304.

³ См.: *Hatch E.* Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum. Giessen, 1883. S. 172; *Monceaux P.* De Communi Asiae provinciae. Paris, 1885. P. 117; *Lübeck K.* Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche. Münster, 1901. S. 32–45.

⁴ См. *Harnack A.* Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus. Leipzig, 1910. S. 114–116.

⁵ См. *Batiffol P.* La paix constantienne et le catholicisme. Paris, 1914. P. 82

⁶ См.: *Schwartz K.* Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. Leipzig, 1898. S. 62; *Grotz H.* Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325). Rome, 1964. S. 126–133.

⁷ См.: *Mommsen T.* Abriß des Römischen Staatsrechtes. Leipzig, 1893. S. 306–309; *Gelzer H.* Ausgewählte kleinere Schriften. Leipzig, 1907. S. 142–155; *Schwartz E.* Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung. 1921. Vol. 11. S. 208–253; Среди католических авторов данной теории придерживаются Ф. Дворник и П. Батиффоль. См. *Dvornik F.* Emperors, Popes and Councils // *Dumbarton Oaks papers*. 1951. Vol. 6. P. 1–23; *Batiffol P.* Le règlement des premiers conciles africains // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. 1913. Vol. 3. P. 6–19. К этой идее иногда обращаются и православные богословы. См. Пашков Д., свящ. Сенат и синод в позднеримской империи // Богословские труды. 2012. Вып. 43–44. С. 471–480.

⁸ См. Апостольские Постановления. VIII, 4–5.

⁹ См. *Φειδάς Β.* Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Т. 88 (3). P. 43–72.

В. В. Еришов*

ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТЬ» В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматривается понятие «личность» в свете православной антропологии. Концептуальное оформление данного понятия в святоотеческой традиции началось с периода триадологических споров (IV в.). Особое напряжение богословской мысли чувствовалось в период антропологических кризисов, характерных для XIX–XX вв. Поэтому проблема христианского понимания человека освещалась в этот период особенно ярко. Актуальность в поиске новых форм в выражении и анализе одного из важнейших понятий христианской антропологии не исчезла до сих пор.

Ключевые слова: личность, православная антропология, тринитарное богословие, ипостась, индивидуальность, динамический синергизм, образ, подобие.

Источниками христианской антропологии являются Священное Писание и Священное Предание. Библейское богословие нашло свое выражение и определенную интерпретацию в творчестве тех, кого Церковь назвала святыми и учителями. Непосредственно эти произведения во многом послужили базисом для оригинальных (трудно сказать новых) концептуальных оформлений богословия личности в XIX–XX вв.

* Автор — бакалавр теологии, магистр государственного и муниципального управления, насельник Московского Сретенского ставропигиального мужского монастыря.

Отцы Древней Восточной Церкви не применяли понятие «личности» по отношению к человеку. В.Н. Лосский писал по этому поводу: «Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло оно быть иным для богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека по образу Своему и по подобию» [1. С. 106].

Стимулом к развитию и осмыслению понятия «личность» стал определенный период церковной истории (IV в.), ознаменованный бурными триадологическими спорами и связанный с жизнью и деятельностью «отцов каппадокийцев»: святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Следует заметить, что изначально в христианском богословии понятие «личность» применялось только по отношению к Богу.

Для формирования богословского категориального аппарата в отношении определения единства и троичности Бога были введены понятия сущности и ипостаси. Из анализа этих понятий видно, что ипостась представляет собой и личность, данную через отношения, и индивидуальность, уникальность в своем роде.

Святитель Григорий Богослов пишет о каждой Ипостаси Святой Троицы как о разумно, самостоятельно действующей единоличности. Святитель Василий Великий говорит об ипостаси как о том, что это «есть не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого и ни на чем не останавливающейся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» [2. С. 101].

В тринитарном богословии «отцов каппадокийцев» личность (ипостась) свободна по отношению к природе. В.Н. Лосский утверждает, что триадологическое богословие открывает перед нами уникальный аспект человеческой реальности — аспект личности. Откровение о Святой Троице, данное в Священном Писании и концептуально оформленное в святоотеческой традиции, принесло с собой абсолютное обоснование личности.

Действительно, у святых отцов личность свободна по отношению к природе. Любой атрибут или свойство в человеке повторно. Оно является неотъемлемой составляющей природы. Личностная неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст. В.Н. Лосский выделяет три основных контекста: космический, социальный или индивидуальный.

Категория «личность» стала применяться к человеку после разрешения христологических споров. Когда были приняты догматические формулировки, проливающие свет на то, каким образом в Личности Богочеловека были соединены божественная и человеческая природа, был сделан важный антропологический вывод: личность в человеке это организующий принцип бытия, она вбирает (воипостазирует) в себя природу и дает ей бытие. Личность приводит в единство тело и душу человека подобно тому, как в Личности Христа сосуществуют божественная и человеческая природа.

Идея параллели двух природ во Христе и двух природ в человеке, так ясно обозначенная в святоотеческой традиции, может нас относительно приблизить к пониманию тайны соединения души и тела. Но применить догмат о Христе к человеку мы не можем, так как душа и тело есть тварные сущности.

Современный греческий богослов митрополит Иоанн (Зизиулас) считает, что само понятие личности есть исключительно продукт патристической мысли. *Для христианской антропологии важна следующая концепция:*

«Если не существует Бога, то не существует и личности» [3. С. 86–93].

Христианская антропология воспринимает образ Божий в человеке как личностное начало или основу человеческой личности, которая не может быть разрушена или упразднена никоим образом, *ибо дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11:29). Н.А. Бердяев так рассуждал об этом: «Ибо личность и есть образ и подобие Божие в человеке. Личность есть реализация в природном индивидууме его идей, Божиего замысла о нем» [4. С. 297].

Русские богословы XIX–XX вв. часто называли человека «изображением безусловной Сущности». Протоиерей Николай Малиновский в начале XX в. писал об уникальности человеческой личности, обращая внимание на то, что «каждая рождающаяся душа не есть просто повторение рода и вида или предшествующих личностей, это новая самостоятельная личность, новая форма образа Божия» [5. С. 25].

Человеческая личность, по мысли святителя Иустина (Поповича), неуловима для «человеческих понятий, картин, символов», тайна всех тайн, «фокус вечных проблем», «поприще всех противоречий» [6. С. 136].

Сама по себе категория «личность» апофатична с богословской точки зрения. Как невозможно полностью раскрыть понятие образа Божия в человеке, так же и невозможно выразить совершенно точно и ясно понятие человеческой личности.

О том, что невозможно точно определить, чем по своей сути является образ Божий в человеке, писал еще святитель Григорий Нисский: «Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью» [7. С. 90]. Святитель Епифаний Кипрский говорит, что «мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию, а как это по образу, мы того не исследуем ... Это знает только Бог» [8. С. 97].

Святитель Николай (Велимирович) описывает каждого нового человека как «новое зеркало Бога» [9. С. 575] и как уникальную, неповторимую личность. Именно личность в человеке отражает богоподобие. Ядром человеческой личности является «богообразие», которое непреложно. Образ Божий не может быть разрушен грехом. «Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке», — пишет Владимир Лосский [10. С. 95].

Стоит отметить, что существует разница между понятиями «личность» и «индивидуальность». Личность есть прежде всего проявление духа, дух же лежит в основании человеческой личности. Индивидуальность же есть проявление души. Личность является проявлением внутреннего человека, индивидуальность — внешнего. По мысли А. Позова, «индивидуальность есть то, что дано, личность — то, что следует приобрести. Личность и индивидуальность суть проявления духа и души на земном, феноменальном плане» [11. С. 39].

В святоотеческой традиции часто встречается отождествление понятий духа и души, но такое отождествление может быть оправданно лишь в определенных контекстах. Чаще всего в христианской антропологии человеческий дух понимается как высшая часть души. Святой Иустин Философ пишет: «Тело есть жилище души, а душа есть жилище духа» [12. С. 483]. Святитель Феофан Затворник рассуждает таким образом: «В человеке надо различать душу и дух. Дух содержит чувство Божества — совесть и ничем неудовлетворимость. Он есть та сила, которая вдохнута в лицо человека при сотворении. Душа — низшая сила или часть той силы, назначенная на ведение дел земной жизни. Она такого же чина, что и душа животных, но возвышена ради сочетания с ней духа» [13. С. 212]. Для того чтобы удовлетворить изна-

чально вложенную в личность (дух) «неудовлетворимость», христианская антропология предлагает положительную динамику развития духовного потенциала.

Человек постоянно изменяется как в биологическом (физическом), так и в духовном плане. Он не статичен, а динамичен. Причем динамика может быть, как будет сказано позже, как положительной, так и отрицательной. Наличие этой динамики является важной онтологической составляющей человека. Святитель Григорий Нисский писал: «Инаковость с Первообразом созданного по образу состоит в том, что Первообраз по существу неизменен, а образ не таков, напротив же того ... и осуществился через изменения» [14. С. 175].

Человеческая личность может духовно развиваться и возрастать. Духовное развитие, конечно, не может быть линейным и постоянно прогрессивным. Бывают, если можно так выразиться, периоды духовной стагнации. Ю.М. Зенько, выдающийся специалист в области христианской антропологии и психологии, на основе святоотеческого наследия выделяет следующие закономерности духовного развития:

- закон незаконченности;
- закон восхождения;
- закон постепенности, поэтапности и целостности;
- закон уникальности пути [15. С. 211–212].

Закон незаконченности предполагает то, что человек на пути своего земного бытия в любой момент подвержен возможности греховного падения.

Закон восхождения заключается в том, что сама жизнь христианина должна стать путем восхождения к Богу. Человек сам это должен понимать и сознавать. Апостол Павел пишет об этом так: *Забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе* (Флп. 3:13–14).

Закон постепенности указывает на то, что духовное возрастание и совершенствование не может происходить

мгновенно и плоды его видны далеко не сразу. Это очень важно учитывать при тех моментах, когда душа может впасть в уныние от того, что не чувствует приобщения к благодати, духовного преображения, духовного прогресса. Важен и посильный аскетический подвиг, сообразный духовному совершенству человека. Преподобный Симеон Новый Богослов так об этом писал: «Как тот, кто станет предлагать уроки по риторике и по философии изучающему лишь азбуку, не только никакой не принесет пользы, но и отвратит его и от того, что он проходит и делает, что он забудет выученное, потому, что ум его не вмещает предлагаемых ему учений; так и тот, кто толкует о последних степенях совершенства новоначальным и особенно более ленивым из них, не только не принесет им пользы, но еще сделает, чтобы они возвратились вспять» [16. С. 561].

Пред очами Господа пути человека, и Он измеряет все стези его (Притч. 5:21), — говорит нам Священное Писание. В.В. Зеньковский пишет: «Отбрасывая идею безусловного предопределения, связанную с целым рядом труднейших, если не неразрешимых богословских вопросов, нельзя ни в коем случае отвергать мысль, что Богу дороги и нужны все люди, которых Он призвал к бытию, а, значит, у каждого человека есть свой путь к Богу, есть свой дар от Бога, с которым он должен предстать перед Богом» [17. С. 431]. Путь к Богу всегда уникален и неповторим, как и сама человеческая личность. Он может проходить сквозь скорби, лишения, сомнения, просветления, откровения, в результате исканий, заблуждений и т.д.

В христианстве индивидуальный путь человека с его проблемами осмысливается через понятие креста, который сам по себе индивидуален: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Лк. 9:23).

Реализация личностного потенциала возможна путем уподобления Богу. По мысли епископа Каллиста (Уэра), «человеческие существа, созданные по образу

Троицы, могут реализовать божественное подобие лишь тогда, когда они живут общей жизнью, как живет Пресвятая Троица: как три Лица Троицы «пребывают» одно в другом, так и мы должны «пребывать» в наших братьях, живя не для себя, но в других и для других» [18. С. 245]. Это по своей сути является развитием важнейшего свойства человеческой личности — развитием Любви.

Любовь обращена прежде всего к Богу, однако люди не могут дойти до этого совершенства без того, чтобы осуществилось единство человеческой природы, которое создается на любви людей друг к другу. *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим ... и возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22:37–40).

Принцип психоаналитической работы там где «Оно» должно стать «Я» совпадает со следующей идеей В.Н. Лосского: «В совершенной личности не остается места для «бессознательного», инстинктивного, произвольного» [10. С. 161]. Человек, возрастая духовно, постепенно меняет и свое сознание, сосредоточенное на самом себе, на сознание единства с другими человеческими существами. Это единство зиждется прежде всего на Любви.

Другим важным свойством (атрибутом) человеческой личности является свобода. С точки зрения христианской антропологии свобода проявляется в способности выражать образ Божий в особой, уникальной манере, которую человек волен избрать самостоятельно. Свобода видится как свобода во взаимодействии с другими личностями — Богом и людьми [20. С. 309].

Реализуя свой потенциал свободы, человек становится сотворцом Бога по отношению к себе и окружающему миру. Это в христианской антропологии называется «путем динамического синергизма». Но чтобы человек стал «сотрудником у Бога» (См.: 1 Кор. 3:9), необходимы его усилия, следствием которых является духовный рост. «Быть личностью — значит расти», — утверждает митро-

полит Каллист (Уэр) [5. С. 203]. Динамичность личности есть ее свойство, которое зиждется на ее же Богообразности, и личность есть по сути то, что должно постоянно расти и всё более и более расширяться. Любопытно, что психоанализ также называют еще и динамической психологией, что означает взгляд на человека с точки зрения внутренних конфликтов между «Сверх-Я», «Я» и «Оно», которые обуславливают движения.

Святые отцы часто различали понятия образа и подобия Божия в человеке. Под «образом» понимается то, что заложено в человеке изначально, то, что его как-то «роднит» с Творцом: бытие, таланты, способность к творчеству и т.д., «подобие» же указывает на конечную цель — достижение совершенства, обожение. Преподобный Максим Исповедник так размышлял об этом: «Каждая разумная природа находится в образе Бога, но только добродетельные и мудрые в Его подобии» [22. С. 124].

Каждый человек призван совершать путь от «образа» к «подобию», и поэтому человеческая личность рассматривается не статически, а динамически, т.е. находящаяся в постоянном развитии. В тоже время не следует забывать и об отрицательной динамике личности, ведь человек вместо духовного роста может произвольно избрать путь духовного регресса. И тогда уже грех ведет к «обезличиванию» личности человека. Свою свободу человек может уступить темному страстному началу. Личность может стать зависимой от своей же природы.

Обеспечивая удовлетворение своих «первичных позывов», человеческая личность уходит от своего главного божественного предназначения. По словам протоиерея Вадима Леонова, «насколько личность обусловлена природными потребностями, настолько она деградирована. И наоборот, развитие личности проявляется во всё большем овладении своими природными свойствами и управлении ими» [23. С. 115]. Протоиерей Георгий Флоровский замечает, что «самоотречение расширяет нашу

личность. Личность проходит становление в созидающем и героическом подвиге аскезы» [24. С. 146].

Выбор в пользу добродетели перестал быть актом «естественной» воли человека. Сам этот выбор предполагает духовное напряжение. Человеку нужно постоянно преодолевать то состояние, о котором писал апостол Павел: *Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю* (Рим. 7:18–19).

Цель этой личностной положительной динамики заключается в преобразовании нашего бытия, его образа и окружающего мира. Все люди призваны стать *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4). Сам Господь призывает нас быть подражателями Его святости и совершенства: *Будьте святые, потому что Я свят* (1 Пет. 1:16), *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48).

Интересна концепция святости у священника Павла Флоренского. Во-первых, святость, по его мысли, это прежде всего отчужденность от мира греха. Во-вторых, сама по себе она исключительно божественна, онтологически утверждена в Боге.

Святость — это далеко не только нравственное усовершенствование, но по своей сути «соприсносущность неотмирным энергиям» и утверждение «мировой реальности через освящение этой последней» [25. С. 148].

Следует сказать, что положительная личностная динамика, ведущая к совершенствованию человека, чрезвычайно медленна. Великая цель быть совершенным и подобным Богу не может совершиться в краткосрочный период и без усилий.

Литература

1. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. М., 1994.
2. Василий Великий, свт. Письма. М., 2007.

3. Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие // Начало. СПб., 1998. – № 8.
4. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 2009.
5. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014.
6. Иустин (Попович), свт. Подвижнические и богословские главы. СПб., 1999.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Православной Церкви. М., 1991.
8. Епифаний Кипрский, свт. Слово якорное. М., 2008.
9. Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. М., 2012.
10. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Православной Церкви. М., 2007.
11. Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. II. СПб., 2008.
12. Иустин Философ, св. О Воскресении, 10 // Творения. М., 1995.
13. Феофан Затворник, свт. Собрание писем. М., 2010.
14. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. М., 1999.
15. Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.
16. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. М., 1995. Т. II.
17. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. Т. II. М., 1997.
18. Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2006.
19. Амфилохий (Радович), митр. Значение Православия для современной молодежи. М., 2001.
20. Максим Исповедник, прп. Творения. Т. 1. М., 2010.
21. Леонов В., прот. Основы христианской антропологии. М., 2013. С. 115.
22. Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. М., 2000.
23. Флоренский П., свящ. Освящение реальности // Богословские труды. М., 1977.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

А. Н. Семенюк*

СООТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И НАУКИ ПО ПРОПОВЕДЯМ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИОАННА ВОСТОРГОВА

Статья посвящена знаменитому проповеднику священномученику Иоанну Восторгову, совершавшему пастырское служение на рубеже двух веков. Священномученик Иоанн много писал о науке и религии, о вере и знании. Он показывал несостоятельность человеческого знания без Бога. Школа и общественность в начале XX в. сеяли заблуждения либерализма и нигилизма. Неверующие учителя, потеряв веру сами, расшатывали ее и в сердцах детей. Проповеди отца Иоанна произносились на злобу дня, но не потеряли своей актуальности и в настоящее время.

Ключевые слова: священномученик Иоанн Восторгов, новомученики и исповедники российские, церковное красноречие, гомилетика, христианство, наука.

Знания, по словам протоиерея Иоанна Восторгова, облагораживаются только религией. Он говорил, что «знания сами по себе не делают человека человеком, обогащение ими ума еще не делает добрыми сердце и волю, одна ученость без веры и благочестия есть зимнее

* Автор — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии.

солнце, которое светит, но не греет; знать многое еще не значит дать окружающим нас людям уважение, любовь, заботливость, радость и довольство» [3. Т. 3. С. 633] Отец Иоанн неустанно свидетельствовал о том, что «познание и ум без веры и благочестия несут гибель и пагубу, и вообще могут быть обращены и на добро и на зло: так, острый нож ремесленнику и сапожнику служит для полезной работы и прокормления семьи, разбойнику — для убийства и грабежа на большой дороге» [3. Т. С. 633].

Вера указывает нравственные ориентиры, она показывает, что знание должно служить человеку на пользу, а не во вред. Регулярно обращался отец Иоанн с увещаниями и к учащейся молодежи со словами о том, что знания очень важны в современной жизни, но еще более важно нравственное воспитание, корни которого сокрыты в религиозной жизни. Только знаниями, вне Христова учения, невозможно воспитать молодое поколение. Ценно то образование, которое основано не только на знаниях, но на христианской мудрости и добродетели. «Учитесь в наказании и учении Господнем со страхом Божиим, вырастая не в ожидании грядущих благ, не в сознании ваших будущих прав и преимуществ, а в предчувствии приближающихся к вам великих и святых обязанностей», — говорил проповедник, обращаясь к учащимся [2. Т. 2. С. 164].

Протоиерей Иоанн указывает на то, что люди великого ума бывают нередко великими злодеями. «...люди весьма образованные и просвещенные часто бывают порочными и ведут себя хуже необразованных поселян. Отчего? Оттого, что они не подчинили себя благому закону Божию, закону веры. Начало премудрости есть страх Божий, а где нет этого страха Божия, там нет и истинной мудрости. И даже напротив: умный злодей гораздо опаснее глупого злодея, потому что он может и изобрести новые преступления, и удобнее скрыть их. Образование ума без образования сердца — это острый нож в руках младенца: неизвестно, куда он направит его ... Горе на-

роду, который, желая образовать юношество, заботится только о просвещении ума его, оставляя в тени и в пренебрежении учение веры и нравственности», — наставлял священномученик [2. Т. 2. С. 191–192].

Никто, по словам пастыря, без веры в себя, без веры в будущее, в добро, в человечество, в истину не только не мог создать какого-либо великого дела, но даже приступить к нему. «Всякий деятель науки и школы, общества и государства, всякий, принимающийся за самое малое дело без веры, заранее осужден в своей деятельности на смерть, на бесплодие, на полную неудачу и отчаяние. Но тем и велик человек в ряду тварей земных, тем и одарен он превыше всех, что он может путем веры восполнять свои знания и верой постигать образы иного, высшего бытия, вещи высшего, незримого и непостижимого мира; путем веры он может чужой опыт делать собственным достоянием и, развиваясь в этом направлении, никогда не найдет предела своему духовному росту и совершенствованию», — говорил священномученик [2. Т. 2. С. 300].

Быть умным, по словам протоиерея, еще далеко не значит быть хорошим человеком и способствовать благу и счастью людей. История не раз была свидетельницей гибели государств и народов, в среде которых было много ученых людей. «Ведь одна из главных причин русского нестроения — это глубокое народное невежество, которое не дает темному человеку возможности дать отпор натиску враждебных учений, посягающих на святое святых народной души и жизни», — наставлял священномученик [3. Т. 3. С. 87–88].

Протоиерей Иоанн призывал людей совмещать духовно-нравственное просвещение с образованием своего ума. «Мы должны, наконец, помнить, что мало для человека знать добро, а нужно еще захотеть его и найти в себе силы осуществить это добро, победить препятствия, которые стоят на этом пути и коренятся и в нашем внутреннем мире — в эгоизме и лени, и в окружающей

внешней обстановке. Здесь-то, ввиду необходимости постоянной борьбы с искушающим злом, и становится ясной, как день, необходимость в годы воспитания образовать твердый характер, закалить волю, которая не менее, если не более, чем ум, управляет историей, движет народами, окрашивает так или иначе жизнь общественную», — наставлял проповедник [1. Т. 1. С. 301].

Протоиерей Иоанн неоднократно подчеркивает в своих проповедях, что искание знаний ума, научная любознательность не могут стоять в противоречии с христианством. Напротив, развитию науки в современном ее понимании способствовало именно христианство. Отец Иоанн указывает на то, что христианство всегда в лучших своих представителях покровительствовало знанию, и поэтому мы видим, что «христианские страны доселе — образованнейшие страны. Христианство полагало, что недостаток образования и культуры обуславливает несовершенное и недостаточно глубокое усвоение самого христианства, и поэтому везде, куда оно являлось с проповедью Евангелия, оно основывало школу и церковь и полагало начатки культуры и образованности. Оно доверяло истинной и уважающей себя науке; оно не боялось ее света, напротив, радостно его приветствовало, видя в нем прекрасное и незаменимое пособие для своих собственных целей», — пишет протоиерей Иоанн [1. Т. 1. С. 243–244].

Христианство никогда не отрицало ни изучения материального мира, ни использования научных результатов для удовлетворения разумных нужд людей. Между христианством и истинной современной наукой существует неразрывная связь. Священномученик указывает на то, что «занятие наукой есть занятие облагораживающее, просветляющее; оно развивает вкус к тем насаждениям познания, которые, без сомнения, дают перевес духовной стороне человека перед чувственной; оно неизбежно способствует духовному возвышению личности

и открывает путь к сознательному и любовному усвоению нравственных идеалов; оно, наконец, закаляет дух и дает ему умение настойчиво, твердо и успешно достигать высших духовных целей существования» [1. Т. 1. С. 248–249].

Многое в науке может оставаться неясным и ошибочным в силу ограниченности человеческого ума и неточности научного опыта. Церковь признавала пользу для христианина от науки, которая расширяет кругозор и делает мышление более гибким и дисциплинированным, но при этом она указывала на то, что невозможно только посредством науки получить точное знание о Боге. Хотя наука собрала подавляющую массу фактов и наблюдений о видимом материальном мире, но что за его гранями, что выше чувств и опыта, что лежит в самой основе явлений мира — осталось тайной.

Изучая церковную историю, святоотеческие творения мы видим, что святые отцы не отвергали научных знаний. Наоборот, они пользовались тем, что было близко в них и не противоречило христианской истине, часто прибегая к помощи философии, истории, естествознания, а также других наук для объяснения или доказательства вероучения. Для подтверждения христианских догматов они использовали научные факты, применяли терминологию современной им философии в своих богословских построениях.

Протоиерей Иоанн постоянно говорит о том, что наука полезна и прекрасна, но она освящается и получает высший смысл и цену только в религии. Он указывает в своих проповедях на то, что без религиозного образования, без нравственного развития наука делает человека односторонним и часто приносит вместо пользы вред. Так, он говорит в одной из своих проповедей: «Наука науке рознь, и не всякое просвещение души во спасение. Есть наука, которая, подобно зимнему солнцу, светит, да не греет. Есть наука, которая, не опираясь на нравственное преобразование человека, подобна острому ножу и ус-

вершенствованному орудию в руках злодея. И есть наука, освященная высшим светом веры, согретая огнем святой религии; она созидает жизнь» [3. Т. 3. С. 87–88]. По словам протоиерея, мы должны всегда помнить, что если знание становится во враждебное отношение к религии или нравственности, к обществу или отечеству, то оно приносит больше вреда человеку, чем пользы. «Такое знание называется так только по недоразумению; на самом деле оно служит вывеской умственной и нравственной незрелости», — пишет священномученик Иоанн [1. Т. 1. С. 249]. Просвещение, по словам отца протоиерея, не должно быть острым ножом в руках разбойника, лекарством в руках отравителя [5. С. 78].

Религия и наука в один голос утверждают, что человеком завершилось творение. Но в то время как наука видит в этом мире — и, заметим, видит совершенно справедливо со своей опытной точки зрения — великую мастерскую естественных сил и естественных законов, религия прибавляет сюда свое воззрение, без которого не может обойтись человек и без которого мир наш был бы и бессмыслен, и жалок, и пуст, и холоден: она объединяет эти силы и законы в Едином Творце, Божественные свойства и планы Которого осуществились в мире [1. Т. 1. С. 317].

Отец Иоанн указывает, что часто «горделивый ум человека в ослепленном безумии выдает за богов и идолов свои жалкие создания в науке, в искусстве, в общественном устройении, в государственном строительстве» [3. Т. 3. С. 427]. Он был глубоко убежден, что между верой в Бога и настоящей наукой не может быть раздора и разногласия.

Из истории видно, что часто новые учения брали в плен человеческие умы, привлекая своей доступностью. Наука объявлялась единственным критерием истины. Но не из одной науки происходит истинная мудрость. Религия и наука — это разные способы познания вселенной, и религия не только не мешает ученому, но, наоборот, помогает ему. В своей проповеди отец Иоанн приводит

следующее сравнение: «Так, когда растение открыто действию солнца, а почва, на которой оно растет, лишена необходимой влаги, то и солнце, обыкновенно благотворное и необходимое для растения, на этот раз иссушает и убивает его. Подобным образом и душа наша, развив силы ума, но пренебрегши развитием сердца, делается сухою, черствою, себялюбивою» [1. Т. 1. С. 54].

Разве есть основания утверждать, что научные знания могут опровергнуть христианство, доказав его несостоятельность? «Под знаменем науки отрицают и веру, и нравственность, в то время как истинная наука, напротив, только подтверждает и укрепляет доводами разума то, о чем говорит и вера, и просвещенная ею совесть», — пишет отец Иоанн [3. Т. 3. С. 178].

Посредством науки можно через исследование вселенной прикоснуться к премудрым законам, благодаря которым существует окружающий мир. К тому же о принципиальном отсутствии какой-либо борьбы христианства против науки свидетельствует тот факт, что подавляющее число ученых были людьми высоко религиозными, а многие из церковнослужителей являлись одновременно и великими учеными. Все они были христианами и видели в науке инструмент познания сотворенного Богом мира. Отец Иоанн приводит в одной из своих проповедей подборку высказываний, исполненных возвышенной религиозности целой плеяды ученых, таких как Галилей, Коперник, Ньютон, Линней, Кювье, Лейбниц, Декарт и др. [1. Т. 1. С. 244–245].

Отец протоиерей внимательно следил за современными открытиями в области науки, чтобы использовать эти сведения в своих выступлениях. Если одни ученые говорили, что наука доказала несуществование Бога, то необходимо было привести мнение других ученых, не менее знаменитых и авторитетных, которые говорили о положительной роли религиозного опыта в человеческой жизни. Так, отец Иоанн приводит слова Ф. Бэкона:

«Мы должны расширять свой ум до возвышенности Божественных таинств, а не заключать последние в тесные пределы нашего разума» [3. Т. 3. С. 245]. Итак, словами ученого отец Иоанн свидетельствует явно христианскую истину, что гордость ума перед Божеством — это признак недостаточного развития, и ничто так не смиряет ума, как настоящая наука.

Таким образом, Церковь, по словам протоиерея Иоанна, никогда не препятствовала развитию науки, т.к. изучая мир, мы познаем величие Бога. Но истинная наука не может противоречить христианскому учению и нравственности. Когда наука уже бессильна, то именно христианство помогает человеку понять многие истины. Вера — это путь человека к познанию Бога, а наука — это способ познания человеком мира, созданного Богом. Поэтому можно заключить, что для православного сознания наука — это не что-то уводящее от Бога, а одна из форм существования человека в мире, где религия — самая главная пища для души человеческой.

Литература

1. *Восторгов И.И., сщмч.* Полное собрание сочинений. М., 1913–1916. Т. 1–5; репринт. СПб., 1995. Т. 1. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1889–1990 гг. М., 1914 г.
2. *Восторгов И.И., сщмч.* Полное собрание сочинений. М., 1913–1916. Т. 1–5; репринт. СПб., 1995. Т. 2. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1901–1905 гг. М., 1914 г.
3. *Восторгов И.И., сщмч.* Полное собрание сочинений. М., 1913–1916. Т. 1–5; репринт. СПб., 1995. Т. 3. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1906–1908 гг. М., 1915 г.
4. Правда веры и жизни. Житие и труды священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. — М.: Издание Сретенского монастыря. 2004.

5. *Восторгов И.И., сщмч.* Во дни войны. Голос пастыря-патриота. Вып. 1, М., 1914–1916 гг.

6. *Восторгов И.И., сщмч.* Пастырский голос во дни смуты. Проповеди и статьи, помещенные в «Московских ведомостях» и журнале «Церковность» в 1917 г. М., 1917.

7. *Восторгов И.И., сщмч.* Тобольские торжества. М. 1916.

А. Р. Саркисян*

ПРЕДЫСТОРИЯ КАТЕХОНА
Постановка вопроса и методологическая
основа его изучения

Сочетание исторической науки и религиозной мысли на основе библейского учения позволяет не только взглянуть на исторический аспект христианской идеи Катехона (Удерживающего), но глубже понять ключевую роль двухтысячелетнего Римско-Византийского государства в мировой истории, которую трудно переоценить. Хотя само представление о Риме как о Катехоне далеко не ново, однако оно всё еще требует научного осмысления. И важная составляющая этого осмысления — выявление предпосылок и корней главной исторической миссии Рима и определение методологической основы ее изучения.

Ключевые слова: Катехон, Рим-Византия, христианство, воцерковление общества, осевое время, историческая миссия, ближневосточное жречество, олигархический порядок, домостроительный порядок.

Уникальность римской истории вряд ли кого может удивить. Рим оставил человечеству громадное наследие, т.к. не только послужил фундаментом современной европейской (и шире, христианской) цивилизации, но и колоссальным образом повлиял на ход мировой истории в целом. Рим, в определенном смысле, служит осью исто-

* Автор — кандидат исторических наук, независимый исследователь.

рии. Его роль такова, что историко-культурные общности всего ареала к западу от Индии и Китая хронологически можно разделить на доримские культуры и культуры с римской основой¹. Первые, возникнув на Ближнем Востоке и в Европе до Рима, в той или иной степени оказали прямое или опосредованное влияние на его развитие: Греция, Этрурия, Ханаан, Египет, Месопотамия, Иран и др. Поэтому Рим созданием своей империи в известной мере подводил итог историческим процессам предыдущих эпох. Вторую же группу просто невозможно представить без воспринятого ими наследия Рима. Это не только христианские культуры Европы, Ближнего Востока и Америки, но также арабский мир и Турция. Все или почти все окружавшие Рим государства и общества соизмеряли себя с ним, заимствовали у него или подражали ему, одни — чтобы просто лучше организовать свой мир, другие — чтобы самим примерить на себе роль Рима, третьи — чтобы заменить римский мир на собственный. Римом восхищались, ему завидовали, его ненавидели, но всегда образ Рима сопровождал, да и сейчас, спустя столетия, сопровождает народы на их историческом пути.

Значимость римской истории подкрепляется и ее продолжительностью: римское государство просуществовало (если принять легендарную дату его основания) 22 века (с 753г. до н.э. по 1453г. н.э.), 14 из которых — в статусе великой державы (от победы над Карфагеном в 201г. до н.э. до взятия Константинополя крестоносцами в 1204г.). Это, поистине, мировой рекорд. Тем более удивительна его жизнестойкость в условиях постоянного огромного напряжения, которое создавали противники чуть ли не по всему периметру его границ на протяжении всей его истории начиная с II–III вв. и до самого XV в.² Для сравнения, франкская держава, основанная Карлом Великим, продержалась меньше столетия (с 770-х гг. до 843 г.), тевтонская империя Оттонов и их преемников — около 300 лет (962–1254гг.), Арабский халифат всего за

200–300 лет развалился на десяток-полтора образований без всякого давления извне.

Конечно же, причины такой жизнестойкости можно видеть в высокой концентрации культурных и экономических богатств, которой Римская империя почти всегда характеризовалась, лучшими, по сравнению с другими странами, показателями человеческого развития, силой традиций, высоким уровнем государственной (политико-правовой и фискальной) организации.

Но, как справедливо отмечает один из исследователей, здесь нельзя ограничиваться материальными объяснениями [5. Т. 1. С. 6]. Позитивистский подход в оценке исторической роли Рима — не самый надежный, поскольку продолжительность его истории обусловлена в большей степени его особой миссией, для которой вышеизложенные факторы были лишь подспорьем. А суть данной миссии можно понять только через призму христианства и Библии. Дело не только в том, что именно благодаря образованию универсальной империи, охватившей большую часть известного в античности мира, стало возможным всеобщее распространение христианства. В ответ на такую услугу, невольно оказанную Империей христианству, последнее придало ей духовных сил и наполнило смыслом дальнейшее ее тысячелетнее существование как хранительницы веры. Примечательно, что римский народ, в смысле не гражданского коллектива, а именно коллектива, имеющего общее этническое сознание, образовался благодаря христианизации, в общих чертах — в IV в., объединив в себе разнородные группы от кельтов и иберов на западе до эллинов и семитов на востоке⁵. Христианство стало сущностью Рима в такой мере, что понятия римлянин и христианин, римская держава и христианская вселенная (ойкумена) стали почти синонимами⁴. Впоследствии будут и другие народы Европы, своим рождением обязанные принятию веры во Христа, как, например, русские или англичане. Но именно в римском обществе раннего средневековья был выработан

уникальный цивилизационный код с христоцентричной системой координат, так или иначе воспринятый другими христианскими народами или повлиявший на них. Этот код предполагал воцерковление государства и общества, единство власти, Церкви и народа, где центральную, скрепляющую роль играла, по нашему убеждению, именно Церковь. Благодаря ей это единство выходило за рамки культурных отличий разных частей римского этноса, в ходе своего формирования вобравшего в себя как минимум две языковые группы: «греков» на востоке и «латинян» на западе. Это единство выходило также и за рамки территориальных границ Римской империи и обеспечивало сохранение римского этноса даже в условиях иноземных (германских, арабских и пр.) завоеваний. При разрыве политико-правовых, а затем и хозяйственных связей разных частей римского мира в раннем средневековье именно узы, соединявшие пять православных Патриархатов, обеспечивали единство римского национального сознания⁵. Там, где римлянам удалось избежать иноземных завоеваний и сохранить собственную государственность, фактор воцерковления в большей степени наполнял их деятельность духовным смыслом и способствовал постоянному генерированию ценностей, укрепляя преемственность истории даже в условиях экономических коллапсов, как это было в VII или XIV вв.⁶ Генерация духовных смыслов и ценностей и их трансляция во внешний мир, т.е., по сути, воспитание мира, есть важный аспект исторической миссии христианской Римской империи, в науке более известной как Византия.

Но внешний аспект этой миссии характеризуется также и противостоянием миру. С позитивистской точки зрения, культурные и экономические богатства христианского Рима-Византии не только помогали Империи выдерживать постоянно исходившее извне напряжение, но и сами вызывали его. Жажда материальных благ и банальная зависть к славе римской державы влекли к заво-

еваниям ее соперников, будь то арабы и османы, мечтавшие уничтожить Империю, или германцы и крестоносцы, у которых было свое понимание христианства, Церкви и Империи. Однако суть римской миссии заключалась не в противостоянии этим силам, являвшим собой, так сказать, кровь и плоть со своими немощами, но сдерживание сил качественно иных, «духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12), говоря словами апостола.

К сожалению, историческая наука развивается в отрыве от богословской и, шире, религиозной мысли, что сужает возможности полного осмысления отдельных эпох, отдельных цивилизаций, а тем более — связей между эпохами и между цивилизациями⁷. Это серьезное препятствие для формирования целостной исторической картины мира. И в большей степени страдает от этого изъясна история римского народа, выше охарактеризованная нами как ось истории мировой. Вызывает изумление, что римская история — единственная национальная история, изучаемая в науке в виде, как минимум, двух отдельных и, как правило, даже оторванных друг от друга объектов: римской античности до V в. (с жесткой географической привязкой к городу Риму) и византийского средневековья, как будто речь идет о жизни двух совершенно разных обществ⁸. Мы же можем смело утверждать, что осмысление обоих объектов возможно только в едином контексте, а вся дохристианская история Рима, начиная с момента его основания полумифическим Ромулом, имеет смысл только как подготовительный этап (или совокупность таких этапов) перед великой миссией Рима христианского, которую можно охарактеризовать с помощью понятия Катехон.

Это понятие христианской мысли (по-гречески — «удерживающий») известно из Второго послания апостола Павла к Фессалоникийцам (2:3–7) и означает некую силу, удерживающую мир от воцарения безудержного зла и беззакония до конца времен, когда произойдет отступление (апостасия) и явится антихрист. Точное значение Катехона

было неизвестно уже в античности и с тех пор являлось предметом споров в богословской мысли. Объяснениями выступали разные явления: Римская империя, благодать Святого Духа, проповедь Благой Вести, которая должна быть возведена во всех уголках мира до наступления его конца, и др.⁹ Наиболее рано засвидетельствованное у церковных писателей (уже во II в.) толкование относилось именно к римской мировой державе¹⁰. Оно и стало преобладающим в церковной мысли последующих времен, будучи подкреплено так называемым Откровением Псевдо-Мефодия (вероятно, VII в.).

Несмотря на важное историческое значение, понятие Катехон, по вышеозначенной причине, в общем игнорируется исторической наукой. В современной науке и публицистике оно как удерживающий от хаоса фактор рассматривается в философии права [16. С. 59–66; 17. С. 159–197], а также в историософских трудах с религиозным уклоном, преимущественно в России в контексте ее исторической роли как православной державы — преемницы Византии [18; 19]¹¹. Применительно к Риму (Византии) идею Удерживающего можно найти в сжатом изложении лишь в редких книгах по истории, которые написаны не историками [21. С. 334–346; 5. Т. 5. С. 225–227], а опираются на богословское представление о назначении римского христианского царства: удерживать зло и содействовать спасению людей¹².

В настоящей публикации мы не ставим целью рассмотреть разные толкования Катехона, тем более что между вышеизложенными основными версиями не видим непреодолимых противоречий. Однако в своем толковании предпочтение склонны отдавать Риму. И нашему предпочтению есть ряд объяснений. Прежде всего, это метод историзма, которым нас снабжает Священное Писание. Библия отводит немаловажное место политической составляющей священной истории и вообще истории мировой, обрамленной у пророка Даниила (гл. 2 и 7) в

схему сменяющих друг друга четырех царств. В последнем из них, непосредственно предшествующем воцарению антихриста, уже святоотеческая традиция признавала царство римское¹³. Соответственно, приход к власти антихриста есть не просто возглавление им мировой политической системы (хотя формально это может выглядеть так), а именно разрушение всех правовых и моральных основ, на которых, при всей их ограниченности, прежняя система покоилась. Как тиранической власти антихриста противопоставлено грядущее Царство Христа, так и эту тиранию можно противопоставить царству Рима. Хронологически сменяют друг друга время Рима, время антихриста (Великая скорбь) и Лето Господне¹⁴. А уже поэтому римское царство выступает не просто каким-то внешним фоном, на котором разворачивается священная история, борьба Церкви и сил беззакония, но, наряду со Святым Духом и духом антихриста, действующей силой, пусть и ограниченной во времени, пространстве и возможностях. Объективно уже с языческих времен Рим оказался в состоянии постепенно, столетие за столетием, создать ту общую инфраструктуру (военно-политическую, правовую, социальную, экономическую), без которой технически невозможно было бы образование христианского мира, стал тем сосудом, который смог наполниться христианской духовностью, вскормившей Европу и полмира.

Второе наше объяснение, вытекающее из первого, носит аксиологический характер. Роль Рима (полноценно, конечно же, Рима византийского) как Удерживающего объясняется тем, что он создал целый мир, непохожий на предыдущие миры, возникшие восточнее. Рим — это целостное пространство смыслов, где благодаря христианству получили свое развернутое осмысление все сферы бытия, сформировано представление о человеке как образе и подобии Божиим. Идеал Рима — это государство как политически организованная большая семья с развитой системой публично-правовых и частно-правовых

отношений. В основе этой государственной системы — не малосодержательные политологические схемы, противопоставляющие демократию и автократию, республики и монархии, а согласие царства и священства. Идеал христианского Рима — это народное хозяйство, в основе которого — социальная справедливость и самодостаточность, а не соображения выгоды. Цель Рима — не только благополучие людей, как было у язычников-эллинов, а и спасение душ¹⁵.

Если рассматривать Рим именно как эталон государственности, оказавший огромное влияние на становление этого института в целом в мире (и прежде всего, в мире христианском), то римское царство можно трактовать также и в более широком смысле как существующий по сей день, пусть и географически всё более сужающийся в последние столетия, римский миропорядок, включающий в себя определенный правовой, нравственный и хозяйственный порядок, сдерживающий разрушительное воздействие сил беззакония¹⁶. Кроме того, широкая трактовка римского царства позволяет допустить возможность преемственности катехонической функции между собственно Римской империей и державой-наследницей.

Экономический фактор мы упомянули выше неспроста, и, по большому счету, его нужно выделить как отдельное объяснение. Священное Писание учит, что человек и человечество постоянно стоят перед выбором между служением Богу и мамоне (Мф. 6:24; Лк. 16:13). Отношение к духу и материи образуют два важнейших, на наш взгляд, параметра каждой историко-культурной общности — ее духовность, сконцентрированную в религии, и форму хозяйствования, характеризующую способ приобретения и распределения материальных богатств. Взаимосвязь религии и экономики в конечном итоге формирует облик обществ и государств, определяет экономическую модель их существования, их роль в истории и, зачастую, их борьбу друг против друга. Из двух полярных экономических моделей одна, переключаясь с понятием

Божия домостроительства, предполагает благоустройство общественной жизни, другая же — концентрацию богатств в руках «избранных» (олигархии) ради порабощения «низов» (общества). Кооперационному характеру производственных отношений в одном случае противопоставлен их эксплуататорский характер в другом. Обе модели (назовем их домостроительной и олигархической) имеют и внешнее измерение: если коротко и упрощенно, олигархия, по мере возможностей, стремится к распространению своего господства вовне путем монополизации региональных или мировых финансов и установления контроля над ресурсами, а построенная по домостроительной модели удерживающая сила служит этому препятствием. Достижение регионального и, далее, мирового господства предполагает хозяйственную систему международного масштаба, реализуемую (и, наоборот, сдерживаемую) через государства мирового значения.

По всему вышеизложенному мы можем не только обосновать наше представление о Катехоне как о подобном сдерживающем государстве мирового значения (т.е. исходно — о Риме-Византии), но и объяснить, какие же силы Рим сдерживал в течение более чем тысячи лет. Уже согласно толкованию Ипполита Римского (170–235 гг.)¹⁷ царь вавилонский в книге пророка Исаии (глава 14) и царь финикийского города Тир в книге пророка Иезекииля (глава 28) прообразуют будущего антихриста, поскольку олицетворяют нечестивость, беззаконие и богоборческую гордыню, основанную на господстве и несправедно нажитых богатствах. При этом же Вавилония и Финикия — это древние центры ближневосточного жречества и развернутого им предпринимательства мирового масштаба. По сути, древний Ближний Восток стал первой родиной олигархических структур, представленных жреческими корпорациями. Существовая первоначально отдельными и противоборствующими очагами, они в эпоху эллинизма (IV–I вв. до н.э.) вступили на путь интеграции, пусть мед-

ленной и противоречивой, подав заявку на создание глобальной системы со своей мировой идеологией. При этом важно понимать, что жреческие корпорации не есть сила, однажды противопоставившая себя миру. Наоборот, они и были той силой, которая из века в век создавала исторический мир, организовывала жизнь общества, образовывала государства и давала им законы, налаживала хозяйство, направляла развитие культуры, формировала картину мира. Жречество и было главным системообразующим элементом языческого мира, и роль жрецов в становлении мировой цивилизации трудно переоценить¹⁸. Но интеграция жреческих структур сопровождалась их постепенным переходом к олигархической модели хозяйствования, ранее имевшей второстепенное значение, и исчерпанием своего изначально огромного созидательного потенциала, что в конечном итоге могло привести мир к катастрофе.

Поэтому неслучайно именно тогда на пути олигархических сил, неожиданно для них самих, встали два явления: зарождающаяся Римская держава и христианство. Замечательной особенностью этих последних было то, что они не вытекали из логики развития жреческой мир-системы, а наоборот, возникли как явления, так сказать, внесистемные. Христианство было глубоко чуждо всему духу предыдущего религиозного развития Ближнего Востока и принесло с собой настоящую революцию идей и ценностей. Что до Рима, то он возник на дальней окраине как сообщество разбойников, в вышеозначенную эпоху посягнувших на экономические основы жреческой мир-системы¹⁹, а потому, с точки зрения ее интересов, выступал как структура криминальная. Не сумев противостоять выдвиганию Рима и его превращению в мировую державу, восточная олигархия развернула борьбу за установление контроля над ней и ее превращение в инструмент собственной политики. Особенно в условиях кризиса III в. нашей эры, когда из десятилетия в десятилетие римское общество всё более явственно теряло

ориентиры, цели и смыслы жизни²⁰, эта борьба восточной олигархии получала всё больше шансов на успех. Но опять же неожиданным образом события обернулись соединением Рима и христианства в начале IV в. Это соединение, в историографии получившее название Константиновой революции [49; 50; 51; 34; 21], не только в корне изменило всю сущность римской державы, но и создало новый, альтернативный мир, об особенностях которого мы выше вкратце говорили. Именно благодаря своей внесистемности по отношению к ближневосточным олигархическим структурам Рим и христианство в своем соединении создали собственный глобальный порядок, единственный в истории противопоставленный языческому глобальному порядку. На протяжении веков христианская Римская империя служила главным препятствием для мирового господства олигархии, будучи самостоятельным идеологическим и хозяйственно-технологическим центром. Более того, поражение жреческих структур на заре средневековья оказалось столь ощутимым, что потребовались века, чтобы уже свежие олигархические силы, утвердившись в Венеции, сумели создать свою новую мир-систему. В наше время она приняла форму мировой финансовой системы с центром на берегах Атлантики и с языческой духовной основой антихристианской направленности²¹. Константинова революция означала, пользуясь военной терминологией, перехват стратегической инициативы в деле развития цивилизации уже на новой, более здоровой основе, в чем Церковь сыграла решающую роль. Долговременное отступление олигархии высвободило пространство для того беспрецедентного культурного развития, которое стало возможным благодаря исходившим от христианства мощным импульсам. Однако же в XX–XXI столетиях мы наблюдаем в качестве языческого реванша всё более масштабный натиск на христианскую культуру, приводящий на наших глазах к системному кризису цивилизации.

Борьба двух глобальных порядков имеет свои военно-политический, экономический, духовный аспекты. В этом противостоянии два порядка, построенные один по олигархическому, другой — по домостроительному принципу, уже в силу этого занимают по отношению друг к другу, соответственно, агрессивную и оборонительную позицию, что видно и из самого понятия «удерживающий». Концентрация власти и богатства в олигархическо-языческой модели в руках корпораций, в отличие от гражданско-христианской модели, уже предполагает большую активность этих корпораций по сравнению с противостоящими им силами, большую инициативность, большую находчивость, переходящую в лукавство и обман, более конкретное понимание собственных задач и целей, большую целенаправленность и настойчивость, что в сумме и порождает агрессию, однако агрессию на порядок более действенную, чем грубая сила арабских бедуинов, турецких кочевников из Средней Азии или крестоносцев, которые и сами могли оказаться слепыми орудиями в чужих руках. Агрессивность олигархического строя усиливается также соблазном корпоративизма (а проще говоря, банальной людской алчностью и амбициями) внутри христианского строя с его огромными богатствами, в силу этого содержащего в себе возможность апостасии. А потому противостояние двух порядков проходит не только по внешней линии фронта, но имеет для удерживающей стороны также характер внутреннего напряжения между господствующими катехоническими и готовыми вырваться наружу в любой удобный момент апостатическими силами. Примечательно, что уже древние христианские авторы, опираясь на проводимую Библией связь между верностью Богу и верностью царю (Притч. 24:21–22; 1 Пет. 2:17; 1 Тим. 2:1–3; Рим. 13:1–2; Исх. 22:28), рассматривали апостасию, т.е. отступление от христианской веры, в связке с отложением от римского правопорядка²². И в том и в другом случае речь идет об отходе от смыслов и истинных ценностей, наполняющих

жизнь человека и общества. Борьба в истории разворачивается не столько вокруг политических и экономических интересов (наоборот, противоборствующие силы часто сотрудничают, особенно в сфере экономики), и даже не столько вокруг концепций, сколько вокруг смыслов²³. Конечная судьба Византии в этом отношении преподносит ценный урок, ибо ее гибель, как нам кажется, была результатом возобладания отступнических сил внутри ее общества, через отречение от царя, веры и римской идентичности, трансформировавшихся в новое османское государство.

Итак, сочетание библейского учения и исторической науки помогает воспринимать Катехон именно как исторический феномен, имеющий ключевое значение²⁴. Он предполагает соответствующую методологическую основу изучения истории, в которой противопоставленные друг другу духовные системы должны служить матрицами для оценки тех или иных историко-культурных общностей, обществ, государств. Однако для понимания любого исторического феномена важно не только знание его сути и роли, но и выявление его истоков. Поэтому задачей исторического исследования является освещение тех процессов, которые привели к противостоянию ближневосточной и римской духовных систем. При этом важно рассматривать развитие восточно-жреческого мира и Рима с точки зрения *единой* исторической перспективы. Мы не можем не удивляться, что до сих пор историю ближневосточных обществ (Вавилон, Финикия, Египет) с одной стороны и Греции и Рима — с другой, можно представить в общем контексте только благодаря Библии, но не академическим исследованиям. В учебниках говорится о влиянии разных цивилизаций друг на друга, дается их сравнительный анализ, однако теряется из виду глубинная связь между ними, общий контекст их развития. Мы привыкли изучать эти истории отдельно друг от друга, например, привыкли искать истоки греко-римского мира в нем самом, между тем как Греция начинала свою

историю как ближняя периферия Востока, а Рим — как его захолустье. При всей важности изучения локальных цивилизаций (историко-культурных общностей) в отдельности, подчеркивающего ценность каждой из них, еще важнее то, что характеризующие их черты обретают историческую значимость более всего при свете их взаимосвязи, определяющей ход мировой истории, в которой они имеют каждая свою миссию.

Таким образом, у истории есть как физическое измерение, представляющее собой параллельное существование или чередование цивилизаций, так и измерение метафизическое, заключающееся в противоборстве и наследовании их миссий. Время созревания того или иного общества для выполнения своей миссии можно рассматривать как осевое для его истории время, если пользоваться терминологией немецкого философа Карла Ясперса. И, конечно же, помимо многочисленных локальных осевых времен можно говорить и про общемировое осевое время. Трудно согласиться с немецким мыслителем в определении этого осевого времени (которое он датирует VIII–III вв. до н.э.) как эпохи смены мифологического мышления рациональным [55. С. 31–36]. С появлением последнего первое не только никуда не делось, но порою продолжает доминировать, при необходимости меняя свою иррациональную форму на форму рационального мифа, и наоборот. Особенно заметна роль мифов в нашу эпоху, когда дехристианизация общественной жизни приводит к всё более заметной дерационализации сознания. На наш взгляд, критерием определения мирового осевого времени может служить нечто однозначно необратимого характера, а именно формирование и столкновение двух противоположных исторических порядков — олигархического и домостроительного. Их противостояние не есть борьба двух разных проектов, а борьба разных исторических линий, отличающихся не только содержанием (накопление

богатств материальных и богатств духовных), но и формой — в виде истории как проекта и истории как судьбы. Две линии истории представлены уже в Ветхом Завете, где проектируемую историю олицетворяет Вавилон со своей Башней как символом человеческой гордыни, в то время как Израиль, со всеми своими пороками и достоинствами, олицетворяет историю, ведóмую Божиим Промыслом. История ветхозаветных Вавилона и Израиля, однако, носит, так сказать, очаговый характер, и главный ее урок в том, что они выполняют роль прообразов для понимания двух вышеозначенных порядков, начавших формироваться на рубеже эр и схлестнувшихся уже в рамках Римской империи. Время от начала глобализации олигархических структур и до Константиновой революции (примерно с IV в. до н.э. по IV в. н.э.) мы и считаем осевым временем мировой истории, в котором ключевыми событиями выступают, конечно же, Воскресение Господа и рождение Церкви. Эти события не просто определили исход развернувшейся борьбы за Рим, завершившейся торжеством христианства и спасением греко-римской цивилизации от краха, но навсегда изменили мир.

Подытоживая, можно и нужно поднять ряд важных вопросов исторической науки, требующих своих ответов: как Вавилон и другие ближневосточные центры стали очагами возникновения олигархических сил; как складывались взаимоотношения между ними и условия их интеграции; какова их роль в становлении античного (греко-римского) мира; почему зарождение христианства совпало с оформлением римской державы Августа; а главное, как и почему роль Катехона выпала именно Риму, возникшему как свора разбойников, но преобразившемуся в блистательную византийскую цивилизацию. Весь этот круг вопросов можно охарактеризовать как предысторию Катехона. А методом их изучения может служить сравнение противоборствующих исторических порядков,

позволяющее по-иному проводить исследования не только в истории, но также в политологии, политэкономии и экономике, социологии и других сферах.

Как проповедует Екклесиаст, «что было, то и будет, что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1:9). В самом деле, мировая история, несмотря на ее богатое содержание, куда более однообразна, чем может показаться на первый взгляд. В нашем случае мы всё время видим, с одной стороны, группу людей, семейств, кланов, пытающихся подчинить себе мир, а с другой — облеченную в форму державы силу, им препятствующую. Можно с удивлением для себя обнаружить, как же похожи друг на друга события разных эпох вплоть до схожести сценария и почерка. А за фактами скрываются долговременные тенденции, познание которых помогает лучше понимать наше собственное время.

Литература

1. *Arnold J. Toynbee. A Study of History, vol. 12 (Reconsiderations). Oxford: Oxford University Press, 1961.*
2. *Шпенглер Освальд. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. Перевод с немецкого и примечания И.И. Маханькова. Москва: Альфа-Книга, 2010.*
3. *John Haldon. Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204. London: UCL Press, 2003.*
4. *Edward N. Luttwak. The Grand Strategy of the Byzantine Empire. Cambridge (MA)-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.*
5. *Величко Алексей. История византийских императоров, в 5 тт. Москва: Вече, 2012–2013.*
6. *Anthony Kaldellis. Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.*
7. *Yitzhak Hen. Compelling and Intense: The Christian Transformation of Romanness, in: Walter Pohl et al. (eds.),*

Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018, pp. 59–67.

8. *Shay Eshel*. The Concept of the Elect Nation in Byzantium. Leiden-Boston: Brill, 2018.

9. *Claudia Rapp*. Hellenic Identity, *Romanitas*, and Christianity in Byzantium, in: Katerina Zacharia (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 127–147.

10. *Anthony Kaldellis*. Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium. Cambridge (MA) - London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

11. *Hélène Ahrweiler*. L'ideologie politique de l'Empire byzantin. Paris: Presses universitaires de France, 1975.

12. *John F. Haldon*. The Byzantine Empire, in: Ian Morris and Walter Scheidel (eds.), *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 205–254.

13. *Arnaldo Momigliano*. Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C., in: Arnaldo Momigliano (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, traduzione di Anna Davies Morpurgo. Torino: Giulio Einaudi editore, 1968. pp. 89–110.

14. *Беляев Александр*. О безбожии и антихристе. Сергиевъ Посад: 2-я Типография А.И. Снегиревой, 1898, т. 1.

15. *Sigve K. Tonstad*. The Restrainer Removed: A Truly Alarming Thought (2 Thess 2:1–12), *Horizons in Biblical Theology*, 2007, № 29, pp. 133–151.

16. *Carl Schmitt*. The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum, translated and annotated by G.L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006.

17. *Исаев Игорь*. Топос и номос: пространство правопорядков. Москва: Норма, 2007.

18. *Иоанн (Снычев), митрополит*. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. Москва: Институт русской цивилизации, 2007.

19. *Карпец В.И.* Время, история и катехон. Журнал «Золотой Лев». 2006, № 95–96, http://www.zlev.ru/95_23.htm.

20. *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.) Москва: Индрик, 1998.

21. *Малер А.* Константин Великий. Москва: Вече, 2011.

22. *Fr. Michael Azkoul*. Sacred Monarchy and the Modern Secular State. Montreal: Monastery Press, 1984.

23. *Andrew Perrin and Loren T. Stuckenbruck* (eds.), *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Leiden-Boston: Brill, 2021.

24. *Удальцова З.В., Литаврин Г.Г.* (отв. ред.). Культура Византии, в 3 тт. Москва: Наука, 1984–1991.

25. *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб: Алетейя, 2001.

26. *Чичуров И.С.* Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. Москва: Наука, 1990.

27. *Angeliki E. Laiou and Dieter Simon* (eds.), *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1994.

28. *Angeliki E. Laiou* (ed.). *The Economic History of Byzantium*, in 3 vv. Washington DC: Dumbarton Oaks, 2002.

29. *John Haldon* (ed.). *A Social History of Byzantium*. Blackwell Publishing Ltd, 2009.

30. *Paul Stephenson* (ed.). *The Byzantine World*. London-New York: Routledge, 2010.

31. *André Guillou*. La civilisation byzantine. Paris: Arthaud, 1974.

32. *Хвостова К.В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб: Алетейя, 2009.

33. *Steven Runciman*. The Byzantine Theocracy. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

34. *Vladimir Moss*. The Rise and Fall of Christian Rome, 2018, http://www.orthodoxchristianbooks.com/downloads/752_THE_RISE_AND_FALL_OF_CHRISTIAN_ROME.pdf.

35. Саркисян Г.Х. Самоуправляющийся город Селевкидской Вавилонии. Вестник Древней Истории – 1952, №1 (39), сс. 68–83.

36. *Белявский В.А.* Тайны Вавилона. Москва: Вече, 2001.

37. *Дьяконов И.* Вавилонское политическое сочинение VIII–VII вв. до н.э. Вестник Древней Истории – 1946, №4 (18), сс. 41–53.

38. *Периханян А.Г.* Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н.э. — III в. н.э.) Москва: Издательство восточной литературы, 1959.

39. Дандамаев М.А. Храм и государство в поздней Вавилонии. Вестник Древней Истории – 1966, №4 (98), сс. 17–39.

40. Ранович А. Восточные провинции Римской империи в I–III вв. Москва–Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1949.

41. Шифман И.Ш. Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв. н.э.), Москва, Наука, 1977.

42. Циркин Ю. От Ханаана до Карфагена. Москва: АСТ-Астрель, 2001.

43. A.T. Olmstead. History of the Persian Empire. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1948.

44. Beate Dignas. Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor. Oxford-New York: Oxford University Press, 2004.

45. Caroline Waerzeggers. The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC, Bulletin of the Institute of Classical Studies, 2011, vol. 54, № 2, pp. 59–70.

46. Maria Eugenia Aubet. The Phoenicians and the West: Politics, colonies and trade, translated from the Spanish by Mary Turton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

47. E. Badian. Roman Imperialism in the Late Republic. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

48. Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. Москва: Наука, 1975.

49. Andrew Alföldi. The Conversion of Constantine and Pagan Rome, translated by Harold Mattingly. Oxford: Clarendon Press, 1969.

50. Norman H. Baynes. Constantine the Great and the Christian Church, Proceedings of the British Academy 1929. London: Oxford University Press, 1930.

51. Charles Matson Odahl. Constantine and the Christian Empire. London-New York: Routledge, 2005.

52. Арриги Дж. Долгий двадцатый век: деньги, власть и истоки нашего времени, перевод с английского А. Смирнова и Н. Эдельмана. Москва: Территория будущего, 2006.

53. Катасонов В. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации». Москва: Институт русской цивилизации, 2013.

53. Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. Стратегическая нестабильность в XXI веке. Москва: Институт русской цивилизации, 2014.

55. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Республика, 1994.

Примечания

¹ Здесь мы не хотим вступать в спор с разными авторами, приводившими те или иные классификации культур/цивилизаций. Не обойдем молчанием лишь более чем странную и произвольную оценку английского историка и философа истории А. Тойнби, отказавшего Риму в самостоятельной историко-культурной ценности [1. С. 375–392], а также оценку его немецкого предшественника О. Шпенглера, который в ключе стадийного противопоставления культуры (греческой души) и цивилизации (римского интеллекта) рассматривал Рим как завершительный этап античности [2. С. 39–53].

² И это — в условиях, когда господствующая в христианской Римской империи миролюбивая идеология провозглашала войну нежелательным явлением, которого следует всячески избегать [3. С. 275; 4. С. 416].

³ О формировании римской национальной идентичности, объединившей народы империи в эпоху поздней античности, см. [6].

⁴ О взаимопроникновении римской идентичности (romanitas) и христианства, ставшего ее главной характеристикой, см. [7; 8; 9; 10]. Как отмечает греко-французская исследовательница, соответствие друг другу народа византийского (т.е. римского) и народа христианского служило опорой византийского единства и основой византийской политической идеологии [11. С. 35]. Именно соответствие римской и христианской идентичности послужило причиной превращения Рима-Византии в подлинный фундамент общеевропейской цивилизации, поскольку, в отличие от языческой дихотомии римлянин — варвар, христианство открывало перед всеми народами возможность приобщения к римскому духовному миру вне зависимости от их реальных политических (и правовых) отношений с Римской империей, а самому этому миру давало возможность расширения до границ ойкумены.

⁵ Это хорошо видно на примере западных римлян («латинян»), сохранявших свою римскую идентичность до XI в., пока Римская кафедра не была подчинена германской знати и, оказавшись оторванной от восточного Православия, так или иначе (особенно за пределами Италии) утратила облик римской национальной Церкви. В итоге образовались новые этносы: французы и провансальцы в северной и южной Галлии, «христиане» в Испании и т.д. В восточной же части грекоязычное православное население сохраняло римское самосознание вплоть до геноцида, учиненного Османской империей в начале XX в. Показательно, что и в наше время христианство и Церковь занимают немаловажное место в сознании греческого и итальянского народов — двух главных продолжателей римской идентичности.

⁶ И поэтому неудивительно, что, по замечанию исследователя, после падения Византии именно Церковь стала хранительницей культурного наследия и имперского мировоззрения [12. С. 240].

⁷ А ведь именно первые церковные историки (в лице, прежде всего, Евсевия Кесарийского) создали новый тип историографии, характеризовавшийся, в отличие от языческой историографии, философией истории, в которой события прошлого осмысливаются в контексте судьбы человечества [13].

⁸ К этому надо добавить, что в историографии западным римлянам («латинянам») и вовсе отказано в праве на существование, и их судьба рассматривается лишь в рамках средневековой истории отдельных европейских стран: Италии, Франции, Испании с Португалией в качестве компонента (пусть и главного) в формировании романоязычных народов.

⁹ Строго говоря, в Послании Павла слово Катехон используется как в среднем роде («удерживающее», τὸ κατέχον), так и в мужском («держаший», «удерживающий», ὁ κατέχων), что дает ряду исследователей повод видеть два различных смысла, хотя нам данное различие не кажется существенным. Подробное изложение истории толкования понятия см. в старой, но незаменимой книге [14] (автор придерживается мнения, что под «удерживающим» и «держашим» следует подразумевать, соответственно, Святой Дух и Иисуса Христа). Современное

состояние проблемы в богословии (западном) см. [15].

¹⁰ Тертуллиан. Апологетик, 32; Он же. О Воскресении плоти, 24; Ипполит Римский. Толкование на Книгу Пророка Даниила 4.21; Августин. О Граде Божьем 20.19; Лактанций. Божественные установления 7.25.7–8; Иероним Стридонский. Письмо к Алгзии (Письма 121.11); Иоанн Златоуст. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам, Беседа 4.1.

¹¹ См. также [20].

¹² Например, [22].

¹³ Иринеи Лионский. 5.26.1; Ипполит Римский. Толкование на Книгу Пророка Даниила 4.1–5; Иоанн Златоуст. Толкование на Книгу Пророка Даниила 2; Он же. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам, Беседа 4.1. См. также [14. С. 501, 507, 539]. Обзор проблемы четырех царств см. [23].

¹⁴ Иоанн Златоуст. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам, Беседа 4.1.

¹⁵ В отечественной и западной научной литературе есть немало исследований, посвященных христианскому Риму (Византии) как цивилизации (см., например, [24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31]), но лишь немногие рассматривают эту цивилизацию, в той или иной мере, через призму воцерковления общества и государства [32; 11. С. 129–147; 33; 34].

¹⁶ О такой сдерживающей функции человеческой (государственной) власти писали уже отцы ранней Церкви, например, Иринеи Лионский (Обличение и опровержение лжеименного знания, 5.24.2), Иоанн Златоуст (Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам, Беседа 4.1), Лактанций (Божественные установления 7.15.7–11). Максим Исповедник (Письмо 10. Кубикулярию Иоанну). Толкование Катехона как государственного порядка (т.е. шире, чем, собственно, римское государство) имело место в Средние века и получило некоторое признание в богословии (как русском, так и западном) в новое время [14. С. 522, 622, 631, 636, 755, 841, 855].

¹⁷ О Христе и антихристе, 17–18.

¹⁸ Институты ближневосточного жречества и деловых кругов, насколько мы знаем, в науке рассматриваются в рамках истории религии и культуры конкретных стран, однако нам неизвест-

ны всеобъемлющие труды, специально посвященные истории жречества во всех ее аспектах. Формирование единой научной картины значительно затруднено, помимо сравнительной скудости фактического материала, также тем, что требует специальных знаний в событийной истории, экономике, культуре, религии, идеологии одновременно таких разных стран, как, например, Месопотамия, Ханаан или Греция, причем в различные эпохи их истории. Вместе с тем в русской и западной научной литературе есть целый ряд исследований, в которых сделаны ценные наблюдения и выводы (например, [35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46]).

¹⁹ Тем не менее, как показал англо-американский исследователь австрийского происхождения Э. Бэдиан, в основе римской экспансии на Восток лежали соображения не экономического обогащения, а военно-политической безопасности [47].

²⁰ Об этом см. [48].

²¹ Историю становления современной финансовой системы со светской точки зрения см. [52]; с религиозной (христианской) точки зрения см. [53]. См. также тематические публикации американского журнала *Executive Intelligence Review* (<https://iarouchepub.com/>) и американского историка Уэбстера Тарпли (<http://tarpley.net/online-books/against-oligarchy/>).

²² *Иринеи Лионский*. Обличение и опровержение лжеименного знания, 5.26.1; *Иероним Стридонский*. Письмо к Алгазии (Письма 121.11); *Лактанций*. Божественные установления 7.15.7–11. О сущности понятия апостасии (отступления) в христианском вероучении см. [14. С. 128–189].

²³ Во многом проблема двух глобальных ценностных систем, характеризующих техно/экономикоцентризм и антропоцентризм, рассмотрена выдающимся отечественным философом Александром Панариным через призму взаимоотношений Запада и России [54].

²⁴ Немецкий философ XX в. Карл Шмитт и вовсе (на наш взгляд, слишком категорично) считает его единственной исконно христианской исторической концепцией [16. С. 59–60].

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Иеромонах Гурий (Гусев)**

**СТРАНИЦА ИЗ ЛЕТОПИСИ
ХРАМА ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА
(СВВ. АПП. ПЕТРА И ПАВЛА) В КОКУЕВЕ**

В 2020 г. храм Воскресения Христова в Сергиевом Посаде встретил свое 200-летие. На месте ныне существующего каменного храма, освященного в 1818 г. и окончательно достроенного в 1820 г., существовало несколько деревянных церквей. Путем многолетнего изучения архивов удалось документально восстановить историю причта и общины храма со дня создания первого деревянного храма-памятника народному подвигу, воздвигнутому в 1654 г. в честь погибших защитников Троицкой обители от интервентов, до настоящего времени.

Ключевые слова: подворье Троице-Сергиевой Лавры, церковь Воскресения Словоущего (Петра и Павла) в Кокуевой слободе, Сергиево-Посадский Воскресенский храм, воскресенское подворье Троице-Сергиевой Лавры, церковь Обновления Храма Воскресения Господня, Петропавловская церковь Сергиева Посада, причт, община, духовенство храма.

* Автор — аспирант Московской духовной академии, насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Совсем недавно, в 2020 г. храм Воскресения Христова в Сергиевом Посаде встретил свое 200-летие. На месте ныне существующего каменного храма, освященного в 1818 г. и окончательно достроенного в 1820 г., существовало несколько деревянных церквей. Путем многолетней работы в архивах удалось документально восстановить историю причта и общины храма со дня создания первого деревянного храма-памятника, воздвигнутого в 1654 г. в честь погибших защитников Троицкой обители от интервентов, до настоящего времени. При подготовке статьи была проведена работа по выявлению архивных документов из Центрального государственного архива г. Москвы (ЦГА г. Москвы). На впервые вводимых в научный оборот архивных документах в статье прослеживаются основные вехи истории общины и причта храма с древнейших времен до наших дней. Такие работы важны как в рамках краеведения, так и для изучения жизни церковной общины и причта храма.

На храм огромное воздействие оказало наличие в Сергиевом Посаде крупнейшего в стране Троицкого монастыря. Влияние этого крупного духовного и культурного центра сказалось на всех сторонах жизни поселения — это и социальный состав населения, и организация органов управления, и особая ориентация торговли, и, конечно же, доминирующее положение архитектурного ансамбля монастыря во внешнем облике поселения.

Троицкий монастырь был культурным, духовным, экономическим и деловым центром Сергиева Посада. Особенно сильно влияние монастыря отразилось на близлежащих населенных пунктах, образовался микромир со своими уникальными особенностями. Так, община храма Воскресения Христова в Кокуеве сильно отличалась от остальных сельских приходских общин Московской епархии, основу которых составляли крестьяне.

Вокруг монастыря с XV в. стали появляться поселения, позднее сложившиеся в села. Воскресенская

церковь находится к северу от Лавры в бывшей Казачьей слободе, которая называлась еще Конюшенной, Каличьей и Кокуевой.

К северу от обители преподобного Сергия в Казачьей слободе сложился Воскресенский приход, который берет свое начало со времен Смуты. По преданию, Воскресенский храм был построен в память воинов, защищавших Троице-Сергиеву Лавру от польско-литовских захватчиков в период с 1608 по 1610 г. Согласно местной традиции в селе были одновременно два деревянных храма: один зимний и теплый, второй летний и холодный. Церкви стояли на земле, принадлежавшей храму, там же стояли и дома причта. Особенностью храма являлось то, что, хотя приход был сельским, ни сенокосной, ни пахотной земли причту не выделялось. Заметим, что для сельских церквей наличие земельного надела было существенным подспорьем в материальном обеспечении семей причта.

В литературе указывается, что постройка Воскресенской церкви осуществлялось на средства монастыря по указу царя Алексея Михайловича и по благословию патриарха Никона, в архивных документах того времени написано «строение мирское», то есть построено на деньги прихожан. Скорее всего, в постройке храма каждая из приведенных сторон участвовала в силу своих средств и возможностей.

Первое упоминание о храме встречается в писцовых книгах, которые представляют собой поземельные описи с указанием владельческой принадлежности земель и размера налогов земельных владений. Запись за 1654 г. гласит, что «прибыла вновь церковь Воскресения Христова, что под монастырем, в Казачьей слободе» [1. Вып. 11. С. 344]. По свидетельству благочинного священника Елизара храм указан как мирское строение, т.е. построенное на деньги жителей слободы. Церковь была двухкомплектной, что означает, что при храме служили два священника, два диакона, два дьячка и два псалом-

щика, что свидетельствовало о большой и довольно состоятельной церковной общине. Храм исправно платил налоги, например, в 1654 г. — 20 алтын, в 1683–1692 гг. — 25 алтын; в 1720–1742 гг. — 1 руб. 15 коп.

Из писцовых книг за 1685 и 1686 гг. мы узнаем, что церковь Воскресения Христова деревянная и в ней служат «поп Никифор Аникифоров, поп Михаил Аникифоров, дьячок Федор Аникифоров, просвирница Марьица» [1. Вып. 11. С. 344]. Это первые выявленные в документах архива представители причта храма. Самые ранние упоминания причта весьма кратки, позднее в исповедных ведомостях и еще позже в клировых ведомостях будут указываться все члены семьи духовенства и их возраст.

В ней служили священники: в 1704–1715 гг. Герасим Афанасьев и Иван Васильев, диаконы Иван Васильев и Семен Никифоров (1722 г.); дьячки: Федор Григорьев (1704 г.) и Анисим Кириллов (1722 г.); пономари: Семен Никифоров (1715 г.) и Герасим Федоров (1722 г.); просвирня Пелагея (1704 г.) [2. Л. 117–144].

В XVIII в. в составе причта Воскресенского храма по-прежнему было два священника, что означало большое количество прихожан и как следствие — высокое благосостояние храма по сравнению с некоторыми другими храмами Сергиева Посада, такими как Введенская, Вознесенская и Пятницкая церкви, где при храмах служили по одному штатному священнику. Наличие в причте штатной просвирницы так же говорило о высоком материальном положении прихожан, т.к. в четырех храмах Сергиева Посада своих просвирниц не было, и причт покупал просфоры в других храмах.

Согласно исповедной ведомости «Московского уезда Троицкой десятины того Троицкого Сергиева монастыря, подмонастырных слобод церкви Воскресения Христова» за 1741 г. к храму было приписано десять слобод: Подмонастырская слобода — 96 дворов, Средняя слобода — 20 дворов, Кирпичная слобода — 32 двора,

Нижняя слобода — 42 двора, Красная слобода — 64 двора, Тележная слобода — 46 дворов, Конюшенная слобода — 46 дворов, Соловьевая слобода — 25 дворов, Бутырская слобода — 70 дворов, слобода Углич — 11 дворов. Всего при церкви Воскресения Христова в 453 приходских дворах проживали 1 885 человек, из них 23 человека из духовного сословия, 17 военных, включая отставных с женами, четверо слуг, 1 449 разных чинов служителей, их жен и детей, захребетников — 342 человека.

Весьма интересны данные по исповедующимся в приходе в 1741 г.: из 1 885 человек — 918 мужчин и 967 женщин, из них исповедались и причастились 1 298 человек. Не исповедавшихся от 7 лет и престарелых за нерадением — 428 человек. Не исповедавшихся за малолетством ниже 7 лет — 142 ребенка.

Община сильно отличалась от остальных сельских приходских общин Московской епархии, основу которых составляли крестьяне. Общину храма, согласно исповедной ведомости, составляли люди различных профессий, обеспечивающих хозяйственную жизнедеятельность Троицкого монастыря и посада. Рассмотрим подробнее, представители каких профессий того времени входили в состав общины. В десяти подмонастырских слободах прихода Воскресенского храма жили представители 43(!) ремесел. Перечислим эти профессии и количество их представителей в приходе от наиболее многочисленным к малочисленным.

Самой распространенной специальностью в приходе в количестве 121 человека были воловики. Согласно словарям, воловики разводили и пасли волов, однако в Сергиевом Посаде вряд ли в то время было много волов. Очевидно, что это слово было применимо к пастухам, которые смотрели за стадами коров, быков и овец. Исходя из такого количество воловиков можно предположить, что при Троицкой Лавре и Сергиевом Посаде все прилегающие луга были заняты пасущимися стадами.

Второй по численности профессией в общине были конюхи (83 человека), лошадь в то время была единственным средством передвижения, возможно, поэтому так много представителей этой профессии.

На порядок меньше в приходе было солдат, всего 30 человек, из них в ведомости двое указаны как монастырские — т.е. охраняющие Троице-Сергиеву Лавру.

Следующей профессией, указанной в ведомости, был тележник (27 человек); тележники занимались изготовлением и починкой телег, повозок и карет.

Интересной представляется профессия, обозначенная как «служебник» (24 человека). Служебник — богослужебная книга, предназначенная для совершения литургии. Видимо люди, записанные в ведомости как «служебники», отвечали за хранение и доставку богослужебных книг для совершения богослужения или треб. Интересно, что один из «служебников» указан как «пеший служебник», т.е. без лошади; видимо, многие из указанных «служебников» имели лошадей для передвижения за монастырскими и священниками с богослужебными книгами. Еще указан один монастырский «служебник», который непосредственно служил в монастыре.

Числилось в приходе 20 разночинцев — так называли людей разного чина и звания, которые не были приписаны ни к дворянству, ни к купечеству, ни к мещанам, ни к ремесленникам, ни к крестьянству. В повседневном обиходе разночинцами называли людей, которые получили образование, благодаря чему были исключены из податного сословия. Разночинцами в то время могли быть и дети церковнослужителей, купцов, мещан, чиновников, военных.

В приходе было и 19 человек «захребетников». Захребетниками называли вольных или гулящих людей, не несших государственной службы и тягла. Они, в основном, были наемными рабочими на чужих тяглах (работах) и нанимались к посадским людям на работу и жили у

них же. Пришлые захребетники могли копать огород, заниматься подсобной наемной работой. Интересно, что все захребетники в приходе Воскресенского храма жили в собственных домах, значит, были мастерами своего дела, могли жить постоянно в одном месте за счет своей работы. В литературе захребетниками называли стариков-крестьян, которые потеряли способность работать. В настоящее время слово стало нарицательным и сейчас захребетниками называются бездельники, живущие за счет других людей.

В подмонастырских слободах, приписанных к храму, жили 18 плотников, которые строили деревянные церкви, дома, изготавливали лодки, занимались обработкой древесины, ремонтом деревянных построек.

Среди прихожан были 13 человек «невогачиков». К сожалению, определения этой профессии не удалось найти ни в одном словаре, остается предположить, что слово невогачик происходит от слова невод (сеть) и под «невогачиком» имеется в виду человек, который занимался разведением или ловлей рыбы.

В общине числились 10 нищих, причем пятеро из них женщины с детьми, живущие в своем доме, но потерявшие мужа кормильца. Остальные 5 человек значатся как не имеющие своего собственного двора и являлись профессиональными нищими, сидевшими при Троицком монастыре на дороге или при входе в надежде на подавания добрых людей.

Перечислим представителей наиболее малочисленных профессий, представителей которых в приходе было меньше 10. В приходе жили 9 каменщиков, производящих постройки в Сергиевом Посаде и в монастыре из белого камня и кирпича, в том числе фундаменты и цоколи деревянных домов.

В приходе жили восемь «хлебников» — мастеров по изготовлению хлеба. Четыре «пеших служек» и один «конный служка»; «служки» обычно прислуживали

кому-то. Кроме «служек» в ведомости указаны также слуги в количестве трех человек, при чем двое пеших и один конный. Не совсем понятно, чем служка отличался от слуги и почему автор ведомости разнес их по разным графам.

Имелись и мастера, изготавливающие колеса для телег или карет, в ведомости они значатся как «колесники» (4 человека). Были и мастера, занимающиеся выделкой и продажей кожи — «кожевники» (4 человека). Из них 3 мастера не были местными, так как не имели своих дворов, а, следовательно, были приезжими.

Из трех поваров один указан как монастырский повар. В приходе было три «бронника» — оружейных дел мастеров, занимающихся содержанием и починкой оружия. В ведомости значатся три «монастырских трубника». В литературе говорится, что так называли музыкантов, играющих на трубе, однако в данном случае скорее всего речь идет о трубочистах, которые отвечали за чистку всех печных труб и каналов для отопления в стенах и под полом в постройках Троицкого монастыря.

В приходе имелись «изразещики» или «изразчики» (3 человека) — мастера по изготовлению и установке печных керамических изразцов, наиболее яркой декоративной части древнерусских печей. Были два кузнеца, два садовника, два столяра — мастера по изготовлению сложных изделий из дерева: мебели, дверей, окон, арок, лестниц, деревянных каркасов для иконостасов и киотов. Имелось два «бочара» или «бондаря», мастера-ремесленника, которые изготавливали бочки и другие емкости из дерева для хранения разных продуктов.

В приходе числились два «посошных» — так называли служилых людей, которые набирались в пехоту или на строительные работы в порядке повинности (посоха). И оба человека не имели своих дворов, т.е. были приезжими. В приходе были два псаломщика, однако они, вероятно, были не церковнослужителями, так как не указаны в

причте храма и не приписаны к какому-то храму, а были гражданскими лицами, поющими псалмы.

В приходе были представители разных профессий, представленных по одному человеку в каждой, перечислим их. Монастырский свешник (свечник), токарь, банщик, «перевотчик» (переводчик), кирпичник (кирпичник); интересно, что несмотря на то, что в приходе даже была Кирпичная слобода, указан всего один кирпичных дел мастер. В приходе был монастырский рещик (резчик), вырезающий из дерева кружевные орнаменты для иконостасов и киотов, коновал (ветеринар-ремесленник, традиционно занимавшийся обслуживанием и лечением домашней скотины в русских деревнях); шорник — мастер по изготовлению конской упряжи, сбруи, ремней, дорожных мешков, кошельков; седельник — мастер, делающий седла; ключник (ключник) — человек, ведающий продовольственными запасами, казной, ходил со связкой ключей от мест их хранения; подъячий — чиновник, отвечающий за делопроизводство; истопник — человек, занимающийся обслуживанием, топлением печей, скорее всего, свою должность он исполнял в Троицкой Лавре или в главном здании магистрата Сергиева Посада; урядник — чиновник, должностное лицо, отвечающее за порядок; огневщик — старое название пожарных (а слово «пожарный» было введено в русский язык только в 1881 г.). Числился в приходе и один бобыль — одинокий крестьянин, не имеющий земельного надела и не несущий тяглового повинности.

Был в приходе и недельщик, в петровское время судебный пристав, исполнявший свои обязанности по неделям. Он оповещал стороны о вызове в суд и доставлял людей в суд, а также участвовал в поимке разбойников в пределах Сергиевой слободы, однако учитывая его возраст — 80 лет, очевидно, что он занимался только судебным производством, а не ловил разбойников.

В приходе числился один «выимщик», однако в словарях нет такого слова, и не совсем ясно, чем он занимался.

Среди прихожан Воскресенского храма не указаны купцы и мещане, что позволяет предположить, что среди разночинцев в приходе были и люди купеческого звания, которые занимались торговлей, имели свои магазины. В итоговой таблице в конце исповедной ведомости указано, что разночинцев, т.е. разных чинов служителей и разного возраста (включая детей), — 556 мужского пола. Но только напротив 20 имен в самой исповедной ведомости написано, что они разночинцы, т.е. грамотные, умеющие читать и писать.

Уникальным является то, что кроме количества дворов с живущими в них людьми в исповедной ведомости храма указывались еще и бездворные неимущие, которые, видимо, ходили побираться к воротам монастыря. Неимущих и бездворных 87 человек: 33 мужчины и 52 женщины. Среди нищих указаны и их профессии: солдаты, кожевники, разночинцы. В этом списке иногда вместо рода занятия указывается, например: «нищий Сергей Лукьянов 10 лет, сестра его родная Евдокия 12 лет» [3. Л. 571–598].

Эта исповедная летопись уникальна тем, что в ней подробно расписаны все монастырские служители слобод с подробным описанием специальности или должности, с указанием возраста, перечислены все члены семьи с указанием возраста и рода занятий. Подробно расписаны прихожане храма, в подавляющем большинстве — это разнообразные мастера и служащие, обслуживающие огромное хозяйство Троице-Сергиевской Лавры. В основном именно трудом прихожан Воскресенского храма созидалось хозяйство богатейшей в России Лавры. Приход Воскресенского храма по составу прихожан и его многолюдству являлся уникальным для Московской епархии.

Примечательно и весьма редкое замечание священника в конце исповедной годовой ведомости: «Сверх вышеписанных в том нашем Воскресенском приходе приписанных и утаенных ничьих дворов не имеется и в означенных дворах кроме вышеозначенных и посторон-

них жителей и пришлых никакого чина и возраста людей под укрывательством не обретается, противящихся Святой Церкви разночинцев нет и которые в сем же реестре показаны исповедовавшимися и причастившимися и кои показаны исповедавшиеся а не причастившиеся так же и не исповедались буде же из одного показания нашего по какому доносу явятся хотя мало что ложное или какая утайка и прикрытие и за то повинны бы все неточно извержением чинов своих, но и жесткому в гражданском суде истязанию». По этому тексту видно, что если будет утайка каких-то людей в приходе, то за это по указанию епархиального начальства церковнослужители будут наказаны не только «извержением», то есть лишением своих чинов, но и подвергнуты в гражданском суде истязанию — т.е. наказанию плетьюми: в то время церковнослужителей, так же как и прихожан, наказывали плетьюми.

Через 72 года ситуация в приходе сильно изменилась, по справке Московской духовной консистории в 1813 г. церковь Обновления храма Воскресения Христова, что в Кокуеве, с приделом святых апостолов Петра и Павла «показана деревянная в твердости, утварь церковную к священнослужению имеет посредственную. Сверх оной деревянной церкви с дозволения Преосвященнейшего Платона, митрополита Московского, последовавшего в 1811-м году апреля 29 дня, строится новая каменная церковь». К церкви приписано 138 дворов, в которых проживает 763 человека. Количество прихожан сокращается, доходы причта от прихожан, также как и утварь, указаны как «посредственные» [4. Л. 2–11], т.е. очень скромная по своей ценности, несмотря на богатый и многолюдный приход.

Если сравнивать количество дворов при Воскресенском храме 1741 г. и 1813 г., оказывается, что количество дворов сократилось с 453 в 1741 г. более чем в 3 раза, с 315 дворов до 138 дворов в 1813 г. Количество прихожан с 1741 г. с 918 мужчинами и 967 женщинами (всего 1 885 человек) сократилось почти в 2,5 раза на 1 122 человек до

363 мужчин и 400 женщин (всего 763 человека). В 1741 г. при храме служили два причта с двумя священниками, а в 1813 г. — только один причт. Удивительное превращение богатейшего прихода в Сергиевом Посаде в обычный скромный, где даже утварь была не в достаточном количестве и оценивалась как посредственная, как в некоторых бедных сельских храмах.

В конце XVIII в. при Воскресенском храме был сокращен штат священнослужителей, церковь стала однокомплектной. В 1818 г. была освящена еще недостроенная каменная церковь. В 1820 г. церковь, дошедшая до наших дней, была окончательно достроена. В 1920–1930-е годы причт и община Воскресенского храма разделили судьбу церкви и на себе испытали все гонения, храм был закрыт, община распалась, священнослужители храма были репрессированы. В 1991 г. храм вернули общине верующих, в последующие годы была проведена реставрация, восстановлена колокольня, иконостас, возобновлена приходская жизнь. 1 июня 2021 г. по нашей инициативе на Воскресенском подворье Лавры был открыт первый в истории мемориал, посвященный защитникам Троицкого монастыря, павшим в годы польской осады 1608–1610 гг. Мемориал расположен внутри часовни-баптистерия на территории Воскресенского подворья и представляет собой 30 мраморных плит с высеченными на них именами героев. Список точно воспроизводит раздел поминального Синодика XVII в. [5. Л. 202–212].

Источники

1. Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII вв. Выпуск 11. – М., 1911. – С. 344.
2. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 747. Д. 18. Ч. 2-3. Л. 117–144.
3. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 747. Д. 63. Ч. 10. Л. 571–598.

4. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 752. Д. 3137. Л. 2–11.

5. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) Ф. 304. Оп. 1. Д. 818. Л. 202–212.

Священник Алексей Рыженков*

ФЕНОМЕН ЧУДА В ЖИТИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МУЧЕНИКОВ

В статье анализируется феномен чуда в агиографических текстах XVII в., предметом же исследования стали повествования о чудесных событиях в житиях старообрядческих мучеников. Также дается богословская и историческая оценка новым старообрядческим тенденциям. За основу берутся труды двух старообрядческих деятелей, выступивших против реформ патриарха Никона и сожженных в деревянном срубе по приказу властей, за что приверженцы старых обрядов стали почитать их мучениками за веру. Это произведение протопопа Аввакума, описывающего свыше двух десятков чудес, и инока Епифания, в автобиографии которого содержатся описания 18 разнообразных чудес. Эти тексты отличаются как от агиографического стиля предшествующих веков, так и от классических житийных описаний средневековья. Авторы житий каждое событие своей жизни измеряли кри-

териями чудесности, старались внести сверхъестественность в обыденные явления. Чудеса в старообрядческих агиографических текстах излагаются художественно и публицистически, гармонично вписываются в повествование, имеют законченность, самостоятельность и предстают чем-то основополагающим и сюжетообразующим. Главным действующим лицом, переживающим чудесное событие, в этих трудах является зачастую сам автор, а комментарий к чуду всегда имеет непосредственную цель, в основном это призыв возвратиться к жизни и служению по старым обрядам. В большинстве своем описываемые чудеса трудно назвать чудом в привычном смысле слова, т.к. они имеют под собой природную основу, но учитывая тот факт, что старообрядческие авторы претерпевали ужасные пытки, представляется сложным однозначно оценить описываемые события как только естественные и не имеющие сверхъестественной природы.

Ключевые слова: старообрядчество, чудо, Аввакум, Епифаний, мученичество, феномен, патриарх Никон, агиографические тексты.

Сюжеты, связанные с чудесами, занимали важное место в системе жанров средневековой словесности. Связано это со специфической картиной мира средневекового человека, мировоззрение и повседневная жизнь которого были пронизаны религиозным переживанием чуда как проявления Божественной воли в земном мире. Чудеса воспринимались как «канал связи между земным и потусторонним миром»¹, причем оба этих мира «тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении»². В XVII в. особо интересными и имеющими влияние на отечественную агиографию являются тексты старообрядческих авторов. К таковым авторам прежде всего относятся протопоп Аввакум Петров и инок Епифаний, автобиографические сочинения которых являются примером пропаганды собственного мировоззрения посредством вызывания сочувствия читателя.

Вместе со своими единомышленниками основатель старообрядческого движения протопоп Аввакум составил

* Автор — магистр богословия, старший преподаватель кафедры Библистики Коломенской духовной семинарии. Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

оппозицию реформам патриарха Никона. Его соратниками по пустозерской ссылке были инок Епифаний, протопоп Лазарь и дьякон Федор, которые так же, как и Аввакум, были сожжены в срубе в 1682 г. в Пустозерске. Старообрядцы стали почитать их как мучеников за старую веру, а их автобиографии стали для них Житиями³. Необходимо осветить феномен чуда в Житиях вышеупомянутых мучеников и дать богословскую и историческую оценку новым старообрядческим тенденциям.

Чудеса, связанные со старообрядцами и содержащиеся в их сочинениях, отличаются от классических описаний чудес в житиях XVI в. и даже от чудес, написанных в первой половине XVII в. и принадлежащих к демократизированной, «обмирщенной» литературе. Чудеса более раннего времени были записаны и добавлены к Житиям святых их позднейшими почитателями или очевидцами чудесных событий. В случае же старообрядческих Житий автор сам рассказывает о себе как о чудотворце.

Как пишет в своей статье И.Ю. Жарова, у каждого человека свой критерий чудесного и фиксация чудес имеют свою определенную цель. У старообрядческих авторов была не только личная, но и общая цель: противостояние реформе патриарха Никона⁴. Однако несмотря на это, они воспринимали события, которые имели место в их жизни, как реальные чудеса — ведь люди не идут на смерть за откровенные вымыслы⁵. В классических Житиях корпус чудес по объему обычно превосходит собственно жизнеописание и дополняет его, примыкая к нему через какое-то время после рождения самого текста Жития⁶. В автобиографиях же каждое чудо гармонично вписывается в повествование, имеет законченность, самостоятельность и играет сюжетобразующую роль.

Начать следует с чудес, описанных протопопом Аввакумом, т.к. их больше, чем у других «пустозерцев», а именно 24. Аввакум был автором 60 сочинений, которые были очень популярны среди его современников: житие,

письма, челобитные, богословские трактаты. По мнению Д.С. Лихачева, он является самым известным русским писателем XVII в.⁷

При анализе корпуса чудес, описанных Аввакумом, следует обратить внимание на критерий чудесного, которого придерживается автор. Для протопоба чудом является не только явление сверхъестественное, но и сама природа как творение Божие. Он способен восхищаться и возводить в ранг чуда самые простые вещи. Показательно в этом плане явление чуда с курицей: «Ни курочка, ни што чудо была: во весь год по два яичка на день давала; сто рублей при ней плюново дело, железо! А та птичка одушевленна, Божие творение...»⁸ В этом восклицании прослеживается пантеистический взгляд автора на мир, оно как бы концентрирует его мировоззренческую позицию. Событие всё же можно объяснить естественнонаучным образом. В энциклопедии Брокгауза и Ефрона указывается, что обычная курица в год дает около 70 яиц, а породистая — около 250 и несется 10 месяцев⁹. Учитывая голодное время, можно предположить гиперболизацию со стороны протопоба, склонного к мистическому осмыслению всего происходящего. Однако трудно упрекнуть Аввакума в неискренности, ведь, как пишет в своей книге Д.С. Лихачев, «искренность чувств — вот самое важное для Аввакума»¹⁰.

Е.К. Ромодановская в связи с чудесами протопоба Аввакума отмечает: «Без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение»¹¹. В чудесах протопоба Аввакума встречаются комментарии, призванные пояснить происшедшее с автором или другим героем чудо, дать ему оценку со стороны веры и здравого смысла. В этом плане можно разделить чудеса на сопровождаемые комментарием и те, что остались без комментария.

В блок не имеющих комментариев входят чудеса-исцеления как самые распространенные в агиографии. Они включены в этот корпус и подчиняются классиче-

ским житийным канонам, ориентируясь на евангельский текст¹². К ним относятся случаи исцеления от болезней и изгнания нечистых духов, их всего шесть, и они не имеют комментариев. Так, об одном случае Аввакум писал: «И я, в дому своем держа месяца с два, стужал об нем Божеству, в церковь водил и маслом освятил, и помиловал Бог: здрав бысть и ум исцеле»¹³. Все чудеса-исцеления призваны показать силу Божию, посылаемую людям через Аввакума.

К этим эпизодам примыкает чудо видения трех кораблей, оно также не имеет комментария и несет на себе смысл особой духовной поддержки протопопу, являясь для него знаком, подтверждающим правильность выбранного пути¹⁴.

Второй блок чудес делится по смыслу сопровождающих их комментариев на религиозные и социальные. Религиозные по своему содержанию комментарии прежде всего призваны прославить Бога, и в таком случае чудо — констатация факта всемогущества Божия. Например, это касается чуда с заблудившимся Еремеем, когда в лесу ему явился протопоп и указал дорогу домой, а тот в свою очередь по возвращении избавил Аввакума от пыток. Аввакум в ответ удивляется Божию Промыслу и милостью к себе¹⁵. Также описано чудо явления ангела в темнице, когда неизвестно кто утешил Аввакума в тюрьме, накормил и ушел, не открывая двери¹⁶.

Иногда Аввакум добавляет дополнительные смыслы в свой комментарий, например, рассуждая о наказании Пашкова за грех непослушания¹⁷. Или в чуде исцеления одержимой лошади он рассуждает на тему важности сохранения старой веры, за отступление от которой грозит Божие наказание. Самым сложным и насыщенным комментарием обладает чудо спасения лодки, на которой плыл человек, который согрешил против Аввакума. Спасется лодка только после его покаяния. Автор отмечает милосердие Божие, рассуждает на тему почтения родителей и поддерживает старообрядцев в мученическом подвиге¹⁸.

Первое из «социально направленных» чудес касается исцеления келаря Никодима. После явления Аввакума во сне болящему келарю он становится здоров. Протопоп, пользуясь случаем, подвигает весь монастырь вернуться к старому обряду¹⁹. Комментарий автора здесь и в последующих чудесах выполняет функцию критерия истины, он старается изобличить сторонников Никона и подтвердить свою правоту²⁰.

В продолжение полемики совершается чудо видения орла при совершении проскомидии. Аввакум упрекает сторонников Никона в вынимании большого количества частиц из одной просфоры: «Видишь ли, никониянин, что вы делаете, над одною просвирую кудесите, — дыр с 300 навертишь! Ох, собаки!»²¹ — и далее чудом подтверждает свою правоту.

В первой челобитной царю Алексею Михайловичу протопоп также использует описание чуда, чтобы сильнее воздействовать на читателя, доказывая необходимость возвращения к старой вере. Однако это чудо не имеет какого-либо иного смысла, ибо состоит только в перемещении священных предметов по алтарю во время литургии²². В пятой челобитной царю он также описывает чудесные явления: откровение о скорой своей кончине и о явлении ему Христа и ангельских сил. Оно более личного характера, в нем отсутствуют ругательные слова в адрес сторонников Никона, автор лишь упоминает об их борьбе, при этом желает, чтобы эти откровения остались на уровне личной переписки²³.

Были и другие чудеса с протопопом Аввакумом, которые он описывал и в Житии, и в иных сочинениях. Однако и сказанного достаточно для того, чтобы понять, какое место занимает феномен чуда в его литературе.

Далее следует перейти к чудесам, описанным в автобиографии инока Епифания. Как свидетельствует С.А. Зеньковский в книге «Житие духовидца Епифания», первый вариант этого сочинения сохранился в составе

компилятивного сборника «Христианоопасный Щит Веры», который написал ученик Аввакума — юродивый Афанасий (в монашестве Авраамий)²⁴. В «Жизнеописании» Епифания содержится корпус из 18 чудес. На основании сюжета их можно разделить на следующие группы²⁵:

1. Изгнание беса;
2. Спасение от огня;
3. Исцеление болезни;
4. Ответ на мольбу;
5. Явление Богородицы.

Рассмотрим каждую группу подробнее. Особенность описаний изгнания бесов Епифанием — в его физической борьбе с ними. В нескольких описанных видениях его мучили бесы, но на помощь приходили Богородица, святитель Николай или Божественная сила²⁶. В другом чуде он изгнал из кельи беса образом Пречистой Богородицы, а как только съехал в другой скит и забрал образ, бес вновь вернулся²⁷. Таких случаев было четыре, об одном из них он пишет: «...внидоша в келию ко мне два беса, и поглядели на меня, и скоро вспять возвратилися ис келии»²⁸. К этим чудесам автор не прибавляет комментариев, но лишь благодарит Бога за чудесные явления.

Следующая группа чудес связана со спасением от огня, таковых три. Во всех трех случаях избавление приходит от медного образа Пресвятой Богородицы. Один из них он описывает следующим образом: «Аз ... внидох в келию огорелую. О, чудо ... В келии чисто и бело, все убережено, сохранено, огонь во келию не смел внити, а образ на стене стоит Пречистая Богородицы, яко солнце сияя»²⁹. Примечательно, что сам автор искренне удивляется чуду.

Третья группа состоит из чудес-исцелений, таковых четыре. Они построены по законам жанра, но везде в роли исцеленного выступает сам автор: исцеление глаз³⁰, восстановление отрезанного языка³¹, устранение боли после отсечения руки³², избавление от муравьев,

кусающих «тайные уды»³³. Данные чудеса отличаются краткостью изложения и отсутствием размышлений и пояснений автора, за исключением случая с муравьями. Здесь автор рассуждает о том, что без помощи Божией ничего не возможно совершить: «...и худаго, и малаго червья, и ничтоже мнимаго без благодати Духа Святого невозможно одолети»³⁴.

Четвертая группа из трех чудес, которые совершались в ответ на молитву. Первое по молитве мужика. Интересный момент заключается в том, что он рассказал о чуде своей семье и соседям³⁵. Второе чудо было явлением Епифанию умершего Ефросина, который рассказал о жизни после смерти³⁶. Третье чудо — явление Христа в ответ на молитву Епифания: «...яви ми, ими же веси судьбами ... потребен ли ти сей путь мой ... является ему Христос ... „Твой сей путь, не скорби“»³⁷.

Пятая группа состоит из одного явления Божией Матери священноиноку Мартирию. К рассказу о видении прибавляется наставление о правильном и ревностном исполнении обрядов³⁸. Этот отрывок можно привести как пример того, насколько Епифаний отличается от Аввакума. Протопоп никогда не упускал случая обругать сторонников Никона, Епифаний же в своем единственном комментарии обряда высказывается очень сдержанно и касается лишь себя.

С другими соратниками протопопа Аввакума, протопопом Лазарем и дьяконом Федором, по их свидетельствам, также случались чудеса. Об этом они рассказывали в своих сочинениях. Все они были связаны с притеснениями и наказаниями авторов. Так как в сочинениях Аввакума и Епифания имеются упоминания совместных с Лазарем чудес, следует начать с его чудесных явлений, которых было три. Они изложены в челобитных к царю Алексею Михайловичу. Лазарь писал как публицист, он то повышал тон изложения, то понижал. А.М. Панченко назвал его «одаренным стилистом»³⁹.

Первое явление протопопу Лазарю пророка Илии произошло, по его словам, в июле 1666 г., когда его везли в Москву на собор⁴⁰. «И явился мне святыи пророк Илиа Фезвитянин, и рече ми: „Лазаре, аз есмь с тобою, не бойся!“ ... Аз же обретохся радости исполнен; железа же обретох с себя спадша»⁴¹. Пророк ободряет Лазаря и освобождает его от оков. Второе явление пророка Илии произошло в марте 1667 г.⁴² — пророк приободрил Лазаря и повелел «стояти в законех отеческих несумненно и обличати изменяющих закон»⁴³. И, наконец, третье чудо произошло во время наказания Лазаря и Епифания в августе 1667 года⁴⁴: «И что, государь, по их властелинской облыжке принял я казнь, немилостивно язык клещами вытянули и обрезали, закона ради отец твоих: и их молитвами дал ми Сын Божий ясно глаголати, по явлению святого и великаго пророка Илии Фезвитянина»⁴⁵.

Как пишет в своей статье священник Алексей Виноградов, Лазаря сложно обвинить в выдумывании данных явлений, ведь он находился в ужасных обстоятельствах, даже если вопрос и касается природы этих чудес: от кого они были — от Бога или от дьявола. Эти эпизоды невозможно прокомментировать достоверно, можно лишь догадываться и строить предположения⁴⁶.

Четвертым соратником протопопы Аввакума был дьякон Федор Иванов, который часто вступал с ним в богословские споры⁴⁷. В своем письме к сыну Федор упоминает два чуда. Первое он описывает так: «Внезапу глас бысть, яко гром, во узилищи нашем, и яко войско велико ангелов или святых прииде — не видех лиц их — и начата согласно вси глаголати во едино слово, яко мнози ученицы у мастера ... И мне, грешному, дано гласы те слышати, а не сказано ничто же, на ково они, те слова, пояху: на никониян ли, или на нас, или мене научаху внешних и внутренних противных врагов тою молитвою потребляти. И в недоумении бых великом о том»⁴⁸. Показательно, что Федор воздерживается от

точных и желаемых выводов, а говорит лишь о своей реакции на чудо.

Второе чудо связано с наказанием Федора, которое проходило отдельно от других «пустозерских узников». Он пишет и о своих друзьях, и о себе, но в подробности не вдается: «Отрезаша нам трема по языку: Лазарю попу и Епифанию иноку, по времени и мне, Феодору ... Христос же, Спаситель наш Свет и праведный Судия, не оставил нас, паки даде языки и слово нам по-прежнему»⁴⁹.

После урезания языков в 1670 г. Лазарю, Епифанию и Федору и отсечения правых рук Аввакум уверял, что после экзекуции над Лазарем его «рука отсеченная, на земли лежа, сложила сама перьсты по преданию, и долго лежала так, пред народы исповедовала, бедная, и по смерти знамение спасителево неизменно»⁵⁰. Также об урезании языка Аввакум еще писал: «Я на третьей день у Лазаря во рте рукою моею гладил, ино гладко, языка нет, а не болит, дал Бог, и говорит, яко и прежде. Играет надо мною: „Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось, не откушу!“ И смех с ним, и горе! Я говорю: „Чево щупать, на улице язык бросили“. Он же сопротив: „Собаки оне, вражьи дети! Пускай мои едят языки“. Первой у него лехче и у старца на Москве резаны были, а ныне жестоко гораздо. А по дву годах и опять иной язык вырос, чудно, с первой жо величиною, лишю маленько тупенек»⁵¹.

Итак, из приведенных примеров видно, что традиция старообрядческих житийных чудес отличается от прежней традиции «демократической» агиографии и, тем более, классических житий XVI в. Авторы склонны вплетать чудеса в свой рассказ как законченные смысловые единицы, играющие сюжетобразующую роль. Стиль изложения при этом художественный и публицистический, т.е. они призваны воздействовать на ум читателя и внедрять выраженные идеи. В этом плане больше всех потрудился протопоп Аввакум, будучи ревностным и резким повествователем. По словам Робинсона, «(Авва-

кум) не склонный к такому самоуглублению, (как Епифаний)... раскрывает, так сказать, внешнюю механику „чудесных“ явлений»⁵². Так, каждый автор в силу своих внутренних качеств, мироощущения, излагал чудеса по-своему. Почти все чудеса случались именно с авторами, и лишь единицы взяты из книги или рассказаны третьим лицом. Комментарии, в основном, несли в себе идейное содержание: здесь и восхваление Бога-Промыслителя, и призыв к возвращению старого обряда, и нравственное поучение. Несомненно, направленные на массы народа рассказы о чудесах несли в себе идею истинности старой веры. Некоторые чудеса имеют природную основу и при современном прочтении не относятся к чудесному. Но большинство описанных чудес на основании свидетельства старообрядческих авторов следует трактовать как обусловленные сверхъестественной природой. Однозначно квалифицировать их как вымысел трудно, с учетом пережитых авторами мучений.

Источники

1. Епифаний, инок. Жизнеописание // Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963.
2. Лазарь, свящ. Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009.
3. Материалы для истории раскола за первое время его существования / ред. Н.И. Субботин. Т. 5. Ч. 2. М., 1879.
4. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т.4.
5. Памятники истории старообрядчества XVII века. Книга первая. Выпуск I. АН СССР. Русская историческая библиотека, т. XXXIX. Л., 1927.
6. Петров Аввакум, протоп. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979.
7. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975.

8. Феодор, дьяк. Послание сыну Максиму. Ч. 1 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009.

9. Феодор, дьяк. Послание сыну Максиму. Ч. 3 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009.

Литература

1. Антропова Н.А. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008.
2. Аторин Р.Ю. Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» // [Электронный ресурс] URL: Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» (rpsc.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)
3. Виноградов А.В., свящ. О чудесах пустозерских мучеников. Часть 1.1 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 1.1: Богослов.RU (bogoslov.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)
4. Виноградов А.В., свящ. О чудесах пустозерских мучеников. Часть 2.2 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 2.2: Богослов.RU (bogoslov.ru) (дата обращения: 20.02.2021)
5. Г.К. Куры — птицы // [Электронный ресурс] URL: КУРЫ — ПТИЦЫ — что такое в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (slovaronline.com) (дата обращения: 21.02.2021.)
6. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
7. Жарова И.Ю. Функциональное назначение чудес в «Проскинтарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопа Аввакума // Вестник славянских культур. №3. М., 2012.
8. Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания // Русское старообрядчество. В двух томах. М., 2009.
9. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995.
10. Лихачев Д.С. Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.

11. *Минеева С.В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. Дис. ... докт. филол. н. М., 2002.
12. *Панченко А.М.* Лазарь // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. СПб., 1993.
13. *Робинсон А.Н.* Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963.
14. *Ромодановская Е.К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДЛР. Т. 49. СПб., 1996.
15. *Таянова Т.А.* Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // Благословенны первые шаги... Сборник работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 9.
16. *Юхименко Е.М.* Один из первых старообрядческих учителей свящ. Лазарь: Уточнения к биографии // Уральский сб.: История, культура, религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7. Ч. 2.

Примечания

- ¹ *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 93.
- ² Там же.
- ³ *Аторин Р.Ю.* Старообрядческие святые первой половины XVII века: «Подвиг раннехристианских мучеников» // [Электронный ресурс] URL: Старообрядческие святые первой половины XVII века: «Подвиг раннехристианских мучеников» (grsc.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)
- ⁴ *Жарова И.Ю.* Функциональное назначение чудес в «Проскинтарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопы Аввакума // Вестник славянских культур. №3. М., 2012. С. 51.
- ⁵ *Виноградов А.В.,* свящ. О чудесах пустозерских мучеников. Часть 1.1 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 1.1 : Богослов.RU (bogoslov.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)
- ⁶ *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. Дис. ... докт. филол. н. М., 2002. С. 39.

- ⁷ *Антропова Н.А.* Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 717.
- ⁸ *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 50.
- ⁹ Г. К. Куры — птицы // [Электронный ресурс] URL: КУРЫ — ПТИЦЫ — что такое в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (slovaronline.com) (дата обращения: 21.02.2021.)
- ¹⁰ *Лихачев Д.С.* Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 342.
- ¹¹ *Ромодановская Е.К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДЛР. Т. 49. СПб., 1996. С. 151.
- ¹² *Таянова Т.А.* Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // Благословенны первые шаги... Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 9.
- ¹³ *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 30.
- ¹⁴ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 359.
- ¹⁵ *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 33.
- ¹⁶ Там же. С. 25.
- ¹⁷ Там же. С. 46.
- ¹⁸ Там же. С. 32.
- ¹⁹ Там же. С. 65.
- ²⁰ *Антропова Н.А.* Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 733–734.
- ²¹ Памятники истории старообрядчества XVII века. Книга первая. Выпуск I. АН СССР. Русская историческая библиотека, т. XXXIX. Л., 1927. С. 620.
- ²² Там же. С. 501.
- ²³ Там же. С. 538.
- ²⁴ *Зеньковский С.А.* Житие духовидца Епифания // Русское старообрядчество. В двух томах. М., 2009. С. 581–582.

²⁵ Антропова Н.А. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 743–745.

²⁶ Епифаний, инок. Жизнеописание // Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 185–186.

²⁷ Там же. С. 182.

²⁸ Там же. С. 184.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 198.

³¹ Там же. С. 195.

³² Там же. С. 194.

³³ Там же. С. 187.

³⁴ Там же. С. 187.

³⁵ Там же. С. 189–190.

³⁶ Там же. С. 191.

³⁷ Там же. С. 197–198.

³⁸ Там же. С. 192–193.

³⁹ Панченко А.М. Лазарь // СКЖДР. Вып. 3. Ч. 2. СПб., 1993. С. 216.

⁴⁰ Юхименко Е.М. Один из первых старообрядческих учителей свящ. Лазарь: Уточнения к биографии // Уральский сб.: История, культура, религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7. Ч. 2. С. 85.

⁴¹ Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т.4. С. 265.

⁴² Юхименко Е.М. Один из первых старообрядческих учителей... С. 89.

⁴³ Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т.4. С. 265.

⁴⁴ Юхименко Е.М. Один из первых старообрядческих учителей... С. 90.

⁴⁵ Лазарь, свящ. Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 273–274.

⁴⁶ Виноградов А.В., свящ. О чудесах пустозерских мучеников. Часть 2.2 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 2.2: Богослов.RU (bogoslov.ru) (дата обращения: 20.02.2021)

⁴⁷ Юхименко Е.М. Один из первых старообрядческих учителей... С. 94.

⁴⁸ Феодор, дьяк. Послание сыну Максиму. Ч. 1 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 279–280.

⁴⁹ Феодор, дьяк. Послание сыну Максиму. Ч. 3 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 361–362.

⁵⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования / ред. Н.И. Субботин. Т. 5. Ч. 2. М., 1879. С. 85.

⁵¹ Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 57–58.

⁵² Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 72.

С. Л. Фирсов*

ОБРАЗ И ЛИЧНОСТЬ СВЯТОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО В СОВЕТСКОЙ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье дан обзор и критический анализ публикаций в советской печати, посвященных праведному Иоанну Кронштадтскому, показана однобокость и предвзятость авторов, рисующих одного из самых почитаемых пастырей предреволюционной эпохи исключительно как «прислужника старого строя», черносотенца, врага просвещения и демократии, в корыстных целях использовавшего народную религиозность. Личность отца Иоанна оказалась поглощенной пристрастным мифом о нем, в котором говорилось не столько о человеке, стремившемся жить «во Христе», сколько о церковном символе ушедшего в небытие имперского прошлого России.

Ключевые слова: Иоанн Кронштадтский, Андреевский собор в Кронштадте, Дом трудолюбия, Союз русского народа, Иоанновский женский монастырь на Карповке, иоанниты, Н.Ф. Платонов, А.Н. Тихонов, Н.И. Юдин, Л.И. Емелях.

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО РГПУ имени А. И. Герцена, профессор кафедры церковной истории СПбДА.

Давно стала трюизмом фраза о том, что в советский период отечественной истории борьба с религией и Церковью была составной частью государственной идеологии. Борьба эта в разные годы носила разный характер: от открытого насилия над «религиозными мракобесами» до «идейной» полемики с остававшимися — «пока» — верующими гражданами первого в мире государства рабочих и крестьян. В любом случае штатные коммунистические атеисты неизменно опирались на ленинское утверждение, гласившее: «Всякая религиозная идея, всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье с боженькой есть невыразимейшая мерзость, особенно терпимо (а часто даже доброжелательно) встречаемая демократической буржуазией, — именно поэтому это — самая опасная мерзость, самая гнусная „зараза“»¹.

Борьба большевиков и их адептов с подобной «заразой» *a priori* предполагала активное «развенчание» всего того, что в досоветское время воспринималось верующими как религиозная святыня, достойная поклонения и преклонения. Естественно, должны были «разоблачаться», и по мере возможностей «разоблачались», и те религиозные деятели, которых и Православная Церковь, и народное почитание называли праведниками, у кого искали совета и находили поддержку «страждущие и обремененные».

В последние предреволюционные десятилетия в императорской России особым, можно сказать, исключительным почитанием пользовался протоиерей Андреевского собора Иоанн Ильич Сергиев (1829–1908), получивший по месту своего служения в городе Кронштадте наименование «Кронштадтский». То, что в период господства в СССР коммунистической идеологии официальная советская печать писала о нем однозначно отрицательно, удивления не вызывает. Святой Иоанн Кронштадтский был открытым врагом революции и активным борцом с распространявшимися в то время социалистическими

идеями, предполагавшими в том числе и отказ от веры в Бога.

Но, думается, важнее отметить иное: на протяжении 70-ти лет, вплоть до распада Советского Союза, отечественные религиоведы и историки не считали актуальным и интересным изучать феномен популярности Кронштадтского пастыря, ограничиваясь лишь идеологическими клише, появившимися в либеральных и революционных кругах России задолго до 1917 г. В целом, всё было достаточно просто: отца Иоанна Кронштадтского характеризовали как «слугу режима», «ярого монархиста», «мракобеса», «черносотенца», «обскуранта». Вспоминая его славу чудотворца, в обязательном порядке это слово закавычивали, равно как и фразу «народный заступник». В большинстве случаев о нем писали в «политическом ключе», не стремясь объяснить социально-психологические причины феномена его личности, тем более — не имея цели нарисовать его исторический портрет.

В связи со сказанным вполне резонно задаться вопросом: а стоит ли в принципе рассматривать атеистические «писания», посвященные отцу Иоанну Кронштадтскому?

На сей вопрос, полагаю, можно дать положительный ответ: стоит. Причина тому — необходимость исследования того, как и насколько эффективно использовалась однажды выработанная «схема» оценки деятельности (не жизни!) Кронштадтского пастыря. Скорее говорили *не о человеке* — для воинствующих атеистов олицетворявшем старый, «разрушенный до основания», мир, а для православных христиан являвшимся реальным доказательством того, что вера может творить чудеса и осмыслять земное бытие, — *о символе*. Для первых он олицетворял «проклятое прошлое», для вторых — надежду и упование. Не рассматривая причины, порождавшие надежду и упование (тем более что среди почитателей святого Иоанна

были и откровенные апокалиптики, воспринимавшие «мир сей» в сугубо эсхатологических тонах), обратим внимание на первых, для которых «светлое завтра» неизменно связывалось с перманентным отторжением «потонувшего» в 1917 г. «старого мира».

По большому счету, в работах советских атеистов Кронштадтский пастырь предстает преимущественно (и прежде всего) как *символ прошлого*, хотя этот «символ» они и пытались иногда «обрядить» в «исторические одежды». Попытаться понять, что из этого получалось, на мой взгляд — весьма интересно и показательно, ибо на примере характеристики образа и личности святого Иоанна в советской литературе можно проследить, как формировались и укреплялись формы атеистической пропаганды в СССР (разумеется, прилагательно к тем, кто исповедовал традиционное Православие).

Разумеется, в первые годы Советской власти о Кронштадтском пастыре специально не писали: у новых властителей России было много иных забот. Но уже в 1920-е гг. ситуация стала меняться: пришедшие «всерьез и надолго» большевики стали укреплять «атеистический фронт» и не могли не вспомнить о самом известном священнике предреволюционной России. В журнале «Безбожник» появлялись некоторые заметки, в той или иной степени касавшиеся святого Иоанна. Чаще всего то были его фотографии с соответствующими комментариями (например, как летом, запрягшись в сани, везут его почитатели). Но это — скорее пропаганда, не более того. Развернутой идеологической кампании не наблюдалось: «время было не то». Но о святом Иоанне светские его оппоненты не забывали. В 1922 г. в литературном приложении к издававшейся в Берлине «сменовеховской» газете «Накануне» (№ 29, 30 апреля), появился очерк будущего «первого пролетарского писателя» М. Горького о его встрече с отцом Иоанном Кронштадтским. Писатель, искавший в начале 1890-х гг. смысл жизни, признавался:

«...меня крутил по земле вихрь сомнений, я ходил среди людей полуслепой, не понимая смысла их жизни, их страданий, почти до безумия изумленный их глупостью и жестокостью, измятый своим бессилием, не находя нигде ответов на острые вопросы, а они резали душу мне». При встрече с будущим классиком пролетарской литературы отец Иоанн Кронштадтский (со слов классика) сказал: «Церковь говорит тебе: зло — от дьявола, и ты или веришь этому — благо тебе, или не веришь — тогда погиб ... Я знаю ... ты возмутитель жизни, ты ходишь, возмущая людей...» М. Горький задал тогда вопрос: «Если Бог всемогущ, зачем же допускает козни дьявола?» И получил ответ: «Не твое дело, отверженник, ставить вопросы сии! Разумей это и — оставь меня...»².

Есть и другое высказывание М. Горького об отце Иоанне, помещенное им в очерке о В.Г. Короленко. «Сказал я ему о моей насильственной беседе с Иоанном Кронштадтским, — он живо воскликнул: «Как же вы думаете о нем? Что это за человек?» — «Человек искренне верующий, как веруют иные, немудрые сельские попики хорошего, честного сердца. Мне кажется, он испуган своей популярностью, тяжела она ему, не по плечу. Чувствуется в нем что-то случайное, и как будто он действует не по своей воле. Всё время спрашивает Бога своего: так ли, Господи? И всегда боится: не так!»

В.Г. Короленко было «странно слышать это»³.

Приведенное выше высказывание принципиально не отличалось от характеристик, которые давали отцу Иоанну представители «интеллигентного лагеря» дореволюционной России. Достаточно вспомнить высказывания З.Н. Гиппиус⁴. Подобные характеристики еще не были «классовыми», в них невозможно увидеть марксистский подход к Кронштадтскому пастырю как к «слуге самодержавия». Это — принципиальный момент, о котором не следует забывать. Даже «буревестник революции», не скрывавший своего неверия, говоря об отце

Иоанне, в первую очередь обращал внимание на его отношение к вере, а не на его политические представления, жестко связанные с отношением к самодержавию русского монарха.

Понятно, что и до 1917 г. среди современников протоиерея Андреевского собора были те, кто воспринимал его весьма скептически, связывая его имя с экстравагантными почитателями — «иоаннитами», исключительная активность которых пришлась на конец XIX — начало XX в. Одним из таких современников был великий русский писатель Н.С. Лесков — автор рассказа «Полунощники»⁵.

Как действие, направленное на дискредитацию Кронштадтского пастыря, можно воспринимать и публикацию в журнале «Голос минувшего», носящую название «Записки судебного пристава по охранительной описи имущества о. Иоанна Кронштадтского»⁶. Издание имело подзаголовок: «Журнал истории и истории литературы» и выходило под редакцией В.И. Семевского и С.П. Мельгунова. Несмотря на то, что сей либеральный орган был открыт для публикаций и религиозных деятелей, и атеистов, важно отметить иное: его редакторы придерживались откровенно оппозиционных официальной идеологии взглядов: В.И. Семевский и С.П. Мельгунов были «энесами» — активистами трудовой народно-социалистической партии, среди прочего отстаивавшими идею полного отделения Церкви от государства. К Православной Российской Церкви и тот, и другой относились критически, не симпатизируя существовавшей в империи «симфонии властей». Поэтому то, что на страницах «Голоса минувшего» увидел свет документ юридического характера, не имевший прямого отношения ни к «истории», ни к «истории литературы» — симптоматично.

«Записки судебного следователя», опубликованные без развернутого комментария, должны были показать либеральному читателю, что отец Иоанн Кронштадтский не может и не должен рассматриваться как «бессребре-

ник» и «нестязатель», что его почитание есть заблуждение или даже более того — сознательный обман «церковников». Отсутствие развернутого комментария уже было «комментарием», согласно старой римской поговорке: *sapienti sat*. Не случайно, в последующие, советские, годы эта публикация (без указания на «Голос минувшего») часто использовалась штатными работниками атеистического фронта и борцами с «клерикализмом», пытавшимися «разоблачить» одного из самых почитаемых пастырей предреволюционной эпохи.

Показательно и то, что либеральные критики о. Иоанна вплоть до 1917 г. не озаботились изучить причины его феноменальной известности в самых разных кругах православных христиан, ограничиваясь банальными констатациями, легко укладывавшимися в приемлемую для них социологическую схему. После 1917 г. эта схема претерпела серьезные изменения, но, по сути, осталась прежней: на отца Иоанна продолжали смотреть, исходя из политических и идеологических установок. Социально-психологический подход к изучению Кронштадтского пастыря — *как человека* — не был востребован. В связи с этим не удивительно, что вплоть до развала Советского Союза отечественные историки так и не озаботились написанием полноценной биографии отца Иоанна. Его личность оказалась поглощенной пристрастным мифом о нем, в котором говорилось не столько о человеке, стремившемся жить «во Христе», сколько о церковном «символе» ушедшего в небытие имперского прошлого Российской империи.

Одной из первых советских атеистических работ, посвященных отцу Иоанну, стала книга М.М. Дубровского (Гутмана) «Черный отец и желтые братцы», вышедшая в 1930 г. под «шапкой» Центрального совета Союза воинствующих безбожников в издательстве «Безбожник» тиражом 20 тысяч экземпляров⁷. К сожалению, трудно

объяснить, почему этот автор, годы жизни которого пока выяснить не удалось, решил написать книгу антиклерикального содержания. И до 1930 г., и после он публиковал работы преимущественно на политико-экономические и производственные, а не на идеологические темы⁸. Указанная книга состояла из десяти небольших глав, шесть первых были посвящены отцу Иоанну, остальные четыре — религиозным деятелям предреволюционной России И. Чурикову и А. Смирнову. Жанр книги определить трудно: это нечто среднее между бульварной публицистикой и художественно-документальным фельетоном.

В нашем случае следует кратко рассмотреть то, что писал М.М. Дубровский именно об отце Иоанне Кронштадтском. Главы, ему посвященные, носят весьма претенциозные названия: «Трехкитовый царь», «Антрепренерша Параскева», «Чудеса Иоанна Кронштадтского», «Черные вороны и мещанский бог», «Проповедь мракобесия» и «Куда шли народные деньги». Автор начинал рассказ, упоминая императора Александра III и его эпоху (не случайно самодержец был назван им «трехкитовым царем», отстаивавшим принципы православия, самодержавия и народности).

«Иоанн Кронштадтский немыслим без Александра III, точно также как Григорий Распутин — без Николая II», — заявлял автор, утверждая, что «Иоанн Кронштадтский — это мрак средневековья, черная дыра, в которую была загнана вся Россия с помощью жуткого обер-прокурора «святейшего» синода Победоносцева во времена Александра III»⁹.

Сравнение найдено, оно — как клеймо. Дальнейший материал подбирается, исходя из заявленного. Не случайно известная со времен императора Николая I триада называется автором «лозунгом трех китов», имевшим наиболее горячих приверженцев в Охотном ряду Москвы и на Сенном рынке Санкт-Петербурга — черносотенцы до «черносотенцев»-деятелей Союза русского народа¹⁰.

Для М.М. Дубровского отец Иоанн — самый обыкновенный клирик, только волею случая получивший колоссальную известность¹¹. Но не благодаря своим выдающимся духовно-нравственным качествам, а благодаря разного рода «махинациям» и поддержке со стороны странницы-богомолки Параскевы Киселёвой, которую автор называет «антрепренершей» Кронштадтского пастыря. По его словам, именно эта безграмотная женщина сумела «представить» Кронштадтского пастыря купцам Сенного рынка, внушить им мысль о его необыкновенных способностях и в итоге резко улучшить его (и свое) финансовое положение. «Иоанн Кронштадтский стал кумиром купцов, купчих, мелких торговцев, всего мещанства. Вокруг него образовалась величайшая организованная шайка мошенников, известная под названием „иоаннитов“, которая наглейшим образом, на глазах у всех, обирала темную, невежественную массу, одураченную фокусными „чудесами“ Иоанна Кронштадтского, а еще больше — лживыми выдумками об этих чудесах»¹².

Понятно, что М.М. Дубровский всячески высмеивает чудеса, которые, как считали верующие, совершались по молитвам отца Иоанна. Последний для него — «шаман», «шарлатан», «фокусник», «знахарь», «гипнотизер». Собственно веру отца Иоанна он в расчет практически не принимает, стремясь показать, что все его действия определялись только корыстолюбием и цинизмом. Не случайно он пытался доказать, что отец Иоанн Кронштадтский всячески покрывал «иоаннитов» или, по крайней мере, сам никогда не стал бы их осуждать.

Вполне понятно, как оценивал автор и общую исповедь, проводить которую в 1880-х гг. позволил отцу Иоанну Святейший Синод. М.М. Дубровский цитировал некоего доктора Попова, определившего кронштадтское богослужение как «сумасшедший дом на свободе»; постоянно акцентировал внимание на «артистических» способностях отца Иоанна¹³. Пройдут годы, но данные

«заклучения» неизменно будут пользоваться успехом у всех советских публицистов, писавших об отце Иоанне. Точно также вниманием штатных атеистов СССР будет использоваться выражение М.М. Дубровского о Кронштадтском пастыре как о проповеднике мракобесия, «невежественном» и «суеверном» человеке, использовавшем (как и его ближайшие помощники) «народные деньги» в своекорыстных целях. Именно в таком ключе М.М. Дубровский рассказывал о причинах, приведших к созданию Дома трудолюбия в Кронштадте. Для него отец Иоанн — личность не самостоятельная, а «выдвинутая» временем, которое описывается в самых мрачных красках¹⁴.

Однако уже сам факт обращения к личности отца Иоанна свидетельствовал: советские «воинствующие богоборцы» вынуждены были бороться с Кронштадтским пастырем даже спустя двенадцать лет после того, как большевики пришли к власти в России «всерьез и надолго», должны были вновь и вновь доказывать верующим, что их герой — вовсе недостойн почитания, что в основе его деятельности не следует искать бескорыстия. По большому счету они пытались написать своеобразное «антижитие», вырабатывая навыки и формируя «каноны» произведений такого рода. «Классовый» подход заставлял оценивать и веру, и ее самых ярких носителей в классовых категориях, «обличая» и «шельмуя».

Не случайно, полагаю, в первом издании Большой советской энциклопедии, в статье, посвященной отцу Иоанну Кронштадтскому, акцент делался прежде всего на том, что он — «известный черносотенный русский церковный деятель». В статье сообщалось, что он был мало известен до 1880-х гг., получив доступ в среду столичного купечества и «прослав чудотворцем» при помощи «старицы» Параскевы¹⁵. Кто такая «старица Параскева» в статье не сообщалось (очевидно, предполагалось, что интересующиеся смогут узнать о ней из

книги М.М. Дубровского). Указывалось только, что отец Иоанн «в 1894 был вызван в Ливадию к умирающему Александру III, что создало ему огромную популярность. С тех пор, — говорилось в статье, — в Кронштадт началось паломничество больных, ищущих „исцеления“ и просто любопытных». Собственно, на этом «биография» отца Иоанна заканчивалась. Далее неназванный автор общал читателю политические характеристики, составленные с учетом советских реалий тех лет. «Проповеди И[оанна] К[ронштадтского] носили явно черносотенный и антисемитский характер, особенно характерны его выступления против социализма. В 1905 из боязни революционного восстания бежал из Кронштадта, но вскоре вернулся и стал развивать усиленную проповедническую деятельность, получая многочисленные пожертвования с мест. Часть почитателей Иоанна Кронштадтского объявила его „святым“ и образовала секту *иоаннитов*»¹⁶. Об иоаннитах в БСЭ была отдельная статья. Впрочем, в 1930-е гг. об «иоаннитах» писали и в массовых антирелигиозных журналах¹⁷.

Чем острее в Советском Союзе шли «классовые битвы», тем резче требовалось писать о тех, кого пропаганда называла «прислужниками старого строя». Так, при случае, и писали. Впрочем, больших статей или разделов в книгах, посвященных истории Русской Православной Церкви, ему в 1930-е гг. практически не посвящали. Ограничивались краткими фразами, и только. В 1930 г., к примеру, в издательстве «Атеист» вышла работа библеиста и востоковеда Н.М. Никольского «История Русской церкви». В разделе «Кризис государственной церкви» об отце Иоанне говорилось лишь как о «черносотенце». Указывая, что в Союз русского народа открыто шли «работать», — «считая это одной из своих главных задач», — как представители приходского клира, так и монашества, автор подчеркивает: «своей репутацией „святого“, своей проповедью и своим влиянием на царя

верно служил союзу Иоанн Кронштадтский, избранный почетным членом союза, — живой „бог“ принял участие в погромной борьбе против революции». Подчеркивает он и то, что отец Иоанн входил в главный совет СРН¹⁸. Кратко и емко. Почему у настоятеля Андреевского собора была репутация «святого», что заставило его стать членом СРН, что значит «погромная борьба против революции», Н.М. Никольский не писал. Для него достаточно было обратиться внимание на его «черносотенство», не обращая внимания на то, что отец Иоанн Кронштадтский *был только почетным членом СРН* и, следовательно, играл в Союзе *номинальную роль*, не определяя стратегию и тактику действий «союзников».

Правда, в разделе «сектантство пореформенной эпохи» Н.М. Никольский также вспоминал об отце Иоанне, но уже прилагательно к действиям «иоаннитов». Этот сюжет, на мой взгляд, имеет не только «идеологический», но и «исторический» интерес. Рассказывая о возникшей в 1896 г. в Царевском уезде Астраханской губернии секте еноховцев, автор приводит любопытные данные о ее возникновении и развитии. Повод к образованию секты дала Ходынская катастрофа, «при которой погибло несколько тысяч человек». Трагедия породила эсхатологические ожидания: основатель секты Андрей Черкасов учил, что через три с половиной года будет кончина мира, поскольку все «знамения» уже произошли: пришли Илия (отец Иоанн Кронштадтский) и Енох (некий местный священник Николай Благовещенский, благоволивший А. Черкасову). Антихристом сектанты называли императора Николая II, который «взорвал миной» императора Александра II, «отравил» императора Александра III, «убил» при коронации 30 тысяч человек, покорил себе Православную Церковь, прельстив ее архиереев и священников крестами и орденами. Согласно сектантскому учению, антихрист притеснял народ, духовенство же вело его к верной гибели. Чтобы спастись и избежать «печа-

ти антихриста», следует уйти из Православия, слушать только Илию, Еноха и Черкасова («воплощавшего» в себе Иоанна Богослова). Сектантов сослали, священника Н. Благовещенского лишили сана, но развитие секты еноховцев это не остановило (несмотря на то, что в 1899 г. конца света не случилось). «Напротив, — писал Н.М. Никольский, — всю вакханалию правительственного террора 90-х и начала 900-х годов, последовавшую затем японскую войну, а также карательные экспедиции и массовые казни после разгрома революции 1905 г. еноховцы объясняли действиями антихриста»¹⁹.

О дальнейшем судьбе еноховцев Н.М. Никольский не пишет, как не пишет он и о том, почему имя отца Иоанна Кронштадтского парадоксальным образом использовалось и монархически настроенными «черносотенцами», и сектантами, проникнутыми антимонархическим духом. Хороши были сектантские апокалиптики, выдвигая в качестве «пророка Илии» одного из наиболее преданных монархии православных священников России! Никаких выводов Н.М. Никольский не делает, при этом, сознательно или нет, давая неверные сведения «технического» порядка — о «нескольких тысячах» погибших при Ходынской катастрофе 1896 г. Кроме того, он не указывает, что секта была «раскольнической», что ее основатель — Андрей Черкасов — начал свою деятельность еще в 1860-е гг., желая распространить славу о своей «богоугодной и благочестивой» жизни среди окрестных крестьян. Еноховцы рыли пещеры, в которых укрывались верующие в миссию Черкасова — «спасителя» людей от тяжелой судьбы, сует мира, несчастной доли и тягот жизни. В конце концов А. Черкасов был помещен в Спасо-Евфимиевский монастырь, где и умер. Следует сказать, что пишущие сегодня о еноховцах почему-то не упоминают о том, что сектанты почитали отца Иоанна Кронштадтского и называли императора Николая II антихристом, обращая внимание на совершенно иные сюжеты²⁰.

Следует отметить, что книга Н.М. Никольского была переиздана уже через год издательством «Московский рабочий», но под эгидой Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР. Первое и второе издания суммарно составили тираж в 20 тысяч экземпляров (по 10 тысяч каждое). В 1983 г., накануне Перестройки, появилось немного отредактированное третье издание. Книга вышла в Политиздате в серии «Библиотека атеистической литературы» значительным тиражом — 100 тысяч экземпляров. Спустя два года третье издание было повторено, но уже тиражом 200 тысяч. В 1988 г., также в Политиздате, увидело свет четвертое издание (100 тысяч экземпляров), а в 1990 г. в Минске тиражом 50 тысяч экземпляров книга была опубликована опять. Итак, за семь лет «История Русской церкви» Н.М. Никольского выдержала несколько переизданий, а общее количество экземпляров составило 450 тысяч! Рассуждая о причинах столь пристального внимания к антиклерикальному труду отечественного историка в эпоху «развитого социализма» можно предположить, что поводом стал возросший тогда в советском обществе интерес к русской церковной истории при отсутствии новых обобщающих популярных работ на соответствующую тематику. Кроме того, к 1980-м гг. идеологическая машина Советского Союза все чаще стала давать сбои и поэтому ее «направители» вынуждены были использовать старые, времен Союза воинствующих безбожников 1930-х гг., исследования.

Возвращаясь к тому времени — времени борьбы с классовыми врагами (включая и «религиозных мракобесов»), следует отметить, что некоторые публицисты и историки предвоенного времени своими работами, поданными в «правильном стиле», зарабатывали себе право на жизнь. Среди них были и официозные борцы с «религиозным дурманом». Среди них выделялся Н.Ф. Платонов, в 1938 г. порвавший с религией бывший обновленческий «митрополит». Не вдаваясь в подробности жизни этого

человека отметим лишь, что как священник он сформировался до революции, в 1914 г. окончил Петроградскую духовную академию, к началу 1920-х гг. был уже известен и как проповедник, и как пастырь²¹. Став сотрудником Музея религии и атеизма, Н.Ф. Платонов за несколько лет, предшествовавших Великой Отечественной войне, создает несколько объемных текстов, посвященных истории Православной Российской Церкви в XX в. Однако до 1941 г. опубликовать их он не успел, в 1942 г. скончавшись от голода в блокадном Ленинграде²².

Его опусы в отредактированном виде были опубликованы в эпоху хрущевских антирелигиозных гонений. То, что о Н.Ф. Платонове вспомнили именно тогда, конечно, случайностью не было. Для советских атеистов его писания имели ценность потому, что можно было заявить: их автор — «митрополит», порвавший с Церковью, то есть человек «по церковной части» информированный и знающий историю русского православия «изнутри». Так, в 1959 г. в «Политиздате» увидел свет составленный сотрудницей ГМИРА Л.И. Емелях сборник «Правда о религии», в котором 34 страницы были уделены «неопубликованным запискам» Н.Ф. Платонова²³. А в следующем 1960 г. та самая Л.И. Емелях опубликовала в Ежегоднике Музея истории религии и атеизма, подвергнув тотальному цензурированию, фрагмент рукописи Н.Ф. Платонова под названием «Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900–1917 гг.)»²⁴.

В «неопубликованных записках», в разделе «Что такое православная исповедь?» рассказ ведется преимущественно об отце Иоанне, который, по словам автора, «ввел в церковь» общую исповедь. Кронштадтский пастырь здесь аттестуется «известным черносотенцем» и известным «чудотворцем» (последнее слово Н.Ф. Платонов закавычил). В нарочито вульгарном стиле «борцов с мракобесием» бывший обновленческий «митрополит» писал не только о служении отца Иоанна, о его «стяжа-

тельстве», но и о «специфических» отношениях, якобы связывавших его с игуменьей Иоанновского женского монастыря Ангелиной (Сергеевой; 1867–1927). Писал он и об «иоаннитах» — резко и едко, называя их «черными воронами»²⁵ (кстати сказать, именно так называлась и получившая в 1920-е гг. «новую жизнь» пьеса дореволюционного драматурга В.В. Протопопова)²⁶.

В совершенно развязной манере писал Н.Ф. Платонов о служении отца Иоанна, отмечая, что Кронштадтский пастырь «служил по заведенному им самим трафарету. Действовал больше „оригинальностью“ приемов. То вдруг выкрикнет „возглас“, то упадет на колени, когда это не полагается по церковному уставу, то подбежит от престола к жертвеннику и сделает вид, что читает ворох бумаг, поданных „о здравии“ и „за упокой“, и т.д.». В духе штатных разоблачителей «религиозного дурмана», подвизавшихся на этой ниве в годы Большого террора, бывший «митрополит» утверждал, что в 1907–1908 гг. «святость» (слово это он ставил, разумеется, в кавычки) отца Иоанна «несколько потускнела в глазах верующих», и под влиянием революционных событий многие в нем разочаровались. Не останавливаясь на сказанном, Н.Ф. Платонов далее пояснял: «Его погромные выступления против революции, клевета на интеллигенцию, науку и искусство, его бегство из Кронштадта во время восстания революционных рабочих и матросов, наконец, связи с алчными и развратными женщинами — всё это оттолкнуло от него многих из тех людей, которые раньше чттили его как святого»²⁷.

Декларативные утверждения, равно как и грязные сплетни об отношениях с женщинами, ничем не подтверждались; что значило выражение о некотором «потускнении святости» в 1907–1908 гг. — не объяснялось. Главное, что стремился доказать Н.Ф. Платонов, — это то, что отец Иоанн был «контрреволюционером» и, будучи врагом всего «передового», праведником не являлся.

В публикации бывшего «митрополита», осуществленной в 1959 г., удивительным образом оказалась сохранена стилистика двадцатилетней давности. Более того, эта стилистика в целом оказалась востребованной политическими наследниками И.В. Сталина, незадолго перед тем разоблачившими культ его личности. Без кровавых насилий над религиозными деятелями идеологические эпигоны И.В. Сталина продолжили линию на дискредитацию Русской Православной Церкви, без стеснения пользуясь теми наработками, что остались от «воинствующих богоборцев» 1920-х — 1930-х гг. Среди последних, как говорилось выше, были и работы Н.Ф. Платонова, который, описывая борьбу Православной Церкви в России начала XX в. с революционным движением, не мог не вспомнить и об отце Иоанне. В разделе «Церковь против подъема революционного движения в 1901–1904 гг.» он специально обращался к личности и деятельности Кронштадтского протоиерея. Можно сказать, что Н.Ф. Платонов попытался нарисовать своеобразный политический портрет пастыря, обратив пристальное внимание на то, что в годы социального кризиса, переживавшегося царской Россией (т. е. в начале XX в.), Церковь стала усиленно пропагандировать разных «чудотворцев», среди которых и выдвинулся отец Иоанн («пресловутый Иоанн Кронштадтский»).

Вот как описывал Н.Ф. Платонов становление отца Иоанна как пастыря: «Священник Иоанн Сергиев в молодые годы не отличался ни талантами, ни красноречием, ни особенными добродетелями. Для „большой свободы“ он развалил свою семейную жизнь, отказавшись жить с женой, за что и было назначено над ним духовное следствие петербургской консистории. Однако за него вступились „высокие“ попечительницы из числа дам кронштадтского общества (Сергиев служил в Андреевском соборе в Кронштадте с 1853 г.), и дело было замято. Сергиев поставил себе задачей добиться популярности и

разбогатеть, изображая из себя „святого“ и „чудотворца“. Он стал кумиром купчих, мелких торгашей, скучающих дам и доверчивых верующих. Своими проповедями о полнейшей преданности „обожжаемому монарху“ Сергиев сумел войти в доверие всесильного Победоносцева, и последний вызвал Кронштадтского „чудотворца“ в Ливадию к умирающему Александру III. „Чуда“ не вышло: царь умер, но газеты оповестили, „что государю от руки и молитвы о. Иоанна стало легче“, и этого было достаточно для всех подхалимов царского режима. Начали раздувать популярность „кронштадтского молитвенника“. За те капиталы, которые потекли в карманы „чудотворца“, священник Сергиев со всем усердием служил царскому режиму.

Церковь использовала легенды об отце Иоанне для борьбы с зарождавшимся революционным движением в последние годы XIX столетия»²⁸.

Манипуляция фактами — старый прием фальсификаторов, он не может вызывать удивления. Другое дело, как расставлялись оценки, на что обращалось преимущественное внимание читателей. Прежде всего — на «заурядность» отца Иоанна, который во всём, даже в «добродетелях», был самым обыкновенным человеком. «Обыкновенность» не без умысла двусмысленно «доказывается» и тем, что он желал «большой свободы» в семейной жизни, почему-де и «развалил» свою семейную жизнь. Не указывается, правда, когда он это сделал, поскольку сразу же утверждается, что за него «заступились» некие дамы-попечительницы. Получалось, что названное «заступничество» случилось вскоре после вступления отца Иоанна в брак. Но это случилось еще в 1855 г., когда ни о каких покровителях молодого священника и речи быть не могло (кстати сказать, и служить в Андреевском соборе он начал в том же 1855-м, а не в 1853 г.). Из приведенного текста также было неясно, откуда автор узнал о том, какие задачи ставил перед собой отец Иоанн и

почему, «изображая» святого и чудотворца, стал «кумиром» купчих, торгашей, скучающих дам и доверчивых верующих. Главное — сказать, доказательств можно было не приводить. Можно было беззастенчиво лгать, утверждая, что изъявлением преданности монарху отец Иоанн сумел войти в доверие к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву, который-де и вызвал его в Ливадию. О том, что обер-прокурор весьма скептически относился к Кронштадтскому пастырю, что к умиравшему Александру III его пригласила великая княгиня Александра Иосифовна²⁹, Н.Ф. Платонов, разумеется, не считал принципиальным писать. Подобные разъяснения могли бы помешать «цельности картины», в которой главный герой выступал в роли корыстного слуги проклинаемого на все лады царского режима.

Не забыл упомянуть Н.Ф. Платонов и об «иоаннитах», предварив краткий о них рассказ фразой о том, что в 1900 г. Святейший Синод, «рассчитывая с помощью легенды о „чудесах“ Сергиева подчинить своему влиянию рабочих, страдавших от промышленного кризиса», основал в столице Иоанновский монастырь. В этот монастырь при помощи «иоанниток» и завлекали верующих с рабочих окраин. Сами «иоаннитки» — «черные вороны» «свили гнездо» в монастыре и на ближайших к нему Теряевой и Плуталовой улицах³⁰.

Получалось, что монастырь стал прибежищем «иоанниток», являвшихся последовательницами Кронштадтского пастыря, который, в свою очередь, «способствовал укреплению церковного влияния в отсталых слоях населения». Более того, после революции именно «иоанниты» «составляли наиболее реакционную прослойку „иосифлян“ и других церковных группировок»³¹. Напомним: это писалось тогда, когда абсолютное большинство членов церковных «группировок» были репрессированы — верующих либо расстреляли, либо в качестве заключенных ГУЛАГа отправили осваивали бескрайние северные

просторы социалистической Родины. Не зная об этом Н.Ф. Платонов не мог: его собственная сестра А.Ф. Платонова еще в 1921 г. приняла монашеский постриг с именем Анастасия, до 1923 г. была насельницей Иоанновского монастыря, а затем, после его разорения, создала тайную общину сестер. В 1934 г. она получила первый срок (пять лет лагерей), а в октябре 1941 г., вместе с другим братом, священником Симеоном Платоновым, — второй (десять лет за «проведение религиозных обрядов и антисоветской деятельности»). В ноябре 1941 г. монахиня Анастасия умерла в тюрьме³².

Это, на мой взгляд, чрезвычайно показательный (с социально-психологической точки зрения) момент: получалось, что Н.Ф. Платонов клеймил не только абстрактных «иоаннитов», но и вполне конкретную родную сестру. Знали ли об этом публикаторы опуса бывшего обновленческого «митрополита», вытаскивая на свет Божий его «исторические свидетельства»? Вопрос, к сожалению, так и останется безответным. Но не вспомнить о нем было бы ошибкой.

Продолжая «клеить» Кронштадтского пастыря, Н.Ф. Платонов утверждал: отец Иоанн «не дал церковной иерархии того, на что она рассчитывала, создавая ему популярность. Паразитизм его жизни был настолько явен, что даже ретивые его почитатели не могли скрыть, что он всегда окружен алчными женщинами, разъезжает на собственных лошадях и пароходах, ест только изысканные блюда и пьет лишь херес особой марки». Список «обвинений» в адрес отца Иоанна на этом не завершился: «митрополит»-расстрига, ставший воинствующим антиклерикалом, обвинял его в разъездах «по своим женским обителям», в том, что «редко бывал среди „обездоленных“», но находил время для участия в выгодных коммерческих сделках. Логика Н.Ф. Платонова была проста и понятна: если бы отец Иоанн общался с бедняками, то не нажил бы домов, не имел бы золота и драгоценностей,

тысячных капиталов, из-за которых после его смерти в 1907 г. (*sic* !) возникла судебная тяжба. Не забыл Н.Ф. Платонов вспомнить и о том, что в 1905 г. отец Иоанн бежал из Кронштадта при вспыхнувших там беспорядках и был заклеен на страницах революционной печати именем «авантюриста»³³.

Итак, стандартный набор обвинений приведен почти полностью: отец Иоанн «обвинен» в корыстолюбии, лицемерном отношении к бедным, общении с корыстными женщинами, любви к комфортной жизни, страхе перед восставшими в революционном 1905 г. О благотворительности, основу которой составили добротные пожертвования отцу Иоанну состоятельных православных, Н.Ф. Платонов не писал. Не интересовали его и причины, заставлявшие верующих жертвовать отцу Иоанну огромные суммы; не волновал и повод, заставивший престарелого пастыря в 1905 г. покинуть Кронштадт. Автор не озаботился так подать свой материал, чтобы избежать логических противоречий. Можно предположить, что в обличительном пылу он их просто не замечал. В самом деле: если отец Иоанн не дал иерархии Православной Российской Церкви, якобы создавшей ему популярность, того, на что она рассчитывала, если даже «ретивые почитатели» Кронштадтского пастыря не могли не видеть его «паразитизма», то, спрашивается, почему же он «способствовал укреплению церковного влияния в отсталых слоях населения»? Ведь если «способствовал» — значит всё-таки «дал» *то, на что* «рассчитывала» церковная иерархия!

Помимо логики можно обратить внимание и на откровенную неряшливость автора: даже год кончины отца Иоанна он перепутал, хотя раньше сам же писал о том, как «потускнела» святость пастыря «в глазах верующих» в 1907–1908 гг. Не касаясь истории создания Дома трудолюбия в Кронштадте, Н.Ф. Платонов тем не менее не преминул указать, что управляющим этим Домом он

держал «морского офицера, который имел возможность вылавливать неблагонадежные элементы».

Вот, оказывается, в чем было дело: верный «слуга самодержавия» стремился бороться с революцией даже в тех случаях, когда дело касалось благотворительной помощи неимущим. Не «простому народу» он сочувствовал, а создавал опорные точки для борьбы с революционным движением: центр располагался в Кронштадте, а в Москве и в других городах этой цели служили монастыри и «агентура»: «странники», «книгоноши», «богородицы», «архангелы», «которые набирались из промотавшихся торговцев и различных деклассированных элементов для работы среди простого народа»³⁴.

Как здесь вновь не вспомнить о стиле подачи материала: в 1960 г. публиковали тексты, в которых без особого труда внимательные читатели могли увидеть прежние, 1930-х гг., обороты. Ведь именно тогда доблестные работники НКВД разоблачили всевозможные антисоветские «центры» и «блоки», призвав к ответу их «главарей» (достаточно вспомнить «Троцкистско-зиновьевский террористический центр», «Параллельный антисоветский троцкистский центр» и «Антисоветский правотроцкистский блок»). Н.Ф. Платонов, человек своего времени, использовал политическую риторику советской публицистики на страницах своих «церковных» работ. Получилось то, что получилось.

В том же 1960 г. третьим изданием вышла в свет книга воспоминаний А.Н. Тихонова (Сереброва; 1880–1956) — выпускника С.-Петербургского горного института (1908), близкого к М. Горькому писателя и публициста, после 1917 г. заведовавшего издательствами «Всемирная литература» и «Academia», а затем редактировавшего ряд советских журналов. В книге «Время и люди» он поместил специальную главу «Чудотворец», в которой поведал о том, как в студенческие годы с приятелем ездил в Кронштадт, посетил богослужение отца Иоанна,

общался и с Кронштадтским пастырем, и с «иоаннитами». По ходу беседы, проходившей в ризнице Андреевского собора, А.Н. Тихонов якобы больше молчал, не восторгаясь своим собеседником, затем заступился за Л.Н. Толстого, получил отповедь и был выгнан. Скептически описал мемуарист и то, что в служении и действиях отца Иоанна верующими воспринималось как чудо³⁵. Воспоминания А.Н. Тихонова, конечно, не являлись обличительной («идеологической») филиппикой в адрес Кронштадтского пастыря, но они давали материал, который в дальнейшем использовали отечественные атеисты, продолжая прежнюю «разоблачительную» в отношении отца Иоанна линию.

Наиболее полный «портрет» отца Иоанна, выполненный в Советском Союзе штатными атеистами, появился в 1962 г. в книге Н.И. Юдина (1898 — после 1966) «Правда о петербургских „святынях“». «Правда...» вышла в серии «Библиотечка атеиста» тиражом 25 тысяч экземпляров. Спустя четыре года эта книга в исправленном и дополненном виде тиражом 15 тысяч экземпляров вновь была издана Лениздатом. Ее автор, после революции чекист и следователь, не имея даже полноценного среднего образования, в 1928 г. поступил в аспирантуру Государственного антирелигиозного музея по специальности «история религии, православие и сектантство». С тех пор, вплоть до второй половины 1960-х гг., он был активным борцом с «мракобесием и клерикализмом», состоял членом Союза воинствующих безбожников, работал лектором-антирелигиозником, выступал в качестве публициста. Несмотря на то, что книга Н.И. Юдина вышла в 1960-е гг., можно без особых натяжек утверждать: «Правда о петербургских „святынях“» есть классический образчик атеистического творчества эпохи СВБ.

Не случайно раздел, посвященный отцу Иоанну, носит характерное название: «Кронштадтский мракобес». Изложению основных данных, ему посвященных,

автор предпосылал сентенцию о том, что «ныне» об истории возникновения культа отца Иоанна, «верного слуги престола, погромщика-черносотенца и махрового реакционера», помнят немногие из современников царизма. А ведь «в последние годы духовенство прилагает немалые усилия для канонизации Ивана Кронштадтского, которого до Октябрьской революции не успели приобщить „к лику святых“. Предпринимаются попытки фабрикация его мощей или, на худой конец, „святой могилы“». Н.И. Юдина чрезвычайно беспокоило, что в его время (то есть в эпоху Н.С. Хрущёва) на ленинградских кладбищах велась пропаганда культа отца Иоанна, появлялись группы иоаннитов, а «предприимчивые шарлатаны» пытались воскресить славу «дорогого отца Иоанна». Не забыл он и о том, что «кучка православных архиереев-эмигрантов» в Америке канонизировала Кронштадтского пастыря.

Для автора всё это — опасные явления, с которыми необходимо бороться. «К сожалению, — сетовал Н. Юдин, — разоблачению широко разрекламированного господствующей кликой царской России культа Ивана Кронштадтского в атеистической литературе почему-то не было уделено должного внимания»³⁶. Исправить положение он и старался, воспринимая свою работу как вклад в дело борьбы с религиозными «предрассудками».

В духе разоблачителей 1930-х гг. в известной нам по писаниям Н.Ф. Платонова манере Н.И. Юдин и начал свой рассказ. Указав, что «расцвет культа Ивана Кронштадтского приходится на 80-е годы прошлого столетия, в царствование Александра III», автор весьма своеобразно повествует о начальном периоде жизни отца Иоанна, вспоминая, среди прочего, и о «чудесном сне» будущего пастыря, во сне увидевшего Андреевский собор. Далее автор вульгарно описал его поездку в Кронштадт, сообщив, что «приход и собор Сергиеву понравились, девица Несвицкая (дочь настоятеля собора. — С.Ф.) — нет. Но бу-

душый батюшка предупредил свою нареченную, что он „посвятил себя целиком Богу“ и поэтому они „будут как брат и сестра“. Девица вздохнула и согласилась»³⁷.

Вот так незамысловато советский пропагандист атеистических знаний объяснил пытливому читателю причину, позволившую отцу Иоанну (которого, кстати сказать, он всегда называет Иваном) получить место в Кронштадте. Изначально говоря о нем как о честолюбце, Н.И. Юдин подчеркивает: «Чтобы заставить заговорить о себе, он стал устраивать в Андреевском соборе „вдохновенные“ службы, во время которых проявил незаурядные актерские способности. Вздохи, возгласы, нарочитая нервозность и жестикация — всё это способствовало экзальтации молящихся». Цель Н. Юдина — доказать, что отец Иоанн был сугубо корыстным, что одаривая медяками «алкоголиков, бродяг, погорельцев, церковных приживалок», никому не отказывая в утешении, он сознательно формировал собственный образ как образ праведника, добившись того, что о нем стали складываться легенды»³⁸.

Вспомнил автор и «массовые исповеди», имевшие место в Андреевском соборе, замечая, что наиболее сильное воздействие они производили, «по свидетельству современников», на темную и фанатичную массу верующих³⁹. То, что были и иные свидетельства, по понятным причинам не указывалось. Зато говорилось, что со временем отец Иоанн, которого Н. Юдин саркастически называл «другом народа», перестал посещать бараки нищих. «Теперь у пристани в Петербурге, — писал автор, — Кронштадтского „чудотворца“ ежедневно ждали княжеские и купеческие рысаки и кареты. Отца Иоанна на все лады славилы столичные газеты. Рядовой священник становится постоянным посетителем царского двора, в который и митрополиты попадали в исключительных случаях. Он по телеграфу (!) „исцеляет“ болгарского княжича Бориса. Вся пресса публикует по этому поводу благодарственные

телеграммы из Софии. Кронштадтского приглашают „для исцелений“ в Берлин, ко двору кайзера. Он напутствует умирающего в Ливадии Александра III, участвует в коронации Николая II»⁴⁰.

Так правда, перелицованная в идеологических целях, превращалась в свою противоположность. Действительно, отец Иоанн постоянно посещал столицу, часто его встречали и кареты, и рысаки. Его славилы газеты. Но он никогда не был посетителем царского дворца; болгарского княжича по телеграфу не лечил, ограничившись посылкой телеграммы о молитве за его здоровье; ко двору кайзера, как и вообще в Берлин, не ездил. При этом в Ливадии, действительно, напутствовал Александра III и участвовал в коронации его венценосного сына.

Н.И. Юдин не ошибался, когда писал, что известность отца Иоанна и как молитвенника, и как чудотворца в то время росла. Но в том-то и дело, что для него слова «молитвенник» и «чудотворец» — не комплимент, а политическое обвинение. «Всё более разваливавшемуся царизму, — писал автор «Правды о петербургских „святынях“», — нужен был „живой святой“, который был бы авторитетен в широких народных массах и мог бы именем Бога оправдать всякий шаг царизма, все кровавые расправы царя с народом». Тем более что этот «живой святой» был «заклятым врагом» всего прогрессивного, натравливал фанатиков на Л.Н. Толстого, люто ненавидел всё революционное, всюду видел крамолу. «Реакционность» и «мракобесие» доказывается и тем, что отец Иоанн проклял, назвав «сатанинским», даже журнал «Новый путь», «издававшийся махровым мракобесом и крайним реакционером Мережковским». Это, якобы, вызвало недоумение в либеральных кругах и замешательство в правительственных⁴¹. То, что в богоискательских («либеральных») кругах фраза отца Иоанна особого недоумения не вызвала, а правительство никакого замешательства не испытало, из цитированной фразы Н. Юдина читатели

узнать не могли. Они могли только уяснить, что один крайний «мракобес» и «реакционер» выступил против другого. Факт, конечно, интересный, но мало что объясняющий.

Отвлекаясь от рассмотрения книги Н.И. Юдина следует заметить, что о приведенном выше инциденте до 1990-х гг. еще один раз вспомнил советский религиовед С.Н. Савельев (1935–1992), изучавший историю русского богоискательства начала XX в. Анализируя причины закрытия в 1903 г. Религиозно-философских собраний, он указывал, что ближайшим поводом к этому «послужил отрицательный отзыв о них (собраниях. — С.Ф.] и о журнале „Новый путь“ Иоанна Кронштадтского („артиста императорских церквей“, по выражению М. Горького), назвавшего журнал сатанинским»⁴².

В конце страницы, на которой помещалась данная сентенция, была сноска на журнал «Миссионерское обозрение» (1903, № 5), опубликовавшего мнение о РФС и «Новом пути» отца Иоанна, а также краткая справка, взятая из Полного собрания сочинений В.И. Ленина, некогда упомянувшего его в одной из ранних своих работ. Справка отличалась краткостью и резкостью. Вот она: «Иоанн Кронштадтский (И.И. Сергиев, 1829–1908) — священник Кронштадтского собора, почетный член монархической черносотенной организации „Союз русского народа“, мракобес, имел репутацию провидца и предсказателя; пользовался большим влиянием в придворных кругах и среди темных слоев населения, прославился погромной травлей нерусских национальностей»⁴³. Эту справку следует рассматривать как «правильное» (с точки зрения официальных советских идеологов) определение роли и места отца Иоанна Кронштадтского в российской предреволюционной истории. Так, собственно, о нем и писал Н. Юдин, не стесняясь передергивать факты и откровенно лгать. «Его» отец Иоанн окружал вниманием и лаской «всяких проходимцев и темные личности», которые в

дальнейшем становились черносотенцами; у «его» отца Иоанна «начинали свою карьеру святош будущие фавориты царского двора — Козельский, Чуриков и другие»⁴⁴.

То, что косноязычный житель города Козельска Дмитрий Попов, водимый поводырем-«переводчиком» Елпидифором Кананыкиным, действительно был представлен царской чете в начале XX в., непредвзятым историкам было давно и хорошо известно. Также хорошо известно, что Митя Козельский посещал богослужения отца Иоанна, но никакой «карьеры» у него не начинал. Что же касается И.А. Чурикова, с именем которого связано российское трезвенническое движение, то он в 1893–1894 гг. жил в Кронштадте и, вполне вероятно, мог общаться с Кронштадтским пастырем, которого до конца жизни глубоко почитал. Однако «фаворитом царского двора» И. Чуриков никогда не был, никогда не встречался (да и не мог встречаться) с императором. Но для Н. Юдина это было непринципиально: главное заключалось в том, чтобы заклеить тех, кто до 1917 г. прямо или косвенно имел отношение к отцу Иоанну и кого можно было, не беспокоясь опровержений, назвать «святошами» и «фаворитами царского двора».

Продолжая составление своеобразного «антижизнителя», Н. Юдин без стеснения пишет, что отец Иоанн, молясь об искоренении убийств, призывал к убийствам революционеров; взывая к Богу об искоренении прелюбодейства и пьянства, служил молебны на открытии «казенок» и домов терпимости⁴⁵. Где и когда подобное случалось, автор не пишет, пользуясь методами обвинения, известными еще со времен печально знаменитых московских процессов и громких речей прокурора А.Я. Вышинского. Для него отец Иоанн — враг, «оправдание» которого невозможно в принципе. Он не может не указать, что в революцию 1905 г. отец Иоанн вступил в черносотенный Союз русского народа вместе с «зубрами помещичьей России», среди которых называет А.И. Ду-

бровина, В.М. Пуришкевича, митрополитов (именно «митрополитов») Антония (Храповицкого) и Евлогия (Георгиевского).

Всё валится в одну кучу — и основатели Союза, и числившиеся в нем архиереи, «и другие погромщики». Не случайно, что и вынужденный отъезд отца Иоанна из восставшего Кронштадта автор объяснял яростью матросов. «Его» отец Иоанн, оказывается, субсидировал убийства либеральных членов Государственной думы, на что царский суд, «разумеется», не обратил внимания. Понятно, что Н. Юдин пишет о политических убийствах членов Первой Государственной Думы кадетов М.Я. Герценштейне (1859–1906) и Г.Б. Иолласе (1859–1907). Убийства подготовили и осуществили черносотенцы. Но отец Иоанн Кронштадтский к ним не имел никакого отношения, на суде об этом даже речь не заходила. Однако для «полноты картины» Н. Юдин решил добавить и этот «криминально-политический» штрих.

«Его» отец Иоанн оказывается не только «преступником», но и возводится «в высокий ранг „первоприсутствующего святейшего синода“», занимая место рядом с митрополитами и архиепископами; является великим «стяжателем», у которого в банке лежало 1,5 миллиона рублей и через руки которого прошло более 30 миллионов⁴⁶. Как эти деньги расходовались, что на них было построено и сколько жизней спасено — не говорилось. Принципиальнее было «доказать», что отец Иоанн был «прислужником» самодержавия, почему-де правительство и Церковь после его кончины «готовили „нетленные мощи“ Ивана Кронштадтского», и лишь революция помешала довести это дело до конца⁴⁷.

Завершая повествование, Н.И. Юдин сказал несколько слов и об Иоанновском монастыре, который после революции «остатки свергнутых классов» использовали в антисоветских целях: у гробницы отца Иоанна производились контрреволюционные проповеди, распростра-

нялись слухи. Монастырь (очевидно, по этой причине) закрыли, а «монашки рассеялись» — кто-то пошел работать на производство, а многие вышли замуж. Однако антисоветское отребье на этом не успокоилось и снова стало группироваться у стен теперь уже бывшего монастыря, распространяя слухи о чудесах, происходивших на могиле Кронштадтского пастыря. Истерики, обмороки, завывания кликуш не прекращались. Тогда комендант здания забил окна подвала досками, но богомольцы стали расщеплять их и уносить «для исцелений». Окна забетонировали, но и бетон стали растаскивать. С утра до вечера верующие прикладывались к стене, заваливая подвал записками. «На основании многочисленных требований трудящихся органы Советской власти вынесли решение ликвидировать этот очаг мракобесия и рассадник заразных заболеваний. Гроб с костями царского прихвостня вывезли далеко за город и сожгли...»⁴⁸.

Так завершал свой рассказ Н.И. Юдин. Если игнорировать нарочито пошлую фразеологию, циничную ложь о бывших насельниках Иоанновского монастыря и грубую манеру казенного антирелигиозника, то следует отметить: Н. Юдин заявлял, что поклонение могиле отца Иоанна Кронштадтского и память о нем в православной среде уничтожить не удалось. Хотя со времени установления Советской власти к середине 1960-х гг. прошло почти 50 лет, верующие, прожив большую часть жизни в социалистической стране, продолжали верить в действенность молитв отца Иоанна и его предстательство пред Богом. Вероятно, по этой причине Н. Юдин написал о том, что гроб, в котором был похоронен Кронштадтский пастырь, вывезли из монастыря и уничтожили.

На примере писаний Н.И. Юдина видно, что советские атеисты были убеждены в том, что предвзято подобранные, а зачастую и сфальсифицированные «антирелигиозные» факты способны кардинально изменить не только общественное мнение, но и религиозное со-

знание верующих, и надеялись вытеснить религию из жизни советского человека, несмотря на убедительные эмпирические доказательства обратного. Конечно, кто-то из ученых-антирелигиозников боролся за подобное «изменение» по возможности корректно, но большинство советских исследователей религии, сформировавшихся в 1920-е — 1930-е гг., особой корректностью не отличались. Н.И. Юдин — лучшее тому доказательство.

Закончив писать раздел об отце Иоанне Кронштадтском, он тем не менее не мог отказать себе в сомнительном удовольствии вновь напомнить о нем в другом разделе, посвященном сибирскому страннику Г.Е. Распутину. Так, Н. Юдин писал, что «тобольский авантюрист» заменил в царских апартаментах «„царского молитвенника“ и охранителя Ивана Кронштадтского, умершего в 1908 году», что Гр. Распутин особое внимание уделял «Иоанно-Богословскому (именно так. — С.Ф.) женскому монастырю — месту упокоения Кронштадтского „святителя“, из бывшей опочивальни которого потайная дверь вела прямо в кельи „невест Христовых“» и т.д.⁴⁹

Разбирать «новую серию» рассказов Н. Юдина у нас нет необходимости: они также предвзяты, лживы и вульгарны. Отметим только две детали, характеризующие профессиональный уровень автора: говоря о событиях, связанных с хиротонией Варнавы (Накропина), он назвал митрополита Антония (Храповицкого) «первоприсутствующим членом синода», а, завершая изложение истории сибирского странника, отметил: «Останки Распутина трудящиеся Царского Села вырыли из могилы, зарядили ими пушку и выстрелили...»⁵⁰. Как видим, «стрельба телом», известная в связи с историей смерти (в 1606 г.) Лжедмитрия I, имела достойное «продолжение» в 1917 г.

Так формировался «сказочный канон» советской атеистической литературы, в котором правда и вымысел сливались настолько прочно, что разъединить их не было никакой возможности.

Одним из тех, кто, будучи историком-пропагандистом атеизма, пытался составить «марксистскую» характеристику отца Иоанна, был Е.Ф. Грекулов (1893–1979), в 1930-х гг. активно публиковавшийся в изданиях СВБ, а в дальнейшем опубликовавший ряд статей и книг, посвященных критике религии и Православной Церкви в России. Одной из них, вышедшей в 1969 г. в издательстве «Наука», была монография «Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX — начало XX в.)». На ее страницах нашлось место и рассказу об отце Иоанне Кронштадтском. Рассказ начинался с парадоксального заключения: автор рассуждал о том, что после подавления революции 1905 г. канонизация как *средство религиозной пропаганды* стала применяться особенно часто. Тогда по всей стране, утверждает исследователь, искали мощи церковных деятелей, фабриковали описания чудес на их могилах, проводились торжественные прославления этих святых. Если иметь в виду, что после 1905 г. (и до 1908 г.) Православная Российская Церковь никого не канонизировала, то последующее заявление ученого-атеиста выглядит, по меньшей мере, экстравагантно. Е. Грекулов утверждал: «Одним из первых кандидатов в святые в этот период был известный церковный деятель, прославлявший самодержавие, протоиерей Иоанн Кронштадтский (Сергиев)». Но ведь в тот период отец Иоанн был жив и деятелен, использовать его «мощи» как «средство религиозной пропаганды» было невозможно, даже если согласиться с автором, что в то непростое время власть предреждавшие «в мертвецах искали спасения от кризиса самодержавия и церкви»⁵¹.

Но для автора, не слишком озабоченного стройностью собственных построений, важно было предпослать «сказке» об отце Иоанне Кронштадтском правильную идеологическую «присказку». Эту «присказку» он, по необходимости, и сочинил.

«Сказка» же начиналась изложением общих фактов: рождении в семье дьячка Архангельской губернии, обу-

чении в Петербургской духовной академии и женитьбе на дочери настоятеля Кронштадтского Андреевского собора. «При содействии Синода и дворцовой клики Иоанн приобрел славу всероссийского „чудотворца“ и „молитвенника земли русской“», — утверждал далее Е. Грекулов, не удосуживаясь пояснить, с какой стати Синод и «клика» содействовали Кронштадтскому пастырю. Не пояснял он и другое свое утверждение о том, что еще с 1880-х гг. началось влияние отца Иоанна на царскую семью, а особенно его культ развился в 1900-х гг., когда «он стал близок к царской семье и Победоносцеву»⁵².

Здесь мы видим пересказ прежних легенд, не имевших никакого отношения к реальности и скорее связанных с писаниями Н.Ф. Платонова. Как и бывший «митрополит», Е. Грекулов утверждал, что «Иоанн вел пропаганду о необходимости повиновения царю и хозяевам, якобы поставленным Богом». Не забывалось, что пастырь «принимал активное участие в „Союзе русского народа“», выступал с речами против участников Первой российской революции и оправдывал применявшиеся к ее участникам репрессии. Он даже выезжал с особой миссией в охваченные восстаниями районы, участвуя в подавлении крестьянских волнений на Украине, совершая «массовые моления об „отвращении“ трудящихся от революции»⁵³.

В данном случае почти всё указано верно: отец Иоанн действительно был идейным противником революции, выступая против ее активистов. Но при этом деятельным участником Союза русского народа, о чем советские атеисты непременно сообщали читателям, отец Иоанн никогда не был. Однако сообщить о его «активности», о «черносотенстве» было неременным правилом у всех, кто в течение советского периода прямо или косвенно писал об отце Иоанне. Неременным правилом было писать и о «фабрикации легенд», повествовавших о совершенных отцом Иоанном чудесах. Так делал и

Е. Грекулов, не упустивший возможности заметить и то, что «ореол благочестия (создавался) вокруг основанного им в Петербурге Иоаннитского (именно так. — С.Ф.) монастыря, являвшегося центром пропаганды культа Иоанна, особенно после его смерти (1908 г.)». Автор писал, что погребенное в монастыре тело отца Иоанна («труп», по выражению деликатного автора) стало предметом массового поклонения. Сообщал Е. Грекулов и о том, что во всех православных церквях ежегодно совершались панихиды по отцу Иоанну, что Патриарх Антиохийский Мелетий назвал его «столпом Православной Церкви».

Впрочем, сообщенное было для него лишь фоном, на котором можно было лучше показать негативные стороны почитавшегося еще с 1880-х гг. пастыря. Поэтому Е. Грекулов не преминул вспомнить, что слава «чудотворца» не помешала отцу Иоанну, «используя религиозные чувства верующих» (sic !), участвовать в «спекулятивных махинациях», получая огромные средства. По случаю, автор вспомнил и о тяжбе между его последователями и наследниками, причем первые, по его словам, и после 1908 г. «продолжали обирать верующих» именем отца Иоанна. «Его же самого пытались объявить земным воплощением Христа, что вынудило Синод отказаться от канонизации Иоанна и осудить его последователей, хотя созданию культа Иоанна способствовал сам Синод»⁵⁴.

По установившейся в советский период традиции автор ничего не говорил, что представляли собой «махинации», в которых отец Иоанн якобы принимал участие; передергивая факты, писал о предполагаемой канонизации Кронштадтского пастыря, смешивая позицию Святейшего Синода и взгляды на него как на «нового Христа» «иоаннитов». Не случайно и монастырь на Карповке Е. Грекулов назвал «Иоаннитским» — проговорка была более чем характерная. Характерно и то, что автор не забыл указать: идеи отца Иоанна после его кончины пропагандировало созданное с этой целью «Общество

памяти отца Иоанна Кронштадтского», издававшее журнал «Кронштадтский пастырь»⁵⁵, но не стал рассказывать читателям о том, что § 1 Устава «Общества...» гласил: его целью было оказание нуждавшимся духовной и материальной помощи по возможности теми же средствами, какие осуществлялись отцом Иоанном⁵⁶.

За два года до публикации монографии «Церковь, самодержавие, народ...» Е. Грекулов участвовал в коллективном академическом труде «Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки», написав совместно с М.М. Персицем раздел «Революция 1905–1907 гг. и Церковь». В нем он также вспомнил об отце. Иоанне, но лишь в контексте разговора о Союзе русского народа. В очередной раз советские атеисты указывали, что в основанном А.И. Дубровиным Союзе активное участие принимали священнослужители: «настоятель Воскресенского монастыря Арсений (Алексеев; 1845–1913), епископ Митрофан (Краснопольский; 1869–1919) и ярый черносотенец священник Иоанн Кронштадтский (Сергиев) — пресловутый „молитвенник русской земли“»⁵⁷. Для академического издания достаточно было и этой информации.

Кстати сказать, перу Е.Ф. Грекулова принадлежала и биография отца Иоанна, опубликованная в «Кратком научно-атеистическом словаре» в конце 1960-х гг. Там были собраны все «обвинения» в адрес Кронштадтского пастыря: он аттестовывался как «мракобес-монархист, озлобл[енный] враг рев[олюционного] движения, ненавистник просвещения и науки». Повторялись фразы о его близости к императору Николаю II и К.П. Победоносцеву, говорилось о том, что на богослужениях он создавал атмосферу массового психоза и разжигал религиозный фанатизм. Легенды о «чудесах», писал Е. Грекулов, были сфабрикованы при содействии Синода, репутация пастыря как бессребреника и благотворителя была создана им самим и церковно-монархическими кругами. Всё это делалось для религиозной обработки масс и отвлечения

их от революционного движения. С этой же целью был основан Иоанновский монастырь, насельницы которого — «иоаннитки» (sic !) — проявляли активность в распространении религиозно-монархических настроений. Говорилось и о том, что отец Иоанн был введен в состав Святейшего Синода, что 1905 г. стал одним из организаторов СРН, призывал к кровавой расправе с революционерами. После его смерти готовилась его канонизация, а его останки были выставлены в монастыре для поклонения (sic !). Однако поскольку последователи отца Иоанна объявили его «воплотившимся богом», Синод вынужден был их осудить и отложить канонизацию. Но, несмотря на этот скандал, «церковники продолжали и до сих пор продолжают насаждать культ И[оанна] К[ронштадтского] как чудотворца»⁵⁸.

Вот, собственно, и всё, что сообщалось об одном из самых известных православных пастырей дореволюционной России. Ничего больше из официальных справочников советский человек узнать не мог (тем более что во втором и в третьем изданиях Большой советской энциклопедии отдельной статьи ему уже не посвятили; ничего не сообщили о нем и на страницах Советской исторической энциклопедии). Советскими пропагандистами отец Иоанн воспринимался как «антигерой», как человек, в течение многих лет всячески мешавший победе «правильных» идей и построению «самого справедливого» социального государства — государства рабочих и крестьян. Не будет преувеличением сказать, что в советский период его оценивали, исходя из строго очерченных идеологических принципов, напоминавших квазирелигию, в которой классовый подход является критерием «праведности», а представления о добре и зле соотносились с догматизированным коммунистической партией учением марксизма-ленинизма. Если пастырь «отвлекал» трудящиеся массы от революционного движения (поскольку революция воспринималась ком-

мунистами как безусловное благо) — значит совершал «преступление» против народа. Всё остальное — лишь дополнительные штрихи, никак не влияющие на общую характеристику.

В начале 1970-х гг. об отце Иоанне «вспомнил» и массовый атеистический журнал «Наука и религия». Как ответ на запрос читателя: рассказать о Кронштадтском пастыре, на его страницах появилась статья кандидата философских наук, специалиста по адвентизму и исследованию «клерикального антикоммунизма» А.В. Белова. Отношение автора к отцу Иоанну читателям становилось понятным уже после прочтения первых строк статьи. Слово «чудотворец» он поставил в кавычки, сразу же упоминая о том, что белоэмигрантские церковные круги причислили Кронштадтского пастыря к лику святых. Это, так сказать, была преамбула, основной текст следовал за ней. В нескольких строках автор излагал основные вехи биографии отца Иоанна, отмечая, что популярности «он добился прежде всего тем, что свои проповеди обратил к простому человеку». Он посещал жилища бедняков, вел с ними беседы, давал милостыню («одаривал медяками нищих»). Далее А. Белов упоминал об общих исповедях, немедленно оговариваясь, что они вызывали «массовый психоз». Аргументируя сей тезис, автор приводил слова очевидцев, говоривших об общих исповедях как о «сумасшедшем доме на свободе»⁵⁹. Под очевидцами автор имел в виду упоминавшегося ещё М.М. Дубровским доктора Попова.

Не забыл философ-религиовед и об организации в Кронштадте Дома трудолюбия, попутно заметив, что это «дало пищу для новых восхвалений Иоанна». По мнению А. Белова, «кое-какие» деяния пастыря вызывали неудовольствие церковных иерархов и царских сановников, в том числе неумеренные «чудотворения», «перегибы» в осуждении роскоши и богатства. «Но это были отдельные эпизоды, не мешавшие Иоанну оставаться верным

сторонником самодержавия». Он был ярким защитником царизма, «предавал анафеме всё, что могло поколебать устои царского самодержавия». А в дни Первой революции он вступил в СРН, призывал к решительным мерам против ее деятелей, осуждал «мечтательных конституционалистов и парламентаристов» (кстати, и эта цитата взята из книги М.М. Дубровского)⁶⁰.

Такая вот философская диалектика: «неумеренные „чудотворения“» (какие именно?) и «перегибы» в проповедях (каких?), конечно, раздражали власть имущих, но ничего «не колебали» и привести к негативным последствиям к отношению отца Иоанна, безусловно осуждавшего «смутьянов», не могли. Одно слово: единство и борьба противоположностей. Чем дальше — тем больше негатива находил автор в делах и поступках отца Иоанна. Он — противник любых форм свободомыслия, поскольку в отступлении от «духа Православия» видел угрозу монархическому строю, враг передовой науки, культуры и просвещения, деятельный член стана «мракобесов», подвергших травле Л.Н. Толстого. Не забыл А. Белов упомянуть и старую историю о том, что «бессребренником» отец Иоанн не был, припомнив составленную полицейским чиновником посмертную опись его имущества (ту самую, что опубликовал журнал «Голос минувшего», на который, разумеется, ссылка не давалась). Напоминая читателям о «богатствах», найденных в доме Кронштадтского пастыря, автор без стеснения пошел на подлог, не указав, что судебный пристав А. Витович, составитель охранительной описи, как раз нашел там много беспорядка, но удивительно мало «богатств». Заканчивая свой «ответ» любознательному читателю «Науки и религии», А. Белов вновь вспомнил о канонизации отца Иоанна РПЦЗ в 1964 г., подчеркнув, что именно церковная эмиграция «вытащила» имя отца Иоанна из забвения. Указывая, что пастырь был человеком корыстным, а не бескорыстным, советский философ-религиовед глубокомысленно изрекал: «Но что

до всех этих фактов эмигрантам от православия? Для них важно было канонизировать Иоанна, сделать его знаменем борьбы с „безбожным большевизмом“»⁶¹.

В чем же был смысл данной публикации?

Вероятно, он заключался в том, чтобы показать советскому читателю (не только неверующему, но и верующему — чаду РПЦ): отец Иоанн Кронштадтский был ярким врагом социалистического переустройства общества, он — знамя врагов, поскольку его прославляют те, кто считает большевизм безусловным злом, борьба с которым не только политический, но и религиозный долг честного христианина. По-своему А. Белов, работник советского идеологического фронта, был прав. Как и тысячи коммунистических агитаторов, он верил (или делал вид, что верит) в силу излагаемых им «фактов», верил в возможность достижения победы — посредством этих «фактов» — в односторонней «дискуссии» с верующими, несмотря на убедительные эмпирические доказательства обратного. Это вполне закономерно: государственная идеология при отсутствии плюрализма мнений и возможности их открыто и безбоязненно высказывать, неизбежно оказывается извращенной формой квазирелигии — со своими «абсолютными ценностями» и «безусловной правотой». Борьба с «врагами» в связи с этим не только «оправдывается», но и считается необходимой.

Участниками такой борьбы были не только философы-материалисты, атеисты-религиоведы, историки-марксисты, но и врачи. Одним из них был доктор медицинских наук, профессор-психотерапевт В.Е. Рожнов (1918–1998), создавший и опубликовавший «этюды о мистицизме». В 1977 г. в Политиздате тиражом 150 тысяч экземпляров вышла его книга «Пророки и чудотворцы». В разделе «„Святые“ и прорицатели на службе у последних Романовых» есть специальный параграф — «Иоанн Кронштадтский», в котором представлена «психологическая» (или, если угодно, «психиатрическая») версия биографии

пастыря. Показательно, что в книге В. Рожнова приведены значительные выдержки из работы А. Сереброва (А.Н. Тихонова) — о коллективной исповеди и о беседе А. Сереброва с отцом Иоанном.

Характеризуя начало XX в., В. Рожнов подчеркивал, что тогда отец Иоанн характеризовался российской прессой первым из первых в искусстве «чудесного исцеления» и бесоизгнания. «Это он, — писал профессор, — как никто другой, на ноте истошного вопля, читая над кликушами „чин над бесноватым“, умел разжечь эпидемию истерического исступления среди своих поклонников, до отказа переполнявших Андреевский собор Кронштадта. И оттуда, с припадочных сборищ, в которые превращались его коллективные исповеди (по точному определению одного психиатра: „Сумасшедший дом на свободе“), побежала о нем молва во все уголки необъятной России — молва как о великом утешителе и врачевателе»⁶².

То было вступление к очерку, однозначно свидетельствовавшее, как ученый медик относился к общим исповедам, проводимым отцом Иоанном. Диагноз, в принципе, был поставлен. Далее оставалось объяснить читателю, почему этот диагноз именно такой. Для этого В. Рожнов делал экскурс в прошлое, кратко рассказывая об основных жизненных вехах своего героя. Говоря о начале пути отца Иоанна, профессор акцентировал внимание на том обстоятельстве, что «безднами познания» пастырь никогда не стремился особо умудрять свою душу, что ему благоволило академическое начальство, что он был назначен в «приглянувшийся» ему, в результате вещего сна, собор. Повторяя ранее звучавшие в атеистической литературе фразы, В. Рожнов «не отказывал» отцу Иоанну «в известных талантах», признавая его «артистические» данные и данные оратора («особенно когда тщеславие его как проповедника распалось неистовствующими толпами фанатичных поклонников, подогревалось во-

плями истеричных кликуш, ползающих у ног „пророка“ и лобзающих подол его подрясника»)»⁶³.

Не обошел он и тот факт, что отец Иоанн отличался «махровой реакционностью и непоколебимым монархизмом», в 1905 г. вступив в черносотенный СРН; что он испытывал «дремучую ненависть» ко всему великому и славному, что было в России; что он являлся врагом просвещения и литературы, по каждому подходящему поводу «одним из первых поднимал свой голос мракобеса»⁶⁴.

Так «психологический» портрет дополнялся политическими штрихами, неуклюже подталкивая неискушенного читателя к тому, чтобы сделать простой вывод: задолго до революции 1917 г. отец Иоанн был противником всего того, что в Советской стране считалось «правильным», «нормальным», единственно возможным. Воспитанные коммунистической идеологической машиной советские граждане, читавшие книгу В. Рожнова, должны были рассматривать «реакционность» и «монархизм» отца Иоанна как нарушение «нормы», то есть как своеобразную социальную «патологию». Подобная «патология» позволяла автору подойти к анализу феномена отца Иоанна с помощью определенным образом используемых «психологических» приемов.

Аттестуя отца Иоанна «великим демагогом», гонявшимся за известностью и славой, профессор пишет, что пастырь стремился завоевать авторитет среди простого народа, почему-де «постоянно рядился в тогу справедливца, обличителя власть имущих». Продолжая рассматривать «историю болезни», В. Рожнов указывал на то, что Кронштадтский пастырь «более всего стремился прослыть живым воплощением Христа и потому, естественно, не обошелся без роли целителя, чудесного освободителя всех страждущих и недужных как от их душевных страданий, так и от физических немощей и ран»⁶⁵.

Итак, отец Иоанн дважды «стремился». Во-первых, играть роль «справедливца», а во-вторых, прослыть

«живым воплощением Христа». Очевидно, успешность «игры», по мнению автора, способствовала скорейшему его «прославлению» в качестве «воплощения Христа». Надо признать, что В. Рожнов из сказанного не делал никаких однозначных «медицинских» выводов, но они напрашиваются сами собой. Если согласиться с указанной психиатром характеристикой, то следует признать: он описывал симптомы шизофрении. Здесь и вербальные галлюцинации, и симптомы кататонии, эпизоды неуправляемого потока мыслей, разорванность речи, неадекватность эмоций и т.д. Однако признать действия отца Иоанна действиями «больного» ученый доктор не мог: в таком случае следовало отказаться от «политической» составляющей характеристики Кронштадтского пастыря, а это выглядело бы как «идеологическая диверсия». Поэтому, вероятно, В. Рожнов перенес «центр тяжести» на разговор о «неадекватных» его последователях и почитателях, обратив преимущественное внимание на общую (коллективную) исповедь. Пытаясь аргументировать свои заключения, он сослался на мнение известного церковного ренегата — бывшего протоиерея и бывшего профессора-богослова ЛДА А.А. Осипова (1911–1967)⁶⁶. Вот что сказал А. А. Осипов профессору-психиатру:

«А ведь и мы в церквях, когда надо силу Божию явить, подобно вам, врачам, гипнозом занимаемся. Подведут, бывало, ко мне кликушу — вся она дрожит, бьется, зубами скрипит, богохульничает. А я ее лжицей по лбу стукну, да как крикну что есть мочи: „Изыде, окаянный!“ — так она и затихнет. А народ говорит: батюшка нечистого изгнал. Да ведь и вся слава пресловутого Иоанна Кронштадтского на этом создана была. Специально интересовался я этим вопросом: ох же и мастер он был на кликуш кричать! Мне очевидцы рассказывали, что равных ему в этом не было. Ну что мы, современные священнослужители — так, любители, дилетанты, а он истинным Зевсом-громовержцем в этом деле был. Ну, ко-

нечно, ему и резонанс Андреевского собора помогал. Семь тысяч молящихся под его сводами вмещалось, как ухнут вослед чудотворцу, так тут не то что рядовой бес, сам сатана спасует»⁶⁷.

Замечание бывшего священнослужителя, ставшего после 1959 г. пропагандистом «научного атеизма», конечно, изначально субъективно. Но в данном случае важно отметить другой момент: речь шла о массовом гипнозе, которым якобы отец Иоанн Кронштадтский «занимался». Для В. Рожнова данное обстоятельство, полагаю, было самым важным. Главный редактор и один из авторов «Руководства по психотерапии», с 1972 г. читавший лекции по психоанализу, на примере отца Иоанна пытался доказать, что «хоровые исповедания», проводившиеся в Андреевском соборе, приводили к вспышкам истерических эпидемий. Это, по словам В. Рожнова, и было целью отца Иоанна, который специально продумывал приемы и детали, которые произвели бы особое воздействие на взвинченную психику фанатично настроенных людей⁶⁸.

Завершая параграф, посвященный отцу Иоанну, профессор обратился от «медицины» к «политике». Напомнив, что к 1908 г. наиболее рьяные поклонники Кронштадтского пастыря — «иоанниты» — совершенно потеряли меру в раздувании его культа, В. Рожнов сообщил читателям, что после революции за возвеличивание пастыря взялись эмигрантские круги русского духовенства, а в 1964 г. «белоэмигрантская церковь» официально его канонизировала. Но то — за границей и «белоэмигранты». А что же «у нас»? Профессор вынужден был признаться в том, что «еще и теперь среди верующих встречаются люди, которые пытаются воскресить память о кронштадтском чудотворце, расписывают в самых неправдоподобных тонах его деяния, говорят о нем, пишут, сочиняют всякие небылицы, дело доходит чуть ли не до рассказов о воскрешении Иоанном мертвых». По его словам, «и по сей день можно встретить старушек,

которые молят отца Иоанна о целительной помощи»⁶⁹. Получалось, что «болезнь» оказалась «неизлечимой» (в лучшем случае — не излеченной до конца), что ее «локализация» не привела к постепенному уничтожению ранее порождавших ее симптомов. Это можно считать завуалированным признанием бессилия отечественных «врачей», долгое время применявших в своей «практике» не только «терапевтические», но, много чаще, «хирургические» способы лечения.

Говоря о том, что и как писали отечественные ученые, публицисты и пропагандисты об отце Иоанне Кронштадтском, необходимо отметить, что его имя достаточно редко появлялось на страницах монографических исследований. Не всегда его упоминали и с сугубо «разоблачительными» целями. К примеру, ленинградский историк Л.И. Емелях (1924–1992) в своей работе об антиклерикальном движении крестьян эпохи Первой русской революции, цитировала письмо (1906 г.) некоей киевской дворянки, адресованное Кронштадтскому пастырю по поводу постоянного роста безбожия⁷⁰. В данном случае приведенное письмо являлось свидетельством того, что в отце Иоанне в традиционно монархических кругах видели известного борца с атеизмом — и ничего более.

Вновь вспомнила отца Иоанна Л. Емелях и в другой своей работе — об исторических предпосылках преодоления религии в советской деревне. Исследователь заявляла, что «в 1902 г. придворный священник Иоанн Кронштадтский рекомендовал царю канонизировать иеромонаха Саровской пустыни Серафима Мошнина (1756 – 1834)», а также, что эту идею поддержал министр внутренних дел В.К. фон Плеве⁷¹. В данном случае следует указать только на фактологические огрехи сказанного: во-первых, отец Иоанн никогда не был придворным священником, и, во-вторых, не он рекомендовал царю канонизировать святого Серафима Саровского (по крайней мере, до сих пор об этом ничего не известно; но

известно, что в 1902 г. император Николай II с отцом Иоанном не встречался).

По-другому и о другом писал, касаясь личности отца Иоанна, московский историк П.Н. Зырянов (1943–2007). В 1984 г. в издательстве «Наука» увидела свет его фундаментальная работа «Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг.». Цитируя некоего священника Г. Чехова, писавшего о Православии и самодержавии как незыблемых оплотах отечества и утверждая, что внутренние враги агитацией, ложью, обманом и насилием стремятся поколебать эти заветы, автор справедливо указывал: «В этом же духе высказывался и настоятель Кронштадтского Андреевского собора Иоанн Сергиев». В качестве примера П. Зырянов приводил слова пастыря, утверждавшего, «что русские люди, особенно „обезумевшая интеллигенция“, стали исполнять „злую волю сердца своего“»⁷².

Понятно, что в Советском Союзе подобные высказывания оценивались как откровенно контрреволюционные (каковыми, конечно же, и были), поскольку «контрреволюция» считалась одним из наиболее тяжких, «смертных» грехов. Соответственно, и на человека, их произнесшего, смотрели как на политического врага. В данном случае следует помнить о восприятии революции в советское время — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Более интересно иное упоминание отца Иоанна в биографии П.Н. Зырянова. Касаясь вопроса о выборах в Первую Государственную Думу, ученый указал, что в С.-Петербурге и в Москве духовенство потерпело тогда сокрушительное поражение. «Протоиерей М.И. Горчаков, баллотировавшийся от блока монархических партий в Адмиралтейской части (столицы. — С.Ф.), — писал П. Зырянов, — собрал 123 голоса и не был избран в выборщики. (Позднее, как нам известно, он прошел в Государственный совет.) В Казанской части епископ Антонин

(Грановский. — С.Ф.) получил один голос, столько же было подано за Иоанна Кронштадтского в Нарвской части. Их „обошел“ К.П. Победоносцев, получивший в Литейной части 2 голоса»⁷³.

Насколько мне известно, этот момент биографии отца Иоанна до сих пор никто специально не изучал, а ведь сам факт участия в выборах (и Кронштадтского пастыря, и на тот момент бывшего обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева) — уже событие примечательное. Заслуживает внимание и указание П. Зырянова на то, что отец Иоанн, равно как и епископы Гермоген (Долганев) и Антоний (Храповицкий), посещал политический салон графини С.С. Игнатъевой, «специализировавшийся» на церковных вопросах⁷⁴.

Еще раз П. Зырянов «вспомнил» об отце Иоанне, когда писал главу «Церковь в период трех российских революций» в коллективной монографии «Русское православие: вехи истории», изданной Политиздатом в 1989 г. тиражом 200 тысяч экземпляров. На сей раз он вспомнил только участие Кронштадтского пастыря в выступлениях, направленных против Л.Н. Толстого («с особо злобными нападками выступал известный проповедник, настоятель Кронштадтского собора Иоанн Сергиев (Кронштадтский)») ⁷⁵. В «Русском православии...», оказавшемся последней официальной работой советских антирелигиозников, уже не вспоминали о «черносотенстве» отца Иоанна и о его ненависти к революции. Новые политические «песни» (набирала обороты «Перестройка») требовали и от работников атеистического фронта, как публицистов, так и религиоведов, изменения риторики. Поскольку П. Зырянов, в отличие от научного редактора «Русского православия...» А.И. Клибанова, никогда подобным «работником» не был, то, очевидно, по своей воле не стал писать старые «обвинения» в «мракобесии» и «черносотенстве». Ограничился малым, очевидно понимая, что время для спокойного, без

идеологических шельмований, разговора об отце Иоанне еще не наступило.

В год прихода к власти в СССР М.С. Горбачёва Политиздат выпустил «Атеистический словарь», в котором имелась биографическая справка об отце Иоанне. Информация была до предела скупой: по традиции, Кронштадтского пастыря называли реакционером монархического толка, одним из основателей СРН, автором погромных проповедей и статей, поборником контрреволюции и участником травли Л.Н. Толстого. «Культе И[оанна] К[ронштадтского], — в очередной раз твердили составители «Словаря», — используется реакц[ионными] кругами рус[ской] церк[овной] эмиграции в антикоммунистич[еской] пропаганде»⁷⁶.

Аналогичная статья появилась и в 1988 г. — в справочнике «Православие: словарь атеиста». Статья была написана известным ленинградским специалистом по «научному атеизму», многолетним профессором ЛГПИ имени А.И. Герцена Н.С. Гордиенко (1929–2011). Ничего нового в ней не было, только слова «реакционер монархического толка» были слегка закамouflированы (отец Иоанн назван человеком, выступавшим «с позиций крайнего обскурантизма»). Н. Гордиенко называл его ярким монархистом, одним из основателей СРН, противником революционных движений, призывавшим к расправе над «смутьянами» и проявлявшим особую активность в церковной травле Л.Н. Толстого. Заключительная фраза касалась «реакционных кругов» РПЦЗ, сделавших имя отца Иоанна Кронштадтского своим знаменем⁷⁷. Следом шла статья «Иоанниты», из которой следовало, что в СССР существовали лишь отдельные представители сей «реакционной группировки», «однако культ Иоанна Кронштадтского усиленно раздувается т.н. русской православной церковью за рубежом, к[ото]рая сделала его имя знаменем воинств[ующего] антикоммунизма и крайнего обскурантизма»⁷⁸.

Как видим, проходили десятилетия, а в оценках ничего не менялось. В двух статьях «Словаря атеиста» на одной странице, как мантры, Н. Гордиенко повторялись слова об отце Иоанне как о «знамени» «реакционных кругов». Это «знамя» постоянно пытались «свернуть», но, как показала практика, безрезультатно. Последний раз эта попытка была предпринята в 1991 г. всё тем же Н. Гордиенко. После канонизации отца Иоанна Кронштадтского Русской Православной Церковью (в 1990 г.) он взялся за написание брошюры о нем, которая была сдана в набор 19 марта 1991 г., но оказалась подписана в печать только 10 октября 1991 г., — за два с половиной месяца до распада СССР. Издателем выступило Общество «Знание» РСФСР (Ленинградская организация). Тираж брошюры составил всего 600 экземпляров, что свидетельствовало либо о финансовых проблемах издателя, либо о малой востребованности этого труда. В любом случае, данная работа с характерным названием «Кто такой Иоанн Кронштадтский. (В помощь лектору)», стала последним атеистическим опусом, посвященным отцу Иоанну в СССР. Что представляла собой названная работа?

Согласно аннотации, в ней освящались деятельность и воззрения отца Иоанна, который на тот момент уже был канонизирован Русской Православной Церковью. Сообщая об этом, издательство заявляло, что тем самым он представлялся «верующим советским людям в качестве религиозно-нравственного образца»⁷⁹. В сказанном было плохо скрыт идеологический умысел: показать, что «образец» пререкаем. Не случайно же говорилось об «образце», контуры которого решил всем — и верующим и неверующим — представить известный в СССР «научный атеист» — специалист по изучению Православия. Кстати, и научный редактор брошюры был выбран правильно: им значился доктор исторических наук Г. В. Воронцов — специалист по изучению атеизма в СССР.

Учитывая «перестроечные тенденции», Н. Гордиенко во введении утверждал: во избежание предвзятости и очернительства все сведения, содержащиеся в его брошюре, взяты из трудов самого отца Иоанна и из воспоминаний его почитателей. Предупреждение показательное: о прежней разнузданности в изложении фактов следовало забыть, необходимо было подбирать материал таким образом, чтобы старые тезисы о «мракобесе» и «черносотенце» подкрепить «по-новому», «перестроившись». Но идеологическое воспитание автора не позволило ему изменить прежний подход: брошюру он разделил на пять характерных параграфов. Первый назвал — «Его жизнь во Христе», второй — «Политические симпатии и антипатии Иоанна Кронштадтского», третий — «Отношение к культуре и интеллигенции», четвертый — «Был ли Иоанн Кронштадтский бессребреником», и пятый — «Кто начал прославлять Иоанна Кронштадтского и почему».

Так, следуя прежним «формам» изложения материала об отце Иоанне, Н. Гордиенко заявлял, что «содержание» его нового опуса лишено какой-либо идеологической предвзятости. Самообман, явление обычное, психологи его определяют как феномен, который может быть формой психологической защиты личности. В нашем случае — защиты усвоенных с юности антирелигиозных взглядов. Поэтому вполне естественно, что Н. Гордиенко в 1991 г. говорит об отце Иоанне практически теми же словами, что говорил о нем десятилетиями ранее (хотя и с новыми «вариациями»). Взгляды отца Иоанна уже не называются им «обскурантистскими», но — «традиционно-консервативными», не отличавшимися оригинальностью. Кронштадтский пастырь теперь только поборник «церковной замкнутости русского Православия» и активный противник межрелигиозных контактов христиан, возбуждавший в проповедях и книгах ненависть к иноверию и инославии⁸⁰. Примеры этой «ненависти», впрочем, не приводятся.

Рассуждая о том, что доставило отцу Иоанну все-российскую славу, Н. Гордиенко пишет об «оригинальных богослужениях» и широко поставленной благотворительности. Но откуда взялась сия «оригинальность», что она значила? На этот вопрос следует примитивный, нам уже известный ответ: «Видимо, обладая даром внушения и гипнотическими способностями, он сумел сделать богослужения, проповедь и общую исповедь, разрешенную ему Синодом в порядке исключения, средством возбуждения массовой религиозной экзальтации, нередко переходившей в коллективный психоз. Сейчас его назвали бы экстрасенсом или уподобили А. Кашпировскому. По утверждению современников, совершавшаяся им служба напоминала сеанс группового гипноза»⁸¹.

Подобные заключения в данной статье уже цитировались, но это были не воспоминания почитателей отца Иоанна. Перелицовка старых заключений о «гипнотических способностях» Кронштадтского пастыря вряд ли могли быть доказательством заявленной Н. Гордиенко в предисловии к брошюре «непредвзятости». Более того, он, по сути, повторяет заключения В. Рожнова, когда пишет: «Конечно, кого-то он исцелял от невроза, кому-то помогал преодолеть стрессовые состояния, но большинство просто на время отвращал от неприглядной реальности и уводил в мир иллюзий, несбыточных грез»⁸².

А что, собственно, понимает Н. Гордиенко под «иллюзиями»?

Не трудно догадаться, что искаженное восприятие реально существующего явления, то есть «неприглядной жизни» в условиях самодержавной государственности. Подход, как видим, очевидно классовый. Это не хорошо и не плохо, это просто «классовый подход», безусловно предвзятый.

Продолжая свой рассказ, автор упоминает и о благотворительности Кронштадтского пастыря, для которой он использовал средства, поступавшие от состоятельных

почитателей. В самом деле, такие средства поступали. Нужно ли это осуждать? Вопрос риторический.

Н. Гордиенко пишет, что по велению царя отец Иоанн получил митру (в 1899 г.) и право присутствовать в Святейшем Синоде (в 1908 г.), «которого удостаивались лишь архиереи»⁸³. Но, во-первых, митру он получил без высочайшей «протекции», а, во-вторых — Кронштадтский пастырь был не первым «белым священником», назначенным к присутствию в Синод: в то время синодальными членами состояли протопресвитеры военного и морского духовенства и духовенства придворного. О возможности (и необходимости) присутствия «бельцов» («протопопов») говорил, к слову, и «Духовный регламент».

Но это — частности. Интереснее отметить, как Н. Гордиенко описывал «иоаннитов», объявивших отца Иоанна «живым Христом». По его утверждению, это поставило в щекотливое положение Святейший Синод и «опекавшего его митрополита Антония (Вадковского)». Только повинувшись церковной власти, отец Иоанн, якобы, осудил и анафематствовал «иоаннитов»⁸⁴. О том, что почитание его как «живого Христа» вызвало глубокое и искреннее негодование отца Иоанна, Н. Гордиенко не писал: для профессора подобное негодование — всего лишь результат «повиновения» Кронштадтского пастыря церковным властям. Не разбирал он и вопроса об «опеке» отца Иоанна столичным митрополитом Антонием (Вадковским), в правых кругах имевшим репутацию «либерала» (тем более, что такой опеки на самом деле не было).

Используя советский «идеологический язык», Н. Гордиенко писал о «политической реакционности» отца Иоанна, обусловленной его монархизмом, указывая, что контрреволюционностью, шовинизмом и антисемитизмом пастыря объясняется благословение им СРН и других черносотенных промонархических организаций⁸⁵. Сказанное можно считать определенным «прогрессом» отечественных атеистов: впервые они не назвали отца

Иоанна одним из организаторов СРН, «ограничив» его роль благословением черносотенцев!

Но в остальном писания Н. Гордиенко ничего нового собой не представляли. Он обращал внимание на резко отрицательное отношение отца Иоанна к светской культуре и научной мысли, его «постоянные нападки» на писателей и ученых, поношение интеллигенции, упрекаемой в неверии и обвиняемой «во всех смертных грехах». Разумеется, вспоминалось и резкое неприятие Кронштадтским пастырем Л.Н. Толстого, публичное отлучение которого, якобы, в значительной мере случилось благодаря стараниям отца Иоанна⁸⁶. В данном случае «знаток» русского Православия вслед за своими предшественниками по «атеистическому фронту» не писал о том, что инициаторами «отлучения» выступали такие иерархи, как митрополит Антоний (Вадковский), епископы Антоний (Храповицкий) и Сергей (Страгородский), что Святейший Синод лишь констатировал факт отпадения великого писателя от Церкви, оставив ему возможность путем покаяния вернуться в лоно Церкви. Всё это было для Н. Гордиенко не принципиально.

Не избежал автор брошюры и «соблазна» коснуться посмертной описи имущества отца Иоанна, назвав его «вдохновителем политической реакции» не только при жизни, но и после смерти (поскольку «его идеи вдохновляли монархистов в годы, последовавшие за поражением Первой русской революции и во время Февральской революции; их взяли на вооружение противники Великой Октябрьской социалистической революции»). Не обошел Н. Гордиенко своим вниманием и факта «популяризации» идей отца Иоанна РПЦЗ, канонизировавшей пастыря 1964 г. (о канонизации пишется без пиетета)⁸⁷.

Пытаясь быть «объективным», он вынужденно констатировал, что могила отца Иоанна «стала объектом массового паломничества, которое не прекратилось и в после революционные годы, когда монастырь был за-

крыт, а его помещения занял мелиоративный институт». Однако на этом «объективность» и заканчивалась. Продолжая разговор о могиле пастыря, Н. Гордиенко не смог удержаться от того, чтобы, сославшись на Н.И. Юдина, напомнить читателям: «Останки Иоанна Кронштадтского извлекли из гробницы, вывезли за город и сожгли»⁸⁸. Для чего он упоминал этот недостоверный факт, остается только догадываться: очевидно, ему хотелось убедить читателей в том, что «никаких мощей» в Иоанновском монастыре нет.

Так, «в самых общих чертах», преподносили советскому читателю «облик и воззрения протоиерея И. Сергиева, которого архиерейский собор Русской Православной Церкви (октябрь 1989 г.) наметил в качестве первоочередного кандидата в святые»⁸⁹. Заключение свидетельствовало, что текст брошюры Н. Гордиенко стал готовить задолго до того, как отец Иоанн был канонизирован, но опубликовать сумел лишь в 1991 г. Его «труд», в котором отсутствовал разбор составленного к тому времени Русской Церковью жития Кронштадтского пастыря, оказался последним советским «портретом» отца Иоанна. Наступала новая эпоха, позволявшая исследователям отрешиться от идеологической заданности и политической пристрастности в оценках жизни и трудов знаменитого Кронштадтского протоиерея.

Завершая обзор, хочется задаться вопросом: можно ли создать некий общий «портрет» тех, кто писал в советское время об отце Иоанне Кронштадтском, кто, в силу воспитания и образования, оказался в плену жесткой идеологической схемы, в которой не было места религиозным деятелям, вызывавшим у огромного большинства православных дореволюционной России восторженные чувства, заставляя их изменяться нравственно и побуждая на поиск смысла бытия?

Полагаю, что подобный портрет создать возможно, но вряд ли он будет интересен и сохранит индивиду-

альные черты конкретных людей. Идеология — великий нивелировщик, заставляющий всё подчинять «общей идее». Неважно — какой. Для тех, кто в советское время писал об отце Иоанне Кронштадтском, он был прежде всего и преимущественно — врагом, с которым необходимо вести борьбу. Личность уничтожалась «идеей». Задача «писателя» сводилась к необходимости карикатурно воспроизвести то, что можно было бы использовать в «общей борьбе» с религией и Церковью. Атеистический «писатель» неизбежно превращался из потенциального «художника» в сомнительного качества «карикатуриста». Конечно, некоторые «карикатуристы» имели навыки, которые получили в «художественной школе», а некоторые без стеснения выступали как «самоучки», не имея даже первоначального «базового» образования. Но и те, и другие стремились к одному: с помощью шаржа показать, что прежняя «благостная картина» плоха, что те, кто ей восхищаются, — люди отсталые, не имеющие представления о «прекрасном».

С течением лет и сами «карикатуристы» уверяли себя в том, что они создают правильное «произведение», а те, кто его не воспринимает, нуждаются, в лучшем случае, в «переучивании». Проблема, на мой взгляд, заключалась в том, что долгие годы этим «художникам» никто не имел возможности сказать сакраментальную фразу из легендарной сказки Г.-Х. Андерсена: «А король-то голый!».

Примечания

¹ Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому [от 13 [14-?] ноября 1913 г.] // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 226–227.

² Цит. по: *Игнатов Р.* Горькое безумие Максима Пешкова // Русский Дом. Для тех, кто любит Россию. (<http://www.russdom.ru/node/1335>).

³ Максим Горький — В.Г. Короленко (https://lib-rus.3dn.ru/publ/gorkij_maksim_v_g_korolenko/1-1-0-213).

⁴ См. напр.: *Гиппиус З.* Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 226, 227; Она же. Дневники. М., 1999. Т. 1. С. 125–126, 129.

⁵ См.: *Лесков Н.С.* Полунощники // Лесков Н. С. Собр. соч. СПб., 1893. Т. 11.

⁶ См.: *Витович А.Я.* Записки судебного пристава по охранительной описи имущества о. Иоанна Кронштадтского // Голос минувшего. Журнал истории и истории литературы. 1915. № 5. С. 183–185.

⁷ *Дубровский М.* Черный отец и желтые братцы. (Иоанн Кронштадтский, Иван Чуриков, Анисим Смирнов). М., 1930.

⁸ См. напр.: Он же. Китай. Политико-экономический очерк. М., 1927; Он же. Прибалтийские страны. Политико-экономические очерки. М., 1927; Он же. Уголь. М., 1929; Он же. Горное дело и поиски изобретательской мысли. М., 1930; Он же. Что дает «Красный Путиловец» сельскому хозяйству. М.; Л., 1930; Он же. Производственные совещания на стройках. [Опыт Краснопутильстроя и Невхимстроя]. [Л.], 1931. Лишь однажды М.М. Дубровский вернулся к атеистической тематике, опубликовав брошюру «Молитва» (Л., 1931).

⁹ Он же. Черный отец... С. 3–4.

¹⁰ Там же. С. 7.

¹¹ Вот как характеризует будущего Кронштадтского пастыря М.М. Дубровский: «Умственной и физической недоразвитостью определяются всё детство и юность Иоанна ... Ни детской шалости, ни детской резвости»; «при ознакомлении со школьными годами Сергиева бросается в глаза характерная черта: его не любили товарищи и в приходской школе, и в семинарии, и в академии»; «в академии Сергиев остается таким же любимчиком начальства, — ему дают должность письмоводителя, отдельную комнату, — и такая же отчужденность товарищей». (Там же. С. 8–9).

¹² Там же. С. 26.

¹³ См.: С. 65, 66 и др.

¹⁴ Вот, например, одна из сентенций М.М. Дубровского: «Маленький попик, тупой и невежественный, сделался кумиром и божеством. Это — не его заслуга» (Там же. С. 77).

¹⁵ Иоанн Кронштадтский // Большая советская энциклопедия. М., 1935. Т. 29: ИОАНН КОТТОН — ИОАННИСЯН. С. 74. Правда, о том, кто такая Параскева в энциклопедии не сообщалось. В дальнейшем в советских изданиях, содержащих какие-либо факты из жизни отца Иоанна, ее имя вообще не упоминалось. А между тем эта женщина — крестьянка Параскева Ивановна Ковригина (1816 – 1886) — действительно сыграла исключительную роль в жизни Кронштадтского пастыря. Согласно церковному преданию, в 1879 г. она переехала в Кронштадт, следуя воле своего духовника — ученика преподобного Серафима Саровского иеромонаха Илариона. На смертном одре он завещал ей служить «великому светилу Церкви». Именно Параскева убедила отца Иоанна устраивать духовные беседы «в достойных домах для жаждущих духовного просвещения». С 1881 г. она стала рассказывать об отце Иоанне в С.-Петербурге, знакомила с ним столичных жителей. Тогда же Кронштадтский пастырь стал опекать «униженных и оскорбленных», живших в районе Сенной. Оттуда, как говорит предание, и пошла его слава чудотворца и целителя (См.: *Иоанн Кронштадтский.* Духовные таинства. Благодатная старица // http://www.edgarcaysi.narod.ru/kronshtadskiy_7.html).

¹⁶ Иоанн Кронштадтский... С. 74.

¹⁷ См. напр.: *Лурия А.* Иоанниты // Безбожник. 1939. № 688 (12 февраля) С. 2.

¹⁸ *Никольский Н.М.* История Русской церкви. М., 1985. 3-е изд. С. 423.

¹⁹ Там же. С. 402–403.

²⁰ См. подр.: Загадочные пещеры под Волжским (<http://vol34.ru/about.php?vol=43>).

²¹ См. подр.: *Фирсов С.Л.* Власть и огонь. Церковь и Советское государство: 1918 — начало 1940-х гг. Очерки истории. М., 2014.

²² Существует версия, что перед смертью Н.Ф. Платонов принес покаяние и умер христианином — чадом Русской Православной Церкви. См. подр.: *Фирсов С.Л.* «Блокадное покаяние». К истории бывшего обновленческого «митрополита» Ленинградского Николая Федоровича Платонова // Великая Отечественная война в памяти поколений. СПб., 2015. С. 161–169.

²³ Митрополит Н.Ф. Платонов. Из неопубликованных записок Н.Ф. Платонова «Почему я ушел из церкви?» // Правда о религии. Сборник. М., 1959. С. 365–399.

²⁴ Платонов Н.Ф. Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900–1917 гг.) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1960. Т. IV: Критика идеологии Православной церкви. С. 103–209.

²⁵ См.: Митрополит Н.Ф. Платонов... С. 370–372.

²⁶ См.: Протопопов В. Черные вороны. М., 1923. Впрочем, пьеса, опубликованная в серии «Театральная библиотека» издательством «Новая Москва», имела незначительный тираж — 960 экземпляров. До этого пьеса «Черные вороны», написанная на основе романа «Иоанниты», увидевшем свет на страницах «Петербургского листка», впервые была опубликована в журнале «Театр и искусство» (1907). Несмотря на то, что в романе отец Иоанн Кронштадтский был изображен как «псевдоцелитель», а его сторонники-«иоанниты» как фанатики-сектанты, пьеса была поставлена в столичном Невском театре В.А. Неметти, а затем представлялась на многих иных театральных подмостках Российской империи. Лишь в декабре 1907 г. после обращения к императору Николаю II епископов Гермогена (Долганева) и Серафима (Чичагова), а также протоиерея Иоанна Восторгова она была снята с репертуара. После Октябрьской революции (уже в 1917 г.) запрет на пьесу отменили. В том же 1917 г. был снят художественный фильм с одноименным названием (См.: https://ru.wikipedia.org/wiki/Протопопов,_Виктор_Викторович).

²⁷ Митрополит Н.Ф. Платонов... С. 373–374.

²⁸ Платонов Н.Ф. Православная церковь... С. 113.

²⁹ См. подр.: Фирсов С. Константин Победоносцев. Интеллектуал во власти. СПб., 2016.

³⁰ Платонов Н.Ф. Православная церковь... С. 114.

³¹ Там же.

³² См. подр.: Наконечная А. Монахиня Анастасия (Платонова) // Вода живая. 2013. № 11 (ноябрь) (http://aquaviva.ru/journal/monakhinya-anastasiya-platonova?sphrase_id=63565).

³³ Платонов Н.Ф. Православная церковь... С. 114.

³⁴ Там же. С. 114–115.

³⁵ См. подр.: Серебров А. (А.Н. Тихонов). Время и люди. Воспоминания 1898–1905. М., 1960. С. 32–48. Тираж книги, первое издание которой появилось в 1949 г., составил 70 тысяч экземпляров.

³⁶ Юдин Н.И. Правда о петербургских „святынях“ . Л., 1966. С. 76–80.

³⁷ Там же. С. 81.

³⁸ Там же. С. 82.

³⁹ Там же. С. 84.

⁴⁰ Там же. С. 85–86.

⁴¹ Там же. С. 88.

⁴² Савельев С.Н. Идею банкротства богоискательства в России в начале XX века. Историко-религиоведческий очерк. Л., 1987. С. 66.

⁴³ Указатель имен // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М., 1959. Т. 4. С. 535.

⁴⁴ Юдин Н.И. Указ. соч. С. 88–89.

⁴⁵ Там же. С. 89.

⁴⁶ Там же. С. 89, 90, 91–92.

⁴⁷ Там же. С. 94.

⁴⁸ Там же. С. 94–95.

⁴⁹ Там же. С. 97, 106.

⁵⁰ Там же. С. 107, 115.

⁵¹ См.: Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1969. С. 114.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 114–115.

⁵⁵ Там же. С. 115.

⁵⁶ См. подр.: Устав общества в память отца Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909; ЦГИА СПб. Ф. 2216. Оп. 1. Общество в память отца Иоанна Кронштадтского. 1909–1922.

⁵⁷ Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки / Отв. ред. д. и. н. Н.А. Смирнов. М., 1967. С. 251.

⁵⁸ Грекулов Е.Ф. Иоанн Кронштадтский // Краткий научно-атеистический словарь. М., 1969. С. 289.

⁵⁹ Белов А., кандидат философских наук. Легенда и правда о Кронштадтском чудотворце // Наука и религия. 1971. № 8.ж С. 46.

- ⁶⁰ Там же. С. 46–47.
- ⁶¹ Там же. С. 47.
- ⁶² *Рожнов В.Е.* Пророки и чудотворцы. Этюды о мистицизме. М., 1977. С. 77–78.
- ⁶³ Там же. С. 79.
- ⁶⁴ Там же. С. 79–80.
- ⁶⁵ Там же. С. 80–81.
- ⁶⁶ См. подр.: *Фирсов С.Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущёвских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
- ⁶⁷ Там же. С. 85.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ Там же. С. 92–93.
- ⁷⁰ См.: *Емелях Л.И.* Антиклерикальное движение крестьян в период Первой русской революции. М.; Л., 1965. С. 115. Тираж составил всего 1 500 экземпляров.
- ⁷¹ Она же. Исторические предпосылки преодоления религии в советской деревне. (Секуляризация деревни накануне Великого Октября) // Актуальные проблемы истории религии и атеизма. Сборник научных трудов. Л., 1975. Вып. 1. С. 26. Тираж по тем временам был мизерным — 500 экземпляров.
- ⁷² *Зырянов П.Н.* Русская Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984. С. 56–57. Тираж книги был невелик: 3 700 экземпляров.
- ⁷³ Там же. С. 155.
- ⁷⁴ Там же. С. 179.
- ⁷⁵ Русское православие: вехи истории. / Науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989. С. 433–434.
- ⁷⁶ Иоанн Кронштадтский // Атеистический словарь / Под ред. М.П. Новикова. М., 1985. С. 177.
- ⁷⁷ Иоанн Кронштадтский // Православие: словарь атеиста / Под общ. ред. Н.С. Гордиенко. М., 1988. С. 94–95.
- ⁷⁸ Иоанниты // Там же. С. 95.
- ⁷⁹ *Гордиенко Н.С., доктор философских наук.* Кто такой Иоанн Кронштадтский. (В помощь лектору). СПб., 1991. С. 2.
- ⁸⁰ Там же. С. 4.
- ⁸¹ Там же. С. 4–5.

- ⁸² Там же. С. 5.
- ⁸³ Там же. С. 6.
- ⁸⁴ Там же. С. 6–7.
- ⁸⁵ Там же. С. 8, 9.
- ⁸⁶ Там же. С. 10–11.
- ⁸⁷ Там же. С. 13, 14.
- ⁸⁸ Там же. С. 7.
- ⁸⁹ Там же. С. 16.

А. А. Зажеко*

ФАКТЫ ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СЕРГИЕВА ПОСАДА В МАТЕРИАЛАХ ЦГАМО

Статья посвящена рассмотрению ряда значимых фактов из церковной жизни города Сергиева Посада в первые годы советской власти на основе материалов, хранящихся в фондах Центрального государственного архива Московской области. Архивные материалы раскрывают отдельные страницы истории церковной жизни Сергиева Посада в условиях антирелигиозной политики советского государства. В указанный период отношения государства и Церкви были сложными. События, происходившие в Сергиевом Посаде, связаны с историей Троице-Сергиевой Лавры, монастырских скитов и приходских храмов.

Ключевые слова: Сергиев Посад; Троице-Сергиева Лавра; Центральный государственный архив Московской области; советская власть; музеефикация; сельскохозяйственная артель.

* Автор — аспирант Московской духовной академии Русской Православной Церкви.

В Центральном государственном архиве Московской области хранится огромный пласт материалов, которые дают представление об интересных страницах истории и фактах церковной жизни города Сергиева Посада в период с 1917 по 1930-е гг.

Эти материалы содержатся, по преимуществу, в фондах областных и районных органов власти. Прежде всего следует назвать фонды Московского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, Сергиевского городского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, исполкома Сергиевского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов и Сергиевского уездного земельного отдела. В них имеются материалы, раскрывающие процессы административно-территориального устройства и районирования, связанные с Сергиевым Посадом. Имеются документы о переименовании города Сергиева Посада в Сергиев, о выделении города и окружающей его территории, ранее относившихся к Дмитровскому уезду, в самостоятельный уезд с входящими в его состав волостями. 13 сентября 1929 г. на пленуме Сергиевского горсовета был поставлен вопрос о переименовании города Сергиева в город Загорск [1]. Это решение было поддержано вышестоящими органами.

Особую ценность представляют материалы фонда функционировавшей при Наркомпросе Комиссии по охране Троице-Сергиевой Лавры. Документы фонда рассказывают о ликвидации Лавры как монастыря, о создании в ее стенах музея. В делах можно найти протоколы заседаний комиссии и отчеты о ее работе, инструкции, акты передачи на государственное хранение культурно-исторических ценностей, а также документы об охране Лавры, об организации выставок, экскурсий, о проведении реставрационных работ.

28 октября 1918 г. Сергиевский ревком издал постановление «О регистрации и приеме на учет памятников искусства и старины, не исключая церквей, молитвенных

домов и монастырей» [2]. А уже 1 ноября 1918 г. постановлением Московской коллегии отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса [3] была создана Комиссия по охране Троице-Сергиевой Лавры.

В августе 1919 г. стал вопрос о полной ликвидации Троице-Сергиевой Лавры как монастыря «ввиду необходимости размещения учреждений Совдепа и военных ведомств» [4]. Такая формулировка причины ликвидации Лавры была заявлена в докладе на пленарном заседании Сергиево-Посадского исполкома.

В протоколах комиссии по разрешению вопросов, связанных с ликвидацией Троице-Сергиевой Лавры как монастыря, можно проследить настоящую и, пожалуй, самую главную причину закрытия Лавры. Так, на одном из заседаний председатель собрания М.В. Галкин говорил о чрезвычайной живучести религиозных традиций в Сергиевом Посаде, агитации церковников и о религиозно настроенных массах, которые всегда будут «смотреть на музей не как на собрание ценных экспонатов, а как на предметы культа» [5]. Таким образом, становится очевидной цель ликвидации Лавры как монастыря — уничтожение религиозного культа во всех его проявлениях.

В первой половине ноября 1919 г. в кельях монахов производились обыски. Перед обысками монахов (а их было 162 человека) выселили в расположенный поблизости Черниговский скит. Обыск производился только в помещениях, имевших то или иное отношений к частной жизни монахов.

26 марта 1920 г. состоялось заседание президиума Мосгубисполкома, на котором было решено ликвидировать Троице-Сергиеву Лавру. В постановлении было сказано: «Лавру закрыть и приостановить богослужения немедленно» [6].

21 апреля 1920 г. СНК РСФСР принял декрет об обращении в музей историко-художественных ценностей

Троице-Сергиевой Лавры. Этим документом утверждался порядок передачи в ведение Наркомпроса зданий и историко-художественных ценностей Лавры. На ее территории был создан Сергиевский историко-художественный музей.

После издания декрета о ликвидации Лавры монашеская жизнь в ней в некоторой степени поддерживается отдельными ее обитателями, которые устраивались на работу в созданный музей в качестве сотрудников, сторожей, дворников, истопников. Заведующая музейным отделом Наркомпроса Н.И. Троцкая поддерживала идею принятия в качестве сторожей монахов Лавры. «Монахи, знающие Лавру лучше, чем кто-либо другой, могут быть и лучшими сторожами, чем кто бы то ни было», — говорила она при обсуждении этого вопроса с членами комиссии по охране Лавры. Согласно списку изначально на работу в музей было оформлено 43 монаха. Сотрудники из числа монашествующих проживали на территории Лавры вплоть до 1928 г. Лишь только с начавшимся процессом реорганизации музея как «мощного научно-исследовательского учреждения по антирелигиозной работе» [7. С. 267] в 1928 г. были выселены все монашествующие.

С ликвидацией Лавры как монастыря внимание к ней как к религиозному центру не прекращалось вплоть до 1930-х гг. Так, в 1929–1930 гг. приобрела массовый характер кампания по изъятию колоколов. В фонде 4341 (Министерство образования Московской области) хранится дело, в котором находятся документы, касающиеся процесса снятия колоколов Троице-Сергиевой Лавры. Процесс снятия колоколов начался в первой половине января 1930 г. Он осуществлялся в несколько этапов. Согласно итоговому списку, подготовленному по его завершении, государственной организации Рудметаллторгу были сданы 19 колоколов весом 8 165 пудов [8].

В процессе ликвидации Лавры как монастыря особо остро встал вопрос о сохранении монашеской жизни в тех

условиях, которые диктовала советская власть. Монашествующим Лавры приходилось искать разные варианты сохранения монастырского уклада.

В 1920-е гг. основным местом проживания монахов стали скиты Троице-Сергиевой Лавры. С принятием в 1917 г. Декрета о земле, а затем закона о социализации земли все монастырские земли переходили в пользование государства или общин. Поэтому для обеспечения своего существования и сохранения монастырского уклада монахи организовывали трудовые сельскохозяйственные артели. В фонде Сергиевского уездного земельного отдела можно найти материалы об организации на территории бывших скитов Троице-Сергиевой Лавры сельскохозяйственных артелей, уставы артелей, списки членов артелей и другие организационно-хозяйственные документы.

Согласно архивным документам в артели были преобразованы все скиты Лавры, которых на территории Сергиева Посада в первые советские годы было четыре. Однако постепенно, в процессе общего экономического развития города, скиты-артели ликвидируются, а на их месте создаются трудовые коммунны, организации и фабрики.

Особый интерес представляет артель Гефсиманского скита, которая просуществовала дольше всех. Артель была зарегистрирована земельным отделом в 1919 г. Она пользовалась уважением даже у местной власти и ставилась на собраниях Совета в пример как образец для всех монахов.

Согласно поименному списку, в Гефсиманской артели в 1920 г. числилось 158 человек [9]. По сути, Гефсиманская артель была тайным монастырем. Если обратиться к уставу артели, то можно найти его сходства с монастырским уставом. Так, в пятом пункте устава указывается: «В состав артели имеют право вступать лица не моложе 17 лет, которые должны быть доброй нравственности» [10]. Следующий пункт предусматривает бесплатную выдачу предметов личного пользования — одежды, обуви, белья

и прочих предметов быта [11]. Статус общего собрания совета союза, определенный уставом, также напоминал в какой-то степени статус духовного собора монастыря. В уставе отмечалось: «Собрание совета союза в количестве 2/3 решает все вопросы, касающиеся целей, преследуемых артелью. Совет артели разрабатывает вопросы, подлежащие решению общего собрания. Председатель следит за доброй нравственной жизнью членов артели» [12]. Существовала в артели также должность секретаря-казначая [13].

В период нэпа Гефсиманская артель была одной из передовых сельскохозяйственных артелей и жила на самообеспечении, фактически не пользуясь пожертвованиями. Необходимо учитывать тот факт, что, несмотря на проводимую государством антирелигиозную политику, монахам Гефсиманского скита удавалось не допускать на богослужения женщин [14. С. 4]. Монахи выращивали рожь и овес, занимались разведением плодовых деревьев и кустарников, разводили пчел; функционировал и свечной завод.

Согласно акту МОЗО от 2 мая 1926 г. артель представляла собой бывший монастырь с тремя храмами, из которых два функционировали, а один был закрыт. В состав артели входили 123 человека: 11 вольных (бывших рабочих монастыря), остальные — монахи. Члены артели получали одинаковое вознаграждение.

При просмотре протоколов общих собраний за июнь 1923 г. комиссией МОЗО были обнаружены многие нарушения.

Комиссия, произведя осмотр жилых и хозяйственных помещений, а также сельскохозяйственных земель артели, сделала следующее заключение: Гефсиманская сельхозартель как кооперативная организация не существует, а налицо религиозная община, ведущая примитивно потребительское земледельческое хозяйство, при функционирующем монастыре, с особо суровым

монастырским укладом. С этого момента начался процесс по реорганизации артели, который затянулся до 1927 г.

В ноябре 1927 г. в стенах Гефсиманского скита разместилась исправительная трудовая коммуна имени Каляева.

В фондах ЦГАМО хранятся и некоторые материалы, дающие представление о последнем периоде существования в стенах Троице-Сергиевой Лавры Московской духовной академии перед ее закрытием в 1919 г. Положение академии к концу 1918 г. в новых общественно-политических условиях осложнилось. Проводившаяся в то время повсеместно регистрация населения на предмет зачисления в тыловое ополчение не обошла и Московскую духовную академию. В материалах фонда Чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и преступлениями по должности при Сергиево-Посадском совете рабочих и крестьянских депутатов хранится поступившее в академию и датированное 18 ноября 1918 г. отношение от начальника Сергиево-Посадской милиции с просьбой «составить и препроводить список всех священнослужителей и вообще служащих каких бы то ни было культов» [15]. В связи с этим ректором академии протоиереем А.П. Орловым было составлено письмо в Сергиево-Посадский ревком, в котором приводилась целая система аргументов в пользу освобождения преподавателей и слушателей академии от воинской повинности. В письме были указаны конкретные законодательные акты, дающие возможность замены воинской повинности на трудовую, которая заключалась «в уборке снега» [16]. «Во исполнение распоряжения» [17], ректором в отдел милиции был направлен «список преподавателей и студентов, подлежащих воинской повинности, в возрасте от 18 до 45 лет» в количестве 77 человек [18], который также хранится в материалах дела.

В начале лета 1918 г. на заседаниях коллегии единой трудовой школы Наркомпроса рассматривался проект

решения «о ликвидации домовых церквей при учебных заведениях» [19]. В конце лета он был утвержден постановлением Наркомпроса от 10 августа 1918 г. и вступил в силу. Согласно данному постановлению «помещения как в главных зданиях учебных заведений всех видов и ступеней, так и в зданиях при них состоящих, занятые церквями, часовнями и молитвенными домами всех вероисповеданий, подлежат освобождению и использованию исключительно для учебно-воспитательных целей, преследуемых учебными заведениями» [20]. Пользуясь предоставленным удобным случаем, находившаяся в стенах академии электротехническая школа заявила свои претензии на помещение академического храма. 20 ноября 1918 г. поступило отношение от комиссара школы о прекращении богослужения в академическом храме [21]. С этого момента началось переоборудование академического храма под клуб и кинотеатр для слушателей электротехнической школы. Храм был оклеен различными газетами, плакатами с лозунгами, на стенах висели информационные доски.

В фонде Сергиевского уездного управления милиции хранится заявление от электротехнических курсов в президиум местного исполкома от 3 мая 1920 г. с просьбой «передать помещение бывшей академической церкви в распоряжение культурно-просветительской части для производства в нем некоторого ремонта и приспособления под театр» [22]. Совдеп и музейная комиссия возражать не стали. Вскоре на месте алтаря была устроена сцена, на которой располагался киноэкран, а со стороны двора академии к алтарной части была пристроена кинобудка. Место, где совсем недавно совершались богослужения, стало местном развлечением и отдыха.

Вместо Покровского храма духовной академии был предложен подольный лаврский Пятницкий храм. Предпринимавшиеся действия, направленные на ликвидацию Лавры, побудили приходской совет академиче-

ского Пятницкого храма попытаться сохранить святыни бывшего Покровского академического храма, которые находились частично в ведении музейной комиссии, частично в ведении местного Совдепа. От приходского совета было направлено ходатайство председателю Сергиевского исполкома, в котором была изложена просьба следующего содержания: «Приходской совет Пятницкой академической церкви просит Вас сделать распоряжение о выдаче Пятницкой приходской общине Святого Престола, различной утвари, облачений и других церковных предметов, находившихся в Покровском академическом, ныне упраздненном, храме, для помещения их в Пятницкий и Введенский храмы, где ныне совершаются богослужения академического прихода» [23].

В ЦГАМО имеются и материалы, касающиеся приходских храмов Сергиева Посада. В фонде Моссовета отложились акты изъятия церковного имущества. Развернутая в 1922 г. повсеместно кампания по изъятию церковных ценностей затронула и приходы Сергиева Посада. Были составлены описи церковного имущества. Согласно протоколам по изъятию церковных ценностей в храмах Сергиева Посада не было заявлено ни одного протеста со стороны верующих [24].

В 1926 г. проходила очередная массовая регистрация приходов. В уже упоминавшемся фонде Сергиевского уездного управления милиции хранятся дела, связанные с регистрацией приходов Сергиева Посада. Заключались типовые договоры с приходскими общинами верующих. Из сохранившихся актов регистрации можно узнать о составе причтов и приходских советов, а также о церковном имуществе всех приходских храмов города. Особую ценность представляют списки прихожан с указанием пола, возраста, сословного статуса и некоторых других данных. Согласно этим данным численность прихожан всех храмов Сергиева Посада колебалась от 400 до 800 человек. Среди них большинство составляли прихожане в возрасте от 20

до 40 лет. Не менее значимую часть составляли прихожане в возрасте от 40 до 60 лет. Прихожане от 60 лет и выше значились в списках достаточно редко [25]. Учитывая тот факт, что советская власть существовала уже почти десятилетие и велась активная антирелигиозная пропаганда, из представленных данных следует логическое заключение: в 1926 г. число прихожан в храмах Сергиева Посада оставалось достаточно значительным.

С конца 1920-х гг. начинается массовое закрытие храмов. В фонде Мособлсовета хранятся постановления облисполкома о закрытии церквей, в том числе и в Сергиевом Посаде, переименованном в Загорск. В течение 1930-х гг. в городе были закрыты почти все храмы, кроме Ильинского, который никогда не закрывался.

Таким образом, материалы Центрального государственного архива Московской области содержат ценные сведения по истории церковной жизни Сергиева Посада. Эти сведения не только дополняют краеведческий компонент, но и открывают достаточно широкое поле для научных изысканий в области церковной истории.

Примечания

1. Центральный государственный архив Московской области (далее — ЦГАМО). Ф. 4778. Оп. 1. Д. 40. Л. 1.
2. ЦГАМО. Ф. 4340. Оп. 1, Д. 7. Л. 42.
3. ЦГАМО. Ф. 2609. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.
4. ЦГАМО. Ф. 2609. Оп. 1. Д. 9. Л. 75.
5. ЦГАМО. Ф. 663. Оп. 1. Д. 10. Л. 12–15об.
6. ЦГАМО. Ф. 680. Оп. 4. Д. 430. Л. 4.
7. Смирнова Т.В. Создатели музея в Троице-Сергиевой Лавре // Кадашевские чтения: Сборник докладов конференции. Вып. 6. — М.: «Кадашевская слобода», 2010. — С. 253–267.
8. ЦГАМО. Ф. 4341. Оп. 1. Д. 261. Л. 107–108.
9. ЦГАМО. Ф. 662. Оп. 1. Д. 16. Л. 14–15.

10. Там же. Л. 16, 16об.
11. Там же. Л. 17.
12. Там же.
13. Там же.
14. *Ермина В.М.* Гефсиманско-Черниговский скит при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре (Краткий очерк истории. 1844–1990). – Сергиев Посад: СТСЛ, 2007. – 44 с.
15. ЦГАМО. Ф. 2173. Оп. 1. Д. 180. Л. 107.
16. ЦГАМО. Ф. 2173. Оп. 1. Д. 230. Л. 151, 151об.
17. ЦГАМО. Ф. 2173. Оп. 1. Д. 180. Л. 100.
18. ЦГАМО. Ф. 2173. Оп. 1. Д. 180. Л. 106.
19. Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 2306. Оп. 4. Д. 52. Л. 80–81.
20. ГА РФ. Ф. 130. Оп. 2. Д. 23. Л. 69.
21. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. К. 127. Д. 8. Л. 7.
22. ЦГАМО. Ф. 3934. Оп. 2. Д. 130. Л. 27, 27об.
23. ЦГАМО. Ф. 3934. Оп. 2. Д. 130. Л. 43.
24. ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 297.
25. ЦГАМО. Ф. 3934. Оп. 2. Д. 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72.

CONTENTS

WORLD ORTHODOXY: PRIMACY AND CONCILIARITY IN THE LIGHT OF ORTHODOX TEACHING

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.

To Prevent a Schism in World Orthodoxy.....7

Address delivered by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the opening of the conference on “World Orthodoxy: Primacy and Conciliarity in the Light of Orthodox Teaching,” held in Moscow on September 16, 2021.

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.

Constantinople’s Claims to Power As a Threat to Church Unity..16

Address delivered by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, chairman of the Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations, at the conference of the Synodal Biblical and Theological Commission on “World Orthodoxy: Primacy and Conciliarity in the Light of Orthodox Teaching,” held in Moscow on September 16, 2021.

Metropolitan Nikiforos of Kykkos and Tillyria and Metropolitan Isaiah of Tamasos and Orini, Hierarchs of the Orthodox Church of Cyprus.

Patriarch Bartholomew’s Unilateral Decision on Ukraine Threatens Pan-Orthodox Unity with a Schism of Monstrous Scale.....30

THEOLOGY

Kulaga Victor, priest, Candidate of Theology, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, Moscow.

Problem of Origin of the Institution of Church Councils and Its Ecclesiological Prerequisites.....41

The article analyzes various scientific theories which consider the origin of the conciliar institution of the Church in the light of historical criticism and well-established confessional approach to the problems of the Early Church’s structure. Most present-day theories either point out that this church institution was adopted or see its origin in the very basis of the church structure. Having studied the evolution of these approaches, the author infers that their conclusions are one-sided and underestimate the significance and role of this institution within the framework of the Church’s structures. Both of these trends in ecclesiology and historical criticism, while objectively highlighting some aspects pertaining to the emergence of the conciliar institution of the Church, do not take into account the important historical and ecclesiological prerequisites which

helped activate the conciliar system in the life of the Early Church and stimulate its further development. In his research, the author emphasizes the necessity to consider this institution of the Church based on its ecclesiological premises and in the context of historical evolution of the church structure.

Keywords: Apostolic Council, bishop, catholicity of the Church, conciliar institution of the Church, Eucharist, Eucharistic ecclesiology, Local Church, Local Council, ordination, unity of the Church.

Ershov Vladislav, Bachelor of Theology, Master of Public and Municipal Administration, novice at the Sretensky Stauropegic Monastery, Moscow.

Concept of Personality in Orthodox Anthropology.....68

The article examines the concept of "personality" in the light of Orthodox anthropology. This concept began to take its form within the patristic tradition in the era of triadological disputes in the 4th century. The period of anthropological crises, characteristic of the 19th-20th centuries, was marked by a particular exertion of theological thought. That was why the problem of Christian understanding of man received special attention at the time. Searches for new forms in expressing and analyzing this enormously important concept of Christian anthropology has not lost its relevance to this day.

Keywords: personality, Orthodox anthropology, trinitarian theology, hypostasis, individuality, dynamic synergy, image, likeness.

CHURCH AND SOCIETY

Semenyuk Alexey, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Relationship Between Christianity and Science Based on Sermons by Holy Hieromartyr John (Vostorgov).....81

The main focus of this article is on a prominent preacher, Hieromartyr John (Vostorgov), who performed his pastoral ministry at the turn of the 19th-20th centuries. St. John (Vostorgov) wrote extensively about science and religion, faith and knowledge, demonstrating all the inediquacy of human knowledge which is not grounded in God. He would warn his flock against popular ideological trends of the early 20th century when school and public opinion sowed misconceptions of liberalism and nihilism, when, having lost their faith, teachers undermined it in the hearts of their pupils. The sermons, in which Father John dwelt on various difficult and burning issues of the time, have not lost their relevance to this day.

Keywords: Hieromartyr John (Vostorgov), preacher and missionary of

the Moscow diocese, new Russian martyrs and confessors, homiletics, Christianity, science.

Sarkisyan Artem, Candidate of Historical Sciences, independent researcher.

Prehistory of Katechon. Formulation of the Issue and Methodological Basis for Its Stud.....90

Integrating historical science and religious thought on the basis of Biblical teaching allows the author to explore a historical aspect of the Christian idea of Katechon (the Restrainer), as well as to gain deeper insight into the key role of the bimillenary Roman-Byzantine state in the world history. Although the idea of Rome as the Katechon is not a new one, it still requires scholarly reflection. In this regard, it is important to determine prerequisites and roots of Rome's main historical mission and to establish methodological basis for its analysis.

Keywords: Katechon, Rome-Byzantium, Christianity, churching of society, axial age, historical mission, Middle Eastern priesthood, oligarchic order, oeconomical order.

CHURCH HISTORY

Gury (Gusev), hieromonk, Postgraduate student of the Moscow Theological Academy, cenobite of the Holy Trinity and St Sergius Lavra.

A Page from the Chronicle of the Church of the Resurrection of Christ (Ss. Peter and Paul) in Kokuyevo.....115

In 2020 the Church of the Resurrection of Christ in Sergiyev Posad celebrated its bicentenary. Having spent many years studying archival documents, the author managed to reconstruct the history of the church's clergy and community, which began in 1654 when the first wooden memorial church was constructed to commemorate those who had defended the Holy Trinity abode from invaders. As the author found out, several wooden churches had stood at the site of the present-day stone church which was consecrated in 1818 and whose construction was finally completed in 1820.

Keywords: metochion of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra, Church of the Resurrection (Ss. Peter and Paul) in Kokuyeva Sloboda, Church of the Resurrection in Sergiyev Posad, Church of Ss. Peter and Paul in Sergiyev Posad, clergy, community

Ryzhenkov Alexy, priest, Master of Theology, senior lecturer at the Kolomna Theological Seminary, postgraduate student of Ss. Cyril

and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Phenomenon of Miracle in the Lives of Old-Rite Martyrs.....128

The paper explores a phenomenon of miracle in hagiographical texts of the 17th century, focusing on stories about miraculous events in the lives of Old-Rite martyrs and giving theological and historical assessment to new tendencies in Old Belief. The author dwells on writings of the two Old-Rite figures who opposed Patriarch Nikon's reforms, were burnt to death in a log cabin under orders from the authorities, and were venerated as martyrs for faith by adherents to old rites. These are the writings by Protopope Avvakum, in which over twenty miracles are described, and by Monk Epiphany, whose autobiography speaks of eighteen various miracles. The hagiographical style distinguishes these texts from those of the previous centuries. Their authors use a criterion of miraculousness to assess every event in their life, trying to bring supernaturalness to commonplace. There is an artistic and publicistic aspect in how miracles are described in the hagiographical texts of the Old Believers. Miracles become a part of the story, fundamental to unfolding its plot. The main character, who experiences miraculous events, is often the author himself, and commentaries on the miracles are aimed at calling upon the readers to return to the life and ministry based on old rites.

Keywords: Old Belief, miracle, Avvakum, Epiphany, martyrdom, phenomenon, Patriarch Nikon, hagiographical texts.

Firsov Sergei, Doctor of Historical Sciences, professor of the UNESCO Chair of the Herzen State Pedagogical University of Russia, professor of the St. Petersburg Theological Academy.

Image and Personality of St. John of Kronstadt in the Soviet Atheistic Literature.....144

The article offers an overview and critical analysis of the publications on St. John of Kronstadt in the Soviet press, demonstrating their one-sidedness and bias. Authors of those publications portrayed one of the most revered pastors of the pre-revolutionary times exclusively as "a servant of the old regime," a black-hundredist, an enemy of education and democracy who took advantage of people's religiousness. The personality of Father John was swallowed up by a prejudiced myth that presented him not as a man who strived to live "in Christ," but rather as a church symbol of Russia's imperial past which fell into oblivion.

Keywords: John of Kronstadt, St. Andrew's Cathedral in Kronstadt, House of Diligence, Union of the Russian People, St. John's Convent on Karpovka River, Ioannites, N.F. Platonov, A.N. Tikhonov, N.I. Yudin, L.I. Yemelakh.

Zazheko Alexandr, Postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Facts from the History of Church Life in Sergiyev Posad Based on Documents from the Central State Archive of the Moscow Region.....204

The paper explores a number of important facts pertaining to the church life of Sergiyev Posad town over the first years of the Soviet regime, based on archival documents from the Central State Archive of the Moscow Region. These materials shed light on various aspects of church life in the town against the background of anti-religious campaign of the Soviet authorities. The events that occurred in Sergiyev Posad affected the Holy Trinity and St. Sergius Lavra, the monastery's sketes and parish churches.

Keywords: Sergiyev Posad, Holy Trinity and St. Sergius Lavra, Central State Archive of the Moscow Region, Soviet authorities, musemification, agricultural artel.

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